

**Università degli studi di Venezia Ca' Foscari**  
**Corso di Laurea magistrale in Scienze filosofiche**

**Tesi di Laurea**

**Il problema della pace: la “pace perpetua” di  
Kant e il pensiero di Norberto Bobbio**

**Relatore**

Ch. Prof. Giuseppe Goisis

**Correlatore**

Prof. Lauso Zagato

**Laureando**

Emanuele Randon  
Matricola 795560

**Anno Accademico**

2014/2015

# INDICE

## INTRODUZIONE

Perché è sempre attuale parlare di pace.....	5
Perché “problema” della pace? .....	7
Kant e Bobbio: così vicini, così lontani.....	10

## CAPITOLO I: Kant e il progetto filosofico della “pace perpetua”

I. Il contesto storico-politico.....	14
II. Il “debito” de <i>Per la pace perpetua</i> nel corpus degli scritti kantiani.....	14
III. Introduzione allo scritto <i>Per la pace perpetua</i> .....	22
III.1 Le motivazioni che hanno spinto Kant a scrivere questo piccolo pamphlet.....	23
III.2 Breve digressione sul titolo dell’opera.....	24
III.3 Analisi dell’opera.....	25
III.3.1 Gli articoli preliminari.....	26
III.3.2 Gli articoli definitivi.....	32
III.3.3 I Supplementi e le due Appendici.....	47

## CAPITOLO II: Norberto Bobbio: l’“illuminista pessimista”

I. Introduzione al pensiero di Bobbio: alcune parole chiave.....	57
I.1 Il dubitare sempre.....	59
I.2 De senectute.....	61
I.3 Tolleranza.....	61
I.4 Laicità.....	63
I.5 Politica.....	66
I.5.1 La politica come esperienza di vita.....	71
II. “Il problema della guerra e le vie della pace”: la risposta di Bobbio alla guerra e al pacifismo.....	76
II.1 Genesi dell’opera <i>Il problema della guerra e le vie della pace</i> .....	79
II.2 Le diverse <i>Prefazioni</i> .....	82
II.3 La bottiglia, la rete, il labirinto.....	89
II.4 La guerra: giusta o ingiusta? .....	90
II.4.1 Approfondimento: La prima Guerra del Golfo.....	98
II.5 L’idea della pace e il pacifismo.....	104

II.6 Non violenza.....	114
<b>CAPITOLO III: Kant e Bobbio: modelli a confronto</b>	
I. I limiti del cosmopolitismo kantiano e la soluzione di Bobbio.....	119
II. Il <i>terzo articolo definitivo per la pace perpetua</i> : un punto a favore dei diritti umani.....	131
<b>CONCLUSIONE</b> .....	138
<b>APPENDICE</b>	
Riguardo il “ <i>terzo articolo</i> ”, oggi.....	144
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	161



# INTRODUZIONE

## *I. Perché è sempre attuale parlare di pace*

Il titolo di questo primo paragrafo introduttivo sembra quasi essere pleonastico. Tuttavia, secondo chi scrive, non è così. Purtroppo, l'argomento della pace, lo studio analitico e storico delle dottrine della pace, della nonviolenza, dei pacifismi, quest'ultimi inseriti in un contesto globale e internazionale, non è ancora giunto ad un livello tale da poter dare per "scontata" questa parola: pace. E purtroppo ininterrotta è, nella storia dell'umanità, la storia della guerra, una vera e propria filosofia della storia, che, perdendosi all'alba dei tempi, giunge fino a noi, abitanti del XXI secolo. Norberto Bobbio, ad esempio calzante, sottolinea come la filosofia politica moderna sia un continuo e costante riflettere sulla guerra come dimensione rilevante delle relazioni tra Stati, così che nella coppia opposizionale pace-guerra il termine forte viene ad essere il secondo, sul quale infatti si definisce solo per via negativa il significato, più debole, della pace<sup>1</sup>:

Il concetto di pace è così strettamente connesso a quello di guerra che i due termini «pace» e «guerra» costituiscono un tipico esempio di antitesi [...]. È stato osservato più volte che è sempre esistita una filosofia della guerra, mentre è ben più recente la filosofia della pace, di cui il primo grande esempio è Kant. Gran parte della filosofia politica è stata una continua riflessione sul problema della guerra (e della rivoluzione, come guerra civile) [...]. Il tema della pace o, che è lo stesso, dell'ordine (interno) è sempre stato trattato di riflesso rispetto al tema della guerra o del disordine; la pace come lo sbocco, uno dei possibili sbocchi, della guerra [...], giacché è il fenomeno della guerra, di una guerra sempre più distruttiva e sempre meno comprensibile nei suoi fini e nei suoi effetti [...] che richiede una qualche spiegazione e una giustificazione: la guerra, non la pace. È principio ben noto e non controverso della teoria dell'argomentazione quello secondo cui il comportamento che ha bisogno di essere giustificato è quello che contrasta con le regole della morale corrente, il comportamento deviante, non quello regolare [...]. Di fronte alla guerra sempre più percepita come evento tragico eppure immanente alla storia umana, ecco nascere i vari tentativi di dare una risposta alla domanda: perché la guerra e non la pace?<sup>2</sup>

Il punto è che esistono culture che favoriscono la pace e altre la guerra, e le seconde sono state prevalenti in non lieve parte della modernità<sup>3</sup>. Il primo tipo di cultura s'ispira all'idea di giustizia, ponendosi alla scuola di Platone (*Repubblica*) e di Agostino (*La città di Dio*). L'altra, non riconoscendo l'esistenza di un "giusto in sé" che valga prima della scelta del potere, considera la giustizia l'esito di una decisione e cede all'impiego della forza e perfino della violenza<sup>4</sup>. Il paradigma secondo cui il giusto è stabilito dalla decisione del potere in vigore si richiama a Machiavelli e Hobbes, ed è soprattutto presente in Nietzsche, secondo cui il giusto e l'ingiusto esistono e sono determinati

---

<sup>1</sup> A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, Edizioni ETS, Pisa, 2005, p. 7.

<sup>2</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999, p. 467 e sgg.

<sup>3</sup> A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni. Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2006*, a cura di V. Possenti, Guerini e Associati, Milano, 2006, p. 9

<sup>4</sup> *Ibidem*.

solo *dopo* la statuizione imperativa della legge, prodotta dalla strapotenza della volontà di fatto vigente<sup>5</sup>.

Ciò ci mostra il segno di una univoca strategia argomentativa, che nell'arena internazionale vede il profilarsi della sola possibilità del conflitto violento, in atto o minacciato che sia, facendo della guerra la condizione di normalità nelle relazioni tra gli Stati, uno strumento a disposizione del potere politico sovrano, costantemente sottoposto a verifica, relativamente alla propria sicurezza e potenza, dalla natura anarchica propria della dimensione internazionale<sup>6</sup>.

Quante guerre oggi si combattono nel mondo? Per oggi intendo, adesso! Cambia la modalità con cui si fanno le guerre, ma il paradigma della guerra non cambia. È probabile (ma non diciamolo troppo ad alta voce!) che una terza guerra mondiale non si farà, dopo il periodo della guerra fredda e quindi la minaccia atomica, sia in senso geopolitico, sia in senso strettamente economico, una guerra "pantoclasitica" non gioverebbe a nessuno. Anche perché probabilmente non rimarrebbe più nessuno, né come vincitore, né come vinto!

Dicevamo, oggi esistono focolai di guerre in ogni continente e per le ragioni più disparate, anche se poi, sono le ragioni di sempre:

Nessuna condanna, da qualunque pulpito pronunciata, ha mai fermato la guerra. E quel che è più grave, non ha mai impedito la sua giustificazione, non solo in sede di giudizio storico ma anche in sede di giudizio morale<sup>7</sup>.

Che sia per un ideale, per una contesa territoriale, per una contrapposizione politica, religiosa, economica, o sociale, la guerra si farà; e poi, una volta vinta, gli si troverà una giustificazione.

Ecco perché è importante iniziare a parlare sempre più della pace, perché essa non sia una parola vuota, o il semplice contrario della parola guerra, il semplice stato di non-guerra. E sempre più persone, in tutto il mondo, nei diversi centri culturali, nei diversi ruoli sociali, nelle istituzioni, nei mass media, devono prendere atto che parlare di pace, della sua possibilità sempre più radicata e duratura sia un tentativo che vale la pena di fare. Un percorso che vale la pena di seguire. Troppe guerre, troppo sangue versato. Tuttavia troppo spesso, anche nella filosofia, specie quella politica, ci si è abbandoanti al dato di fatto: la storia è sempre stata una storia di guerre, come fosse essa stessa (la guerra) il motore della storia.

Se ci si pensa bene, si parla sempre di pace e di guerre. Appunto: *una* pace; e *le* guerre: *molte* guerre. Solo le guerre si declinano al plurare: le guerre sono molte perché si sviluppano in tempi e luoghi diversi, ma sono anche molte per la diversità dei modi e delle tecniche con cui vengono condotte<sup>8</sup>; sono molte per i motivi che le ispirano e per le forze che mettono in campo, e soprattutto sono

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>6</sup> A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, op. cit., p. 7.

<sup>7</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna, 1997, p. 150.

<sup>8</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, a cura di A. Loche, CUEC, Cagliari, 2005, p. 9.

molte perché continuamente rinascono e sembrano non avere mai fine<sup>9</sup>. Ma non si danno molte paci, la pace non si può declinare al plurale. Storicamente si sono di certo fatti molti trattati di pace, essi però – come tutti sappiamo – sono stati solo intervalli tra guerre, momenti di passaggio, tregue<sup>10</sup>. Invece la pace in quanto tale non è momento, intervallo, o tanto meno mezzo per ulteriori guerre; la pace in quanto tale è un fine e insieme un termine, non può avere articolazioni nel tempo e nello spazio, perché o è pace oppure non lo è: la pace in sé è pertanto – e questa fu la novità di Kant rispetto alla filosofia politica precedente – “pace perpetua”<sup>11</sup>.

Almeno dall’epoca dell’Illuminismo e dunque in tempi relativamente recenti, la pace ha cominciato a diventare un obiettivo considerato non totalmente utopico e anzi desiderabile<sup>12</sup>:

*La pace perpetua è un valore incondizionatamente positivo, e perciò “deve” esserlo anche idealiter. La guerra e le forme di vita militare o di genere guerresco, non fanno assolutamente parte “dell’essenza della natura umana”. La pace perpetua in generale è possibile nella storia umana*<sup>13</sup>.

Da due secoli o poco più la tradizione occidentale ha cercato con molti alti e bassi ma anche con alcuni guadagni di penetrare il groviglio della pace e della guerra, a partire dall’idea che le guerre non sono catastrofi naturali inevitabili, ma il risultato di scelte degli uomini<sup>14</sup>. È dunque tempo di rinnovare la promessa di una filosofia della pace.

## **II. Perché “problema” della pace?**

Se oggi un’attenzione costante anche alle dinamiche internazionali può apparire scontata, in un’epoca di globalizzazione in cui i processi hanno rideclinato in termini assai più porosi quello che una volta era il rigido confine interno/esterno, nei decenni passati non è affatto stato così<sup>15</sup>. Da tempo la filosofia si dedica alla causa dei diritti umani, alla democrazia e alla giustizia nazionale e globale: d’altra parte da lungo tempo non appaiono nuovi progetti per la “pace perpetua”, che tengano conto più di quanto fosse possibile a Kant l’edificazione della pace, il superamento della sovranità dello Stato, paradigmi di giustizia globale e le istituzioni politiche che promuovano tutto ciò<sup>16</sup>.

Quando, nel 1979, Bobbio pubblicava *Il problema della guerra e le vie della pace*, gli interessi delle discipline filosofiche erano assai meno orientati ad accogliere non solo “lo Stato”, ma anche “gli Stati”, come ambito di riflessione teoreticamente rilevante<sup>17</sup>. E a questo proposito è opportuno ricordare che, almeno in Italia, gli studi di Bobbio e le sue riflessioni su pace e guerra hanno avuto

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 10

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni. Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2006*, op. cit., p. 10.

<sup>13</sup> M. SCHELER, *L’idea di pace e il pacifismo*, Medusa, Milano, 2004, p. 35.

<sup>14</sup> A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni. Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2006*, op. cit., p. 10.

<sup>15</sup> A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, op. cit., p. 8.

<sup>16</sup> A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni. Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2006*, op. cit., p. 11.

<sup>17</sup> A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, op. cit., p. 8.

una funzione pionieristica, esercitando un'influenza normativa proprio sugli orientamenti di alcune discipline<sup>18</sup>. Bobbio riconosce a guerra e pace lo *status* di valori non intrinseci ma relativi ed estrinseci<sup>19</sup>; il che, da un lato, lo porta a ridimensionare il peso e il significato del problema della pace e a destituirlo del carattere di “massimo problema”: la pace – dice – è uno dei grandi problemi non il problema unico, la cui soluzione liberi una volta e per sempre l'umanità dai mali che la affliggono<sup>20</sup>; dall'altro, lo porta ad affrontare concretamente le modalità di realizzazione della pace, nella convinzione tuttavia della difficoltà, se non della impossibilità, di raggiungerla compiutamente<sup>21</sup>.

Nelle *Congetture sull'ordine della storia* (1786), ben nove anni prima della stesura di *Per la pace perpetua* (1795), Kant indicava la pace come una conseguenza del punto di perfezione raggiunto dalla civiltà:

Dobbiamo confessare che i maggiori mali che affliggono i popoli civilizzati provengono dalla *guerra*, e non tanto da una guerra passata o presente, quanto dai *preparativi* permanenti delle guerre prossime, che si aumentano di continuo, e non si pensa affatto a diminuirli. In ciò sono impiegate tutte le forze dello Stato, per ciò si consumano tutti i frutti della civiltà, che potrebbero invece servire a perfezionarla ancora; essi sono una fonte di occasioni in cui la libertà è fortemente violata; e le cure paterne dello Stato si mutano per alcuni dei suoi membri in una somma di richieste inesorabili e crudeli, giustificate dal timore dei pericoli esterni. [...] Al grado di civiltà cui il genere umano è pervenuto, la guerra è un mezzo indispensabile per elevarsi e che la pace perpetua non ci sarà salutare, se non dopo che la nostra civiltà (chissà quando?) avrà raggiunto il punto di perfezione, il solo di cui questa pace potrebbe essere conseguenza<sup>22</sup>.

Kant sottolineava il carattere di idea-limite della pace, ma indicava anche (come vedremo nel primo capitolo) nella *Pace perpetua*, i modi di istituzione della pace<sup>23</sup>. Perché la pace, appunto, non appartiene allo stato di natura, se non nei miti dell'età dell'oro, ma va istituita, va realizzata nel mondo dei fatti magari senza aspettare, come voleva Kant, che l'umanità raggiunga uno stato di perfezione ma cercando invece, concretamente, fattualmente, anche pragmaticamente i modi di costruzione: tanto più in un periodo di rinnovata recrudescenza della guerra qual è quello in cui noi viviamo<sup>24</sup>. Per dovere, va anche sottolineato che, sebbene si possano trovare in varie culture e religioni anticipazioni del concetto di pace non solo come assenza di guerra o come tregua, come anche l'idea che lo scopo della guerra è la pace, l'assunto che la pace sia frutto della giustizia proviene dal messaggio biblico<sup>25</sup>. Kant non avrebbe scritto il progetto per la pace perpetua se non avesse fatto parte di una cultura che là riconosceva le sue radici<sup>26</sup>. I progetti per la pace del XVIII e XIX secolo sono na-

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 10.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> I. KANT, *Scritti politici* edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino, 2010, pp. 208-9.

<sup>23</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 11.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni*, op. cit., p. 12.

<sup>26</sup> *Ibidem*.



ti nell'Europa cristiana, anche in quella in procinto di secolarizzarsi, e quelli del XX secolo in un bacino occidentale a larga impregnazione cristiana<sup>27</sup>.

Quale pace si vuole, dunque, costruire? Sia che pensiamo al Cicerone delle *Filippiche*, o che prendiamo ad esempio la voce *Paix* dell'Enciclopedia, oppure ancora che utilizziamo *e contrario* i parametri con cui si definisce la guerra, o che, come valori, diciamo che la guerra è un male e la pace un bene, altro non stiamo facendo che semplici classificazioni, anche se è pur sempre un'inizio, come vedremo nel secondo capitolo, ad esempio, con Norberto Bobbio.

La pace può avere una valenza morale, ponendosi come criterio generale di vita, scelta individuale oltre che criterio sociale di convivenza, e può avere invece un significato tecnico-giuridico operante tra gruppi sociali o Stati<sup>28</sup>. La ricerca dell'equilibrio o dell'accordo tra diversi implica peraltro dialogo, uso di argomentazioni, esercizio della ragione ed è proprio in ciò che si manifesta la differenza tra pace e guerra: se guerra è un conflitto che si risolve mediante il ricorso alla forza e alla violenza, pace si ha quando è operante non la forza, ma l'accordo, il consenso, il diritto<sup>29</sup>. Quindi il "problema" della pace che noi portiamo in questo modestissimo studio, altro non vuole essere che un problema di "costruzione" della pace, come fondazione di una "filosofia della pace".

L'idea che la pace si possa costruire, inoltre, è tipicamente moderna. Appare in Hobbes il quale elabora la sua costruzione politica individuando gli strumenti razionali per uscire dallo stato di guerra e cioè per costruire la pace, condizione fondamentale della politica interna dello Stato<sup>30</sup>; diventa utopico *Progetto per rendere la pace perpetua tra sovrani cristiani* con l'abate di Sainn-Pierre; un progetto apprezzato e criticato da Rousseau e perfezionato da Kant che gli dà fondazione filosofica e la sottrae a una dimensione utopica<sup>31</sup>. E Kant, com'è noto, costituisce un punto di riferimento di alcune delle contemporanee filosofie della pace: tra le altre, quella di Rawls, quella di Kelsen, quella di Bobbio<sup>32</sup>.

La costruzione della pace coinvolge, quindi, sia la dimensione della idealità sia quella della effettualità, rende necessaria pertanto la formulazione della norma ma comporta anche l'individuazione delle modalità che ne consentano l'attuazione e la ricerca dei mezzi che la rendano efficace cioè coercitiva<sup>33</sup>. Seguiamo, allora, il percorso compiuto dai nostri due autori prescelti, Immanuel Kant e Norberto Bobbio.

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>28</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 16.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 18.

### III. Kant e Bobbio: così vicini, così lontani

Il tema della pace, come abbiamo detto precedentemente, ha visto alcuni illustri pensatori redigere alcune delle pagine più straordinarie e “confortanti” su questo argomento, considerando soprattutto le epoche in cui sono state scritte, nelle quali di certo non si vivevano tempi di pace, se non nell’accezione della *pax imperii*. La scelta di mettere a confronto Immanuel Kant, da una parte, e Norberto Bobbio, dall’altra, nasce principalmente da un’idea che, almeno negli sviluppi generali, questi due pensatori condividevano e anzi se uno dei due (Bobbio) lo ha volutamente sviluppato lo deve certamente agli scritti dell’altro (Kant) sull’argomento, che sarà, poi, profondamente indagato più avanti nel testo. Ci riferiamo al concetto di *cosmopolitismo* tanto caro al filosofo tedesco il cui contributo fondamentale alla tradizione pacifista consiste in un breve opuscolo, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), la più celebre e significativa opera del pacifismo giuridico<sup>34</sup>. Le idee contenute in questo opuscolo non sono il frutto di una riflessione occasionale, giacché Kant affrontò gli stessi temi in diverse altre opere<sup>35</sup>. Kant affronta, quindi, il problema della costruzione della pace, con accentuazioni e sfumature differenti, negli anni compresi tra il 1784 e il 1798. Dall’esame che svolgeremo del breve ma intenso scritto kantiano, emerge con evidenza non solo la natura istituzionale del pacifismo kantiano, la rilevanza attribuita alla configurazione di un potere *super partes* in grado di mantenere perentoriamente la pace tra gli Stati, ma anche il carattere non utopico di quell’ardito progetto<sup>36</sup>. La possibilità di passare dallo stato di guerra allo stato di pace, risiede per Kant nell’estensione del modello contrattualistico hobbesiano dal piano individuale a quello internazionale: egli ipotizza cioè un patto che dovrebbe unire gli Stati in una struttura confederale libera<sup>37</sup>. L’estensione di questo modello tuttavia non è totale: a differenza di Hobbes, Kant non ritiene che gli Stati contraenti il patto debbano confluire semplicemente in un organismo di coordinamento internazionale non fornito di poteri coercitivi<sup>38</sup>; l’organismo internazionale si propone pertanto non come uno Stato di popoli, dotato di leggi coattive, ma come una Federazione di popoli fondata solo su un *pactum societatis* non su un *pactum subiectionis*, e pertanto priva di facoltà di ingerenza nella politica interna dei singoli Stati<sup>39</sup>. Oltre al piano normativo, senza dubbio inerente la riflessione kantiana sulla pace perpetua, l’attenzione di Kant è costantemente orientata all’aspetto pratico della *messa in esercizio*, della realizzazione, alla luce della quale va inteso il ruolo svolto in forma congiunta dalla sapienza (*Weisheit*) da una parte e dalla prudenza (*Klugheit*) dall’altra<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, a cura di D. Archibugi e F. Voltaggio, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. XLVI.

<sup>35</sup> Ricordiamo qui i saggi *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* e i *Principi metafisici della dottrina del diritto*, tutti inclusi nel volume I. KANT, *Scritti politici* cit.

<sup>36</sup> A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, op. cit., p. 10.

<sup>37</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 18.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 18-9.

<sup>40</sup> A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, op. cit., p. 10.

Tuttavia in questo scritto emergono anche alcune discrepanze con l'impianto kantiano della filosofia trascendentale, discrepanze legate anche all'esigenza di superare la contraddizione logica tra la pluralità del diritto internazionale e l'unità dell'organismo universale<sup>41</sup>. Dall'analisi della riflessione kantiana, condotta a tratti anche per contrasto con gli assunti propri del realismo politico, emerge l'importanza che assume in questa tradizione il tema della trasformazione politica<sup>42</sup>: l'accettazione del principio dell'assoluta sovranità statale, indivisibile e non cedibile a nessun organismo internazionale e, correlativamente, il rifiuto di una monarchia universale in nome di un ideale repubblicano da promuovere, rendono sì invalicabile la distanza tra l'assolutezza della norma e la realtà effettuale, ma ciò non indebolisce la proposta kantiana<sup>43</sup>. Ma veniamo al secondo autore.

Se in Kant la fedeltà alla concezione settecentesca della sovranità e il rifiuto della *Universalmonarchie* limitano e rendono imperfetta l'applicazione del modello contrattualistico all'alleanza internazionale, con le implicazioni teoriche che si sono viste, in Bobbio sembra che l'analogia tra formazione dello Stato e formazione di un organismo internazionale raggiunga un grado maggiore di perfezione<sup>44</sup>. Questo all'interno di una concezione complessiva che si propone di costruire una situazione di pace certo giuridicamente valida ma insieme efficiente, una situazione cioè non solo legittimata e fondata sul piano giuridico-normativo ma anche operativamente efficace sul piano fattuale<sup>45</sup>. Tra le varie forme di pacifismo da Bobbio elencate, sulla linea di Kant e di Kelsen, sceglie il "pacifismo giuridico": quello cioè che persegue la pace attraverso il diritto, mediante l'istituzione di una società internazionale in cui i conflitti possono essere risolti senza il ricorso alla guerra<sup>46</sup>.

Bobbio in più riprese, e in vari testi, ha elencato in modo preciso e analitico le possibilità di sviluppo della pace, e tutte le possibili limitazioni che alla guerra si dovrebbero imporre, senza mai, però, incappare nell'ingenuità di voler pensare all'eliminazione dell'uso della violenza "istituzionalizzata", chiamata *forza*. Egli sa bene, da buon giurista, che il passaggio dalla situazione di guerra alla situazione di pace avviene, come nella costituzione dello Stato, attraverso l'accordo tra i contraenti. Il "Terzo" è l'istituzione internazionale in cui si concretizza il positivismo giuridico; esso è fondato sul consenso e sul controllo delle parti tra le quali si pone come arbitro e mediatore: proprio per svolgere questa funzione, però, deve essere dotato di un potere superiore alle parti stesse, un potere coattivo alle quali esse devono sottomettersi<sup>47</sup>. Il patto che legittima questo ruolo del "Terzo" è pertanto *pactum unionis* e *pactum subiectionis*: una soggezione certo a un potere democratico e non leviatano, ma che rende il potere stesso efficiente e in grado di incidere sulla realtà<sup>48</sup>. Questo tipo di

---

<sup>41</sup> Cfr. A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 19.

<sup>42</sup> A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, op. cit., p. 10.

<sup>43</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 19.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 19-20.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

contratto prevede dunque, secondo Bobbio, anche l'uso regolato della forza. Il Terzo è certo un organismo razionale, sorto non dalla violenza ma dal consenso delle parti e quindi fondato sul diritto e quest'ultimo, però, contempla l'uso regolato della forza come sanzione e al fine di rendere possibile l'obbedienza a norme<sup>49</sup>. In quest'ottica il pacifismo giuridico prevede certo la fine della guerra e il raggiungimento della pace, ma non la fine dell'uso della forza: la quale ultima, però, diventa strumento di pace.

Questi i punti di partenza comuni e i punti di opposizione tra i due pensatori che analizzeremo a partire soprattutto da due opere, rispettivamente *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795) di Kant e *Il problema della guerra e le vie della pace* (1979) di Bobbio.

Se quelle appena descritte sono le differenze peculiari del pensiero filosofico-giuridico e dunque politico dei due pensatori, andando a rileggere le loro biografie, salta all'occhio sicuramente una certa somiglianza caratteriale, votata allo studio, ma anche al rispetto, soprattutto dei loro interlocutori; quindi si può dire, parafrasando uno degli ultimi libri di Norberto Bobbio, che entrambi "elogiano" la mitezza, forse non la prima caratteristica di un politico, ma certo di grande importanza per l'uomo saggio.

In Appendice, infine, faremo il punto brevemente, non per importanza minore, ma perché esula dal campo di questo studio, di dove si sia arrivati realmente, nella salvaguardia di un diritto oggi particolarmente sotto attacco: il diritto di asilo. Partendo da un'ulteriore analisi del "terzo articolo definitivo" della pace perpetua di Kant (che sarà discusso nei capitoli I e III), scorreremo gli articoli che compongono oggi alcuni dei Trattati più importanti del nostro tempo, ponendo in luce alcune contraddizioni che stanno continuamente erodendo la "possibilità" e la "attuabilità" di questo diritto in particolare. Queste poche pagine vogliono essere – questo l'intento – solo una visione d'insieme molto generale sul diritto d'asilo, che possa "incuriosire" il lettore ad approfondire questo tema così importante.

---

<sup>49</sup> *Ibidem.*

E siccome in fatto di associazione di popoli della terra (più o meno stretta o larga che sia) si è progressivamente pervenuti a tal segno, che la violazione del diritto avvenuta in un *punto* della terra è avvertita in *tutti* i punti, così l'idea di un diritto cosmopolitico non è una rappresentazione fantastica di menti esaltate, ma il necessario coronamento del codice non scritto, così del diritto pubblico interno come del diritto internazionale, per la fondazione di un diritto pubblico in generale e quindi per l'attuazione della pace perpetua, alla quale solo a questa condizione possiamo sperare di approssimarci continuamente<sup>50</sup>.

[I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, 1795]

Non sono ottimista, ma non per questo credo ci si debba arrendere. [...] La posta in gioco è troppo alta perché non si debba, ciascuno dalla propria parte, prendere posizione, benché le probabilità di vincere siano piccolissime. Anche se ci fosse un miliardesimo di miliardesimo di probabilità che il granello, sollevato dal vento, vada a finire nel più delicato degli ingranaggi per arrestarne il movimento, la macchina che stiamo costruendo è troppo mostruosa perché non valga la pena di sfidare il destino<sup>51</sup>.

[N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, 1979]

---

<sup>50</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 305.

<sup>51</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 97.

# CAPITOLO I

## Kant e il “progetto filosofico” della Pace perpetua

### *I. Il contesto storico-politico*

Come si sa, Kant si è difficilmente allontanato dalla sua città natale, Königsberg<sup>1</sup>, nella Prussia Orientale, che riteneva ideale per la sua vita dedicata agli studi, e da lì, ebbe modo di osservare tutti gli avvenimenti storico-politici che dalla fine del XVIII secolo cambiarono le sorti dell'Europa e del mondo. Dal suo punto di vista “privilegiato”, quindi, Kant vide nascere gli Stati Uniti d'America e la formulazione della sua Costituzione, ispirata a Locke e Montesquieu; fu testimone di quel cambiamento epocale che prese il nome di Rivoluzione francese, della quale Kant fu sostenitore e dalla quale trasse ispirazione per la sua visione cosmopolitica del mondo e del suo ordinamento indirizzato al diritto internazionale. Tuttavia poté assistere anche alla sua “deformazione” nel Terrore e quindi alla negazione di tutte quelle speranze di pace e fratellanza che Kant riponeva nella Rivoluzione, fino alla fine dei suoi giorni, morendo alcuni mesi prima dell'incoronazione di Napoleone a Imperatore di Francia<sup>2</sup>.

Il 1795 è l'anno nel quale Prussia e Francia stipulano il Trattato di Basilea (5 aprile) ed è esattamente a questo proposito che Kant interviene sulla questione relativa alla pace tra le nazioni, allora - come sempre nell'epoca moderna - di tremenda attualità<sup>3</sup>.

### *II. Il “debito” de Per la pace perpetua nel corpus degli scritti kantiani*

*Per la pace perpetua* ripropone molti spunti degli scritti degli anni precedenti. Per comprendere al meglio dove Kant ha sviluppato certe tematiche userò le parole introduttive che Norberto Bobbio ha scritto nella prefazione dell'edizione italiana di *Per la pace perpetua* curata da N. Merker<sup>4</sup>: la soluzione che Kant propone al problema della pace perpetua è in prima battuta di ordine giuridica, tuttavia Kant attribuisce alla pace anche il valore ultimo a cui tende il corso storico dell'umanità ed infine, in questo scritto, appare molto chiaramente il nesso indissolubile fra morale e politica. Dunque, sempre seguendo il percorso proposto da Bobbio, gli ambiti dove ricercare gli scritti in cui il problema è svolto, sono i “luoghi” kantiani della filosofia del diritto e della filosofia della storia, tutti compresi nell'arco temporale che va dal 1784 al 1795, anno della prima pubblicazione di *Per*

---

<sup>1</sup> Königsberg era una città tedesca, capoluogo della Prussia orientale e uno dei più importanti centri politici e culturali della Prussia. Alla fine della seconda guerra mondiale, la città fu quasi totalmente distrutta e cadde in mano all'Armata rossa. Nel 1946 la popolazione tedesca fu espulsa e la città fu annessa all'Unione Sovietica, diventando di fatto exclave russa e cambiando il nome in Kaliningrad.

<sup>2</sup> Cfr. G. RICONDA, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano, 1987, pp. 5-10.

<sup>3</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), Rusconi, Milano, 1997, p. 21.

<sup>4</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), Editori Riuniti, Roma, 2005, p. 7.

la pace perpetua. Già dieci anni prima (1784), in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, suo primo scritto sulla storia, Kant aveva espresso identiche speranze per il futuro dell'umanità, e a tale riguardo aveva ricordato, come suoi predecessori, l'Abate di St. Pierre e Rousseau<sup>5</sup>:

[...] Uscire dallo stato senza legge dei selvaggi ed entrare in una lega di popoli; in cui ogni Stato, anche il più piccolo, possa aspettarsi sicurezza e diritti non dalla propria potenza o dal proprio giudizio giuridico, ma unicamente da questa grande federazione di popoli (*Foedus Amphictyonum*), da un potere unificato e da una deliberazione secondo leggi della volontà riunita. Per quanto fantastica appaia quest'idea e come tale sia stata derisa in un *Abate di St. Pierre* o in un *Rousseau* (forse perché la credevano di attuazione troppo vicina), ciò è tuttavia l'inevitabile esito della pena in cui gli uomini si gettano l'un l'altro [...] e cercare pace e sicurezza in una costituzione secondo leggi<sup>6</sup>.

Nel 1712, C. I. de Saint Pierre propose un progetto di pace universale basato sul riconoscimento dei territori che ogni singolo stato aveva raggiunto e su un'alleanza internazionale che risolvesse con la mediazione e l'arbitrato ogni eventuale contesa fra le singole nazioni<sup>7</sup>. Tale concezione avrebbe garantito l'ordinamento civile di ogni singolo stato, evitando ogni probabile guerra civile e rivoluzione<sup>8</sup>. Lo stesso Leibniz<sup>9</sup>, così come Saint-Pierre, ritiene che la guerra e la pace, al di sopra delle differenze economiche, religiose e politiche (in una parola culturali e tradizionali) dipendano dalla volontà di un sovrano<sup>10</sup>. Rousseau nei suoi scritti politici, espone il più valido giudizio sulle osservazioni e sulle concezioni di Saint-Pierre. Egli tiene presente le originali concezioni dei giuristi naturalisti circa il problema della pace (considerandolo alla maniera lockeiana come facente parte del diritto naturale relativo alla persona umana) e perciò osserva che il progetto filosofico di Saint-Pierre rientra perfettamente nel quadro paternalistico che assicura lo «statu quo» del sovrano e dei sudditi, prevedendo ogni eventuale rivoluzione. Nel *Contratto sociale* Rousseau postula, al contrario, il concetto dell'autodeterminazione dei popoli, in modo tale che, cessata la eventuale causa di rivendicazioni personali, si possa instaurare una pace duratura<sup>11</sup>. Egli dunque fa appello alla sovranità popolare, alla libertà delle nazioni, per superare il vecchio concetto di Stato, in modo tale che il «contratto sociale», realizzato fra le nazioni, divenga poi la base per una effettiva pace internazionale<sup>12</sup>.

Kant raccoglie, dunque, una tradizione che aveva trovato fin dalla prima modernità, con Erasmo da Rotterdam e More, pur fra enormi contraddizioni, i primi sostenitori (della pace perpetua fra le Nazioni), e che lungo il XVII e il XVIII secolo, con gli scritti di Crucé, di Descartes, di Sully, di

<sup>5</sup> A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 173.

<sup>6</sup> I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, (a cura di F. Gonnelli), Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, nota 4, p. 44.

<sup>7</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, Herbita Editrice, Palermo, 1999, p. 14; cfr. anche A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, cit.

<sup>8</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, op. cit., p. 14.

<sup>9</sup> Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, UTET, Torino, 1965.

<sup>10</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, op. cit., p. 14.

<sup>11</sup> *Ibidem*. Cfr. anche J. J. ROUSSEAU, *Scritti politici*. 2: Manoscritto di Ginevra; Contratto sociale; Frammenti politici; Scritti sull'Abate di Saint-Pierre, Laterza, Bari, 1971.

<sup>12</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, op. cit., p. 14.

Penn e dell'Abbé de Saint-Pierre, di Leibniz, Rousseau, Bentham e altri<sup>13</sup>, aveva imposto all'attenzione la questione dell'utilità/necessità della pace fra gli stati<sup>14</sup>. Basti ricordare infatti, a tale proposito, come la volontà di potenza politica ed economica, abbia caratterizzato le nazioni europee nel XVI e XVII secolo e, per contrasto, determinato l'ansiosa ricerca in un equilibrio pacifistico nel XVIII secolo, al punto di concepire il mantenimento della pace come possibile ad opera di una supremazia supernazionale, esercitata da una nazione sulle altre e la pianificazione di ogni controversia a mezzo di una sorta di negoziazione tramite opportuni accordi internazionali<sup>15</sup>.

L'evoluzione del pensiero di Kant sulla storia dal saggio del 1784 (*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*) muove dunque da un ordine oggettivo verso l'incertezza di un ordine di produzione umana, limitato da forti vincoli cognitivi, o dalla felicità della speranza verso la fragilità dell'impegno morale<sup>16</sup>. Nel 1784 alla fine della storia c'è una moralità che si colloca entro il progetto provvidenziale della natura come se fosse un suo effetto<sup>17</sup>. Nel 1795 (anno di *Per la pace perpetua*) la natura interviene con metodi a-morali soltanto a garanzia e in supplenza quando gli esseri umani non sono all'altezza del loro dovere<sup>18</sup>:

Ciò che dà questa *garanzia* non è altro che la grande artefice *Natura* (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico scaturisce evidente lo scopo di trarre dalle discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia. Essa è denominata *destino* in quanto si afferma come necessità di una causa efficiente, che opera secondo leggi sue proprie a noi ignote; ma, considerata nella sua finalità nel corso del mondo, la chiamiamo *Provvidenza* [...]<sup>19</sup>.

Nella *Garanzia della pace perpetua*, Kant scrive che la teleologia della natura è solo una supposizione nel rispetto teoretico, ed è ben fondata esclusivamente nel rispetto pratico<sup>20</sup>. È, cioè, qualcosa in cui possiamo credere nel momento in cui agiamo, ma su cui non possiamo stare seduti, in attesa di progressive e magnifiche sorti<sup>21</sup>. Kant indebolisce nel tempo la sua filosofia della storia, piuttosto che svilupparla, man mano che il suo interesse morale e politico si accresce<sup>22</sup>.

Per quel che riguarda l'ambito della filosofia del diritto, Kant dedica rispettivamente al *diritto delle genti* e al *diritto cosmopolitico* le ultime due sezioni dell'opera *Principi metafisici della dottrina del diritto*, del 1797, quindi posteriore rispetto al trattato sulla pace perpetua:

Il *diritto della pace* è: 1) il diritto di restare in pace, quando vi è guerra nelle vicinanze, o il diritto di *neutralità*; 2) il diritto di farsi assicurare la durata della pace conclusa, vale a dire il diritto di *garanzia*; 3) il diritto d'*alleanza* reciproca (di confederazione) tra parecchi Stati, per *difendersi* reciprocamente contro tutti i possibili attacchi esterni o interni, ma non una lega per assalire e per un interno ingrandimento<sup>23</sup>.

<sup>13</sup> A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, op. cit., 1991.

<sup>14</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, Rizzoli Editore, Milano, 2010, p. 19.

<sup>15</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, op. cit., p. 13.

<sup>16</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pievatolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, p. 44.

<sup>17</sup> *Ivi*, p.45.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 306.

<sup>20</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 44.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>23</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 540.



E più avanti, sempre nella stessa sezione, al paragrafo 61, Kant continua:

[...] Godere di un vero *stato di pace* se non per mezzo di una *unione generale degli Stati* (analoga a quella per la quale un popolo diviene uno Stato). Ma poiché, per la troppo grande estensione di un tale Stato di popoli sopra vaste contrade, il governo di esso, epperò la protezione di ognuno dei suoi membri, debbono essere infine impossibili, ne viene che una moltitudine di corporazioni di questo genere ricondurrebbe sempre di nuovo lo stato di guerra; così la *pace perpetua* (ultima meta di tutto il diritto delle genti) è certo un'idea impraticabile. Ma i principi politici che tendono a questo scopo, che cioè servono a produrre tali alleanze degli Stati per avvicinare continuamente i popoli a un tale stato, non sono già impraticabili, perché siccome questo *avvicinamento* è un problema fondato sul dovere e in conseguenza anche sul diritto degli Stati, esso è certamente praticabile. Si può chiamare questa specie d'*alleanza* di alcuni Stati per conservare la pace un *congresso permanente degli Stati*, al quale è permesso a ogni Stato vicino d'associarsi<sup>24</sup>.

La terza sezione, composta dal paragrafo 63, ci porta alla definizione del *diritto cosmopolitico*:

Questa idea razionale di un'associazione perpetua *pacifica*, quantunque non ancora amichevole, di tutti i popoli della terra, che possono venire tra loro in rapporti effettivi, non è tanto un principio filantropico (un principio etico), quanto un principio *giuridico*. La natura ha rinchiuso tutti i popoli insieme (per mezzo della forma sferica, che essa ha dato al loro domicilio, come *globus terraqueus*) entro limiti determinati, e siccome il possesso del suolo, sul quale può vivere un abitante della terra, può sempre essere considerato soltanto come il possesso di una parte di un tutto determinato, cioè originario, così tutti i popoli stanno *originariamente* in una comunità del suolo, non però in comunità *giuridica* del possesso (*communio*) e quindi dell'uso e della proprietà di esso suolo, ma in comunità di *commercio* (*commercium*) fisico possibile, vale a dire in un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri, per cui ci si *offre* di entrare in *relazione* reciproca, e si ha il diritto di farne il tentativo, senza che lo straniero sia autorizzato per questo a trattarci da nemici. Questo diritto, in quanto si rapporta all'associazione possibile di tutti i popoli in conformità di certe leggi universali che presiedono alle loro possibili relazioni, può essere chiamato il diritto *cosmopolitico* (*ius cosmopolitanum*)<sup>25</sup>.

Più avanti, nella *conclusione*, Kant riassume il significato che per lui ha il diritto in rapporto al problema della convivenza pacifica di tutti gli esseri viventi:

Dunque [...] si può dire che questo trattato di pace universale e perpetuo non costituisce soltanto una parte, ma tutto lo scopo finale della dottrina del diritto considerato entro i limiti della sola ragione. Infatti lo stato di pace è l'unico, in cui il *mio* e il *tuo* siano garantiti da *leggi* in una moltitudine d'uomini vicini gli uni agli altri, e in cui per conseguenza gli uomini vivano riuniti sotto una costituzione. [...] La migliore costituzione è quella in cui il potere non è negli uomini, ma nelle leggi. [...] La quale [costituzione] per altro, [...] ravvicinando senza posa gli uomini al più alto bene politico, può condurli alla pace perpetua<sup>26</sup>.

Un primo problema, che segna una differenza importante rispetto a *Zum ewigen Frieden*, riguarda l'utilizzo di tre termini diversi per parlare di diritto cosmopolitico: *Völkerstaatsrecht* (diritto dello Stato di popoli), *Weltbürgerrecht* (diritto del cittadino del mondo), e *weltbürgerliches Recht* (diritto cosmopolitico)<sup>27</sup>. Questa diversità segna innanzitutto un modo particolare di intendere lo stesso diritto<sup>28</sup> che prima era trattata in modo concettualmente uniforme. Tuttavia l'importanza dell'aspetto giuridico, sviluppato in *Per la pace perpetua*, viene ampliato e ribadito nelle pagine sopra riportate. Secondo questo punto di vista il diritto cosmopolitico riguarda il tipo di costituzione che il genere

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 541 e sgg.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 543.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 546 e sgg.

<sup>27</sup> R. PERNI, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, Edizioni ETS, Pisa, 2012, p. 36.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

umano dovrà darsi nel raggiungimento di quell'unificazione pacifica che è il compimento della propria destinazione<sup>29</sup>. In questo senso Kant è molto preciso nel considerare questa prospettiva non legata, appunto, ad un principio filantropico - un semplice amore per gli uomini che abbia una qualche influenza sulle relazioni tra i singoli individui e tra i singoli Stati -, ma ad una precisa costruzione giuridica inserita in un sistema del diritto pubblico<sup>30</sup>.

Un terzo punto di vista è quello che riguarda il nesso indissolubile tra morale e politica. Lo scritto kantiano che prenderemo qui in considerazione è *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non valere per la pratica»* che si colloca, in un continuum concettuale, esattamente prima di *Zum ewigen Frieden*. Quest'opera del 1793 fu scritta per rispondere alla critica mossa ai metodi e ai principi kantiani da C. Garve<sup>31</sup>, e consta di tre parti: la prima parte è diretta a controbattere quest'ultimo, mentre la seconda e la terza parte sono dirette contro Hobbes e Mendelssohn, cioè contro due "tipici" rappresentanti uno dell'assolutismo politico, l'altro della dottrina che negava il progresso dell'umanità nel suo insieme: l'uno e l'altro tendenti a separare la morale dalla politica, la teoria dalla pratica del bene<sup>32</sup>. Questo saggio suscitò vivo interesse perché per la prima volta Kant esprimeva pubblicamente ed esplicitamente le sue idee politiche, e le esprimeva nel momento dei grandi avvenimenti della Francia rivoluzionaria, dei quali il saggio parve costituire il pratico commentario<sup>33</sup>. E, malgrado voci e apparenze in contrario, le sue simpatie per la Rivoluzione trovano conferma nel saggio e resistettero agli eccessi sanguinosi del 1793<sup>34</sup>.

Esistono nella natura dell'uomo disposizioni per le quali si può presumere che la specie progredisca sempre verso il meglio e che il male dell'età presente e passata si risolverà nel bene dell'età futura? [...] Io potrò pertanto assumere come principio che, come la specie umana è in continuo progresso nel campo della cultura, che è il fine naturale dell'umanità, così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale della sua esistenza, e che questo progresso può essere a volte *interrotto*, ma non mai *arrestato*. Io non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: chi lo nega deve darne la prova. Infatti io mi fido su di un dovere che è innato in me come in ogni membro della serie delle generazioni - alla quale io (come uomo in generale) appartengo, senza tuttavia essere, per ciò che riguarda le qualità morali da esigersi da me, così buono come dovrei e quindi potrei essere. [...] E per quanto incerto io possa sempre essere e rimanere sulla questione di sapere se vi è un meglio da sperare per la specie umana, ciò comunque non può nuocere alla massima (e quindi neppure a ciò che ne è il necessario presupposto sotto l'aspetto pratico) che questo meglio è fattibile<sup>35</sup>.

La legge morale, in quanto legge universale, implica un progetto di mondo che si riassume nello scopo finale, che è l'unione di virtù e felicità<sup>36</sup>. Vale la pena di impegnarsi per il miglioramento del genere umano nel suo complesso? Si tratta di trovare un senso nella storia, un progetto universale o

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., "nota storica", p. 89.

<sup>32</sup> I. KANT I., *Scritti politici*, op. cit., p. 90.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 274 e sgg.

<sup>36</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 147.

un fine che valga per l'intero corso storico<sup>37</sup>. Kant assume che il genere umano sia in movimento tanto dal punto di vista della cultura, che è lo scopo ultimo della natura, quanto dal punto di vista morale, nella prospettiva dello scopo finale<sup>38</sup>. Nell'imperativo pratico è implicito un progetto di mondo assunto come possibile da chi lo segue proprio perché sceglie di compiere il proprio dovere anziché astenersene<sup>39</sup>. Poco più avanti Kant riprende il suo discorso teleologico sulla natura:

Se ora ci domandiamo con quali mezzi questo continuo progresso verso il meglio può essere conservato e anche accelerato, si vede subito che questo risultato, che si estende all'infinito, non dipenderà tanto da ciò che noi facciamo [...] e neppure dal metodo da noi adottato per raggiungerlo, quanto da ciò che la *natura* umana farà in noi e con noi per *costringerci* a seguire una via, alla quale noi da soli non sapremmo facilmente adattarci. È infatti dalla natura, o piuttosto è solo dalla *Provvidenza* che possiamo aspettarci un risultato che abbracci il tutto e dal tutto discenda alle parti, mentre al contrario gli uomini nei loro *disegni* muovono dalle parti e solo ad esse si limitano costantemente<sup>40</sup>.

Kant fa qui uso del giudizio teleologico che indaga circa la disposizione della natura umana a compiere ciò che le prescriverebbe il dovere<sup>41</sup>. L'ordine della natura può essere da noi compreso teoreticamente solo come sistema di leggi meccaniche, deterministiche: è possibile vedere questo sistema come finalizzato a un progetto?<sup>42</sup> Come esseri razionali ma finiti, il nostro operare può realizzare lo scopo della legge morale solo parzialmente e non complessivamente, quando seguiamo la legge morale; quando invece ci lasciamo determinare dai nostri impulsi naturali, perseguiamo solo i nostri interessi l'uno contro l'altro<sup>43</sup>. Per l'intero, occorre dunque l'intervento di quello che Kant chiama, con espressione teologica, provvidenza, altrove detta, più laicamente, natura<sup>44</sup>:

Ciò che dà questa *garanzia* non è altro che la grande artefice *Natura* (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico scaturisce evidente lo scopo di trarre dalle discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia. Essa è denominata *destino* in quanto si afferma come necessità di una causa efficiente, che opera secondo leggi sue proprie a noi ignote; ma, considerata nella sua finalità nel corso del mondo, la chiamiamo *Provvidenza* [...]<sup>45</sup>.

Venendo ora all'ultima parte dello scritto, ci interessiamo qui del modo che Kant ha di proporre una prima idea di costituzione cosmopolitica:

Come la generale violenza e i mali che ne derivano dovettero da ultimo portare un popolo alla decisione di sottoporsi alla coazione (che la ragione medesima gli imponeva come mezzo), ossia alla pubblica legge, e di entrare in una costituzione *civile*, così i mali derivanti dalle continue guerre, per le quali gli Stati cercano a loro volta di indebolirsi e di soggiogarsi reciprocamente, dovranno da ultimo portarli, anche loro malgrado, o a entrare in una costituzione *cosmopolitica*, o, siccome un tale stato di pace universale (come è avvenuto più volte tra gli Stati assai grandi) è per un altro aspetto ancora pericoloso per la libertà, potendo originare il più orribile dispotismo, questa necessità dovrà portarli non a una comunità cosmopolitica sotto un unico sovrano, ma a una condizione giuridica di *federazione* sulla base di un *diritto internazionale* stabilito in comune<sup>46</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 277.

<sup>41</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 149.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 306.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 278.

Come è possibile che la garanzia del diritto si estenda dagli stati alla sfera internazionale? I singoli, nonostante i loro interessi antagonisti, hanno scelto alla fine di entrare in una costituzione civile statale, per sottrarsi alla violenza arbitraria propria dello stato di natura; analogamente, gli stati, per sfuggire alla violenza e all'impoverimento provocati dalle guerre, riterranno alla fine opportuno entrare in una costituzione civile mondiale o cosmopolitica, la quale trasferisce la sovranità dai singoli stati a un potere terzo fra le parti<sup>47</sup>. Nel 1793, Kant teme ancora che un simile ordinamento porti con sé il rischio di un dispotismo mondiale<sup>48</sup>; per questo, suggerisce la soluzione alternativa di una confederazione secondo un diritto internazionale concertato in comune<sup>49</sup>. In questo caso non vi è cessione di sovranità: il vincolo che lega gli stati fra loro è simile, piuttosto, a quello di un trattato di alleanza (*foedus*), nel quale le parti sono vincolate esclusivamente dalla propria parola e non da un potere coercitivo a esse superiore<sup>50</sup>.

Per quanto concerne il diritto pubblico interno Kant propone che a decidere se entrare o no in guerra non sia il capo dello stato, bensì il popolo che ne subisce le conseguenze<sup>51</sup>:

Infatti la cultura crescente degli Stati e la corrispondente progressiva tendenza a ingrandirsi con l'astuzia e con la forza a danno degli altri devono moltiplicare le guerre e originare spese via via crescenti per gli eserciti sempre più numerosi [...] che occorre tenere in piedi, in disciplina e armati con strumenti di guerra sempre più costosi. [...] Per tutto ciò, quello che la buona volontà avrebbe potuto fare e non fa, lo farà alla fine l'impotenza: cioè l'organizzazione interna di ogni Stato provvederà a che non il capo dello Stato, al quale la guerra nulla costa (poiché egli la fa a spese di un altro, cioè del popolo), bensì il popolo, che ne fa le spese, abbia il voto di decidere se la guerra deve o non deve farsi [...]. Infatti il popolo, per semplice desiderio di ingrandimento o per presunte offese semplicemente verbali, non vorrà certo esporsi al pericolo di mali personali. E così anche la posterità (sulla quale non graveranno più pesi di cui essa non ha colpa) potrà sempre progredire verso il meglio, anche in senso morale, senza che si debba ricercarne la causa nell'amore della prosperità come tale, ma solo nell'amore di ogni epoca verso se stessa. E invero ogni Stato, reso impotente a danneggiare con la violenza un altro, dovrà condursi solo secondo il diritto e potrà fondatamente sperare che anche altri Stati, ugualmente organizzati, gli verranno in ciò in aiuto<sup>52</sup>.

Kant riprende questa stessa argomentazione anche in *Per la pace perpetua*, proprio nel *Primo articolo definitivo*:

[...] Se [...] è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, nulla di più naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra (cioè combattere personalmente, pagarne del proprio le spese riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé e da ultimo, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti, che per sempre nuove guerre renderà dura la pace stessa e non potrà mai estinguersi), essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco. In una costituzione invece, in cui il suddito non è cittadino e che pertanto non è repubblicana, la guerra diventa la cosa più facile del mondo, perché il sovrano non è membro dello Stato, ma ne è il proprietario, e nulla ha da rimettere a causa della guerra dei suoi banchetti, delle sue cacce, delle sue case di diporto, delle sue feste di Corte ecc., e può quindi dichiarare la guerra come una specie di partita di piacere, per cause insignificanti, lasciando, per salvare le apparenze, al corpo diplomatico, pronto a ciò in ogni tempo, il compito di giustificarla<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 149.

<sup>48</sup> Cfr., I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., nota 26, p. 149.

<sup>49</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 149.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 278-9.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 293-4.

Il Kant del 1793, pur non avendo ancora definito chiaramente un diritto pubblico cosmopolitico, anticipa già il nuovo orizzonte politico della *Pace perpetua*<sup>54</sup>. Il regno del diritto può essere assicurato solo se esso è vigente in tutto il mondo, e non solo in alcune parti: l'ordinamento interno, in questa prospettiva, non può mai essere considerato nel suo isolamento<sup>55</sup>. La confederazione, anche in questo testo, è solo un ripiego, mentre la soluzione ottimale rimane quella imposta dalla teoria: lo "stato universale dei popoli", la cui realizzabilità ultima è ribadita nell'ultimo paragrafo del testo<sup>56</sup>:

La natura umana in nessun altro campo si dimostra così poco amabile come nei rapporti dei popoli tra loro. [...] La volontà di soggiogare a vicenda o di ingrandirsi a spese degli altri Stati è di ogni tempo: e gli armamenti per la difesa, che rendono spesso la pace anche più oppressiva che non la guerra, non possono mai essere abbandonati. Non vi è qui altro mezzo possibile fuorché un diritto internazionale fondato su pubbliche leggi sostenute dalla forza, alle quali ogni Stato dovrebbe sottoporsi (ad analogia del diritto civile o pubblico, cui i singoli individui si sottopongono), poiché una pace universale durevole ottenuta mediante il cosiddetto *equilibrio delle potenze europee* è semplicemente una chimera<sup>57</sup>.

Kant riprende poi il discorso partendo da quelli che considera suoi predecessori (nell'ambito del pacifismo giuridico):

«Ma», si dirà, «a tali leggi coattive gli Stati non si sottometteranno mai, e il progetto di una repubblica universale dei popoli, al cui imperio tutti gli Stati particolari dovrebbero liberamente sottoporsi per obbedire alle sue leggi, può nella teoria di un abate di Saint-Pierre o di un Rousseau<sup>58</sup> far buon effetto, ma non ha praticamente alcun valore. Tale progetto è stato in ogni tempo deriso anche da grandi uomini di Stato, e più ancora dai sovrani, come un'idea pedantesca e puerile che proviene dalla scuola»<sup>59</sup>.

A chi considerasse questa speranza utopica, Kant oppone tre argomenti, il primo di natura storico-politica, il secondo di natura pratico-morale e il terzo fondato sul Giudizio<sup>60</sup>:

Per parte mia ho invece fiducia nella teoria risultante dal principio giuridico che indica quale *deve essere* il rapporto tra gli uomini e gli Stati e che raccomanda agli dèi della terra questa massima: di condursi sempre nei loro conflitti in modo che una siffatta repubblica universale dei popoli venga preparata e sia considerata possibile (*in praxi*) e tale da *poter esistere*. Al tempo stesso e inoltre (*in subsidium*) io ho fiducia nella natura delle cose, la quale costringe anche quelli che spontaneamente non vogliono [...]. In questo è anche compresa la natura umana e, per il rispetto che in essa è sempre vivo per il diritto e il dovere, non posso né voglio credere che essa sia così immersa nel male, che la ragione pratica, morale, dopo molti vani tentativi, non possa da ultimo trionfare e non debba renderla anche degna di essere amata. Pertanto rimane vera anche dal punto di vista cosmopolitico l'affermazione: ciò che vale in teoria in virtù di certi principi della ragione, vale anche nella pratica<sup>61</sup>.

La citazione kantiana di Seneca è assolutamente azzeccata: «*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*<sup>62</sup>». Chi non segue le leggi della ragione per amore o per inclinazione, prima o poi lo dovrà fare per forza. Nulla è più estraneo alla mente di Kant che il pensiero utopico. Delle utopie in genere di-

<sup>54</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 150.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 280.

<sup>58</sup> Cfr. I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., nota 1, p. 280.

<sup>59</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 280.

<sup>60</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 150.

<sup>61</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 280-1.

<sup>62</sup> SENECA, *Epistolae morales*, XVIII, 4: «il destino guida chi acconsente e trascina chi si ribella».

ce che è dolce immaginarle, ma temerario proporle e colpevole sollevare il popolo per cercare di attuarle<sup>63</sup>.

### **III. Introduzione allo scritto “Per la pace perpetua”**

Veniamo ora all’opera che qui ci interessa maggiormente: la discussione del tema della pace, la quale peraltro precede di poco l’inizio di uno dei più sanguinosi periodi della vita europea<sup>64</sup>, è affrontata da Kant nell’insolita forma di un trattato internazionale<sup>65</sup>, comprendente articoli preliminari e articoli definitivi per la pace perpetua tra gli Stati, nonché due Supplementi: Garanzia e Articolo segreto per la pace perpetua (e un’Appendice in due parti sui rapporti tra politica e morale)<sup>66</sup>. Lo scopo intrinseco del lavoro è quello di stabilire i fondamenti di una filosofia del diritto internazionale che sia in grado di garantire la coesistenza pacifica tra i vari stati. Un testo che ci sembra per ciò ascendere al rango di un classico della minoritaria filosofia della pace, oltre che il primo testo, forse, che allude al diritto internazionale come a uno stato di diritto<sup>67</sup>. Ideale della ragion pratica, quello della pace universale, per il quale dobbiamo operare, anche se non possiamo sapere *a priori* se la pace perpetua sia cosa reale o non senso, dovendo agire sul postulato di essa come se fosse possibile<sup>68</sup>.

Riguardo al tema di quest’opera, enunciato già nel titolo (*Zum ewigen Frieden*), esso si riallaccia in modo esplicito alla questione della *paix perpétuelle* sollevata eminentemente nel secondo decennio del XVIII sec. dall’abate di Saint Pierre<sup>69</sup>. Kant non si nasconde le difficoltà del fine da raggiungere: la pace perpetua, poiché non si tratta di un fine al quale l’uomo tenda per impulso<sup>70</sup>. Egli sapeva che l’idea d’una pace universale intesa come una realtà del domani, oggettivamente realizzabile, è un sogno inutile: e non sperava nemmeno per questo nella generosità degli uomini<sup>71</sup>. Egli vede in essa soltanto il lontano ideale al quale poco per volta il meccanismo storico dell’egoismo umano ci avvicina: quindi un compito, un indirizzo, non uno Stato che possiamo e dobbiamo realizzare subito<sup>72</sup>.

Vediamo ora più specificamente il perché e il come Kant scrive quest’opera, analizzando, seppur in modo generale, il motivo che l’ha spinto a redigere questo pamphlet, la struttura a “trattato”, e i significati che trovano sviluppo in queste pagine.

---

<sup>63</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), op. cit., p. 21.

<sup>64</sup> Il riferimento è alle guerre napoleoniche [NdR].

<sup>65</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, Sonzogno Editore, Milano, 1883, p. 12.

<sup>66</sup> A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, op. cit., p. 173.

<sup>67</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 18.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 20.

<sup>70</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, Editrice La Scuola, Brescia, 1968, pp. 292-3.

<sup>71</sup> P. MARINETTI, *Kant*, Feltrinelli, Milano, 1968, p. 239.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

### **III.1 Le motivazioni che hanno spinto Kant a scrivere questo piccolo pamphlet**

È possibile una pace perpetua? Una pace *per sempre*? Kant si accinge a scrivere a proposito di questo nel 1795-96 e in tutta l'Europa si espande a macchia d'olio lo sconvolgimento epocale prodotto dalla Rivoluzione francese<sup>73</sup>. Il 1795 è pure l'anno nel quale Prussia e Francia stipulano il trattato di Basilea, ed è esattamente a questo proposito che Kant interviene sulla questione relativa alla pace tra le nazioni, sempre di tremenda attualità, dal momento che si era pure in quel caso alla vigilia di uno dei periodi più tragici di guerra nel cuore dell'Europa, quello dell'imperialismo napoleonico<sup>74</sup>.

Per questo Kant scrive il saggio *Per la pace perpetua*, scegliendo la forma del trattato internazionale, non visto questa volta come ennesima stesura di *ius belli* (diritto di guerra), ma come più raro esempio di *ius gentium* (diritto internazionale, o diritto dei popoli)<sup>75</sup>. È interessante aggiungere che Kant dedica a questo tema, come abbiamo già visto prima, un capitolo della *Metafisica dei costumi*, quello dedicato appunto al Diritto dei popoli<sup>76</sup>.

Il progetto filosofico della pace perpetua diventa così espressione peculiare del pensatore che sviluppa un'idea della ragione, mostrando la via per approssimarvisi, la possibile traduzione in prassi, la possibile perseguibilità storico-politica<sup>77</sup>. La finalità dello scritto kantiano è, dunque, quella di analizzare le possibilità della società umana a determinarsi universalmente sulla base della moralità e della legge, quali garanzie di una pace duratura<sup>78</sup>. Il progetto non ha carattere duraturo e tende ad essere soltanto una semplice ricerca circa le condizioni, le aspirazioni e le possibilità di pacifici rapporti internazionali e durevoli<sup>79</sup>. In quanto idea della ragione che oltrepassa i concetti dell'intelletto, la pace si configura come idea o principio regolativo, su cui calibrare l'agire morale e politico degli individui come degli Stati; idea-principio capace di indirizzare l'intelletto verso uno scopo, in sé mai completamente raggiungibile o conoscibile, e tuttavia sempre proposto come *compito*<sup>80</sup>. La pace perpetua resta perciò, in ultima analisi, il punto prospettico di una ricerca che avanza incessantemente senza mai concludersi<sup>81</sup>.

---

<sup>73</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 20.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino, 1969, pp. 277-8.

<sup>77</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., pp. 18-9.

<sup>78</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, op. cit., p. 9.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., pp. 19-20.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 20.

### III.2 Breve digressione sul titolo dell'opera

Kant introduce il tema richiamando ironicamente l'immagine di un cimitero, accompagnata dalla scritta "Zum ewigen Frieden", che un oste olandese<sup>82</sup> avrebbe adottato come insegna<sup>83</sup>:

«Per la pace perpetua» Se questa iscrizione satirica posta sull'insegna di un oste olandese, nella quale era dipinto un cimitero, valga per gli uomini in generale o in particolare per i sovrani non mai sazi di guerra, oppure valga solo per i filosofi, che vagheggiano quel dolce sogno, può lasciarsi indeciso<sup>84</sup>.

Quest'insegna raffigurante un *Kirchhof*, cioè una chiesa con annesso cimitero, sembra invitare gli uomini a meditare che il loro destino terreno è comunque ordinato al morire come introduzione alla pace perpetua<sup>85</sup>.

*Zum ewigen Frieden* significa sia «per la pace perpetua» che «alla pace perpetua»: la doppia traduzione vuole rendere il gioco di parole implicito nel titolo del saggio, che sfrutta questo doppio senso in riferimento alle due forme possibili di pace esposte da Kant<sup>86</sup>. La prima si riferisce alla pace come effetto di una strage universale, ovvero, come recita il sesto Articolo preliminare:

[...] Una guerra di sterminio, in cui ha luogo solo la distruzione delle due parti ad un tempo e con esse di ogni diritto, non farebbe posto alla pace perpetua, se non nel grande cimitero dell'umanità<sup>87</sup>.

La seconda forma, invece, pone l'accento sulla pace come effetto di una federazione di Stati regolata dal diritto. Dunque l'auspicio che in futuro l'umanità venga avviata verso la meta della pace perpetua<sup>88</sup>. E che egli non fantasticasse chimerici progetti, lo dimostra anche il progetto da lui messo innanzi nella *Dottrina del diritto* (1797) d'un congresso permanente degli Stati d'Asia, per dirimere le questioni tra gli Stati<sup>89</sup>:

Siccome lo stato di natura dei popoli, come quello degli uomini isolati, è uno stato da cui si deve uscire per entrare in uno stato legale, così prima dello stabilirsi di questo tutti i diritti del popolo e tutto il *mio* e il *tuo esteri*, che gli Stati possono acquistare o conservare per mezzo della guerra, non hanno che un valore *provvisorio*, e non possono acquistare un valore *perentorio* e godere di un vero *stato di pace* se non per mezzo di una *unione generale degli Stati* (analoga a quella per la quale un popolo diviene uno Stato). Ma poiché, per la troppo grande estensione di un tale Stato di popoli sopra vaste contrade, il governo di esso, epperò la protezione di ognuno dei suoi membri, debbono essere infine impossibili, ne viene che una moltitudine di corporazioni di questo genere ricondurrebbe sempre di nuovo lo stato di guerra; così la *pace perpetua* (ultima meta di tutto il diritto delle genti) è certo un'idea impraticabile. Ma i principi politici che tendono a questo scopo, che cioè servono a produrre tali alleanze degli Stati per avvicinare continuamente i popoli a un tale stato, non sono già impraticabili, perché siccome questo *avvicinamento* è un problema fondato sul dovere e in conseguenza anche sul diritto degli Stati, esso è certamente praticabile. Si può chiamare questa specie d'*alleanza* di alcuni Stati per conservare la pace un *congresso permanente degli Stati*, al quale è permesso a ogni Stato vicino di associarsi. Tale fu (almeno in ciò che concerne la formalità del diritto delle genti relativamente al mantenimento della pace) l'assemblea degli Stati generali, che ebbe luogo all'Aia nella prima metà di questo secolo, e dove i ministri della maggior parte delle Corti europee, e persino delle più piccole repubbliche, portarono le loro lagnanze sulle ostilità commesse dagli uni contro gli altri e fecero così di tutta l'Europa come un solo Stato federato, che essi presero come

<sup>82</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 2013, nota 1, p. 105.

<sup>83</sup> I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, op. cit., nota 2, p. 205.

<sup>84</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 283.

<sup>85</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 21.

<sup>86</sup> I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, op. cit., nota 1, p. 205.

<sup>87</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 288.

<sup>88</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), op. cit., p. 27.

<sup>89</sup> P. MARINETTI, *Kant*, op. cit., p. 239.



arbitro in quelle loro contese politiche. [...] Non bisogna per altro intendere qui, sotto il nome di *congresso*, altro che una specie di unione volontaria e in ogni tempo *revocabile* dei diversi Stati, e non (come quella degli Stati d'America) un'unione fondata sopra una costituzione pubblica e perciò indissolubile. Per mezzo di essa soltanto può essere realizzata l'idea di un diritto pubblico internazionale, che decida le controversie dei popoli in modo civile come per mezzo di un processo e non in modo barbaro [...] vale a dire per mezzo della guerra<sup>90</sup>.

Kant indica, dunque, il dovere per l'umanità di percorrere il cammino verso una pace progressivamente duratura. Cammino che tuttavia non è concepito né percorso come definitivo, ma viene piuttosto inteso come analogicamente allusivo a un regno dei fini, costituente la meta dell'umanità tutta<sup>91</sup>. Che la pace perpetua fosse un ideale e non una realtà, non toglieva che Kant nutrisse una speranza non vaga che questo ideale si stesse avvicinando a causa delle terribili guerre che andavano funestando l'Europa e dalle quali si poteva trarre la legittima presunzione che i popoli stanchi di ammazzarsi sarebbero rinsaviti<sup>92</sup>:

«Quando io vedo oggi» egli dice «le nazioni in procinto di farsi la guerra tra loro, è come se vedessi due brutti figuri ubriachi, che si battono con bastoni in un magazzino di porcellane. Non solo essi metteranno molto tempo a guarire dalle ammaccature che si sono fatte reciprocamente, ma dovranno anche pagare tutti i danni che hanno procurato». [...] Senonché le conseguenze funeste della guerra attuale possono strappare al profeta politico la confessione di un imminente rivolgimento dell'umanità verso il meglio, che fin d'ora può essere intravisto<sup>93</sup>.

### **III.3 Analisi dell'opera**

Il progetto si snoda lungo due direzioni argomentative che conducono verso il medesimo obiettivo: da una parte c'è uno sviluppo, storicamente sostenuto dal meccanismo naturale della «socievole insocievolezza», che spinge verso forme di abilità, cultura, socializzazione e moralizzazione sempre più avanzate<sup>94</sup>. Dall'altra parte c'è il *dovere di agire* secondo norme imperative, che riporta in primo piano il ruolo dell'attività umana, motivata moralmente, nella storia<sup>95</sup>.

La proposta kantiana di pace perpetua tra i popoli, fuor di metafora e compatibilmente con le possibilità umane di pace durevole, poggia sui seguenti piloni fondamentali<sup>96</sup>: *a)* i vari Stati, nei loro rapporti esterni, vivono ancora in una condizione non propriamente giuridica, o meglio in uno stato di diritto provvisorio; *b)* lo stato di natura è stato di guerra, ed è naturalmente ingiusto; *c)* per ovviare all'ingiustizia di tale condizione immorale, perciò sostanzialmente illegale, i vari Stati devono superarla uscendone col fondare una «federazione di Stati», in virtù e in forza di quello che Kant definisce «contratto sociale originario». Per esso accade un'unione di popoli mediante la quale essi reciprocamente si obbligano a non immischiarsi l'un l'altro nelle discordie intestine, bensì a proteg-

<sup>90</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 541-2.

<sup>91</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 20. Cfr anche nota 21, p. 20.

<sup>92</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 276.

<sup>93</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 228-9.

<sup>94</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 20.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 21.

gersi tuttavia contro gli assalti di un nemico esterno; d) tale federazione non istituisce alcun potere sovrano, un super-Stato sopra gli altri Stati, ma prende la figura di un'associazione, nella quale i singoli componenti sono e restano su un piano di collaborazione tra «uguali», dando così vita a una *societas aequalium* (società di uguali)<sup>97</sup>.

Come si possa arrivare a questa federazione di Stati, che dovrà limitarsi ad essere una “confederazione” e mai “Stato federale”, Kant fissa in alcuni punti a cui dà forma di articoli di un immaginario trattato. Distingue sei articoli “preliminari” che stabiliscono le condizioni necessarie a che vengano eliminate le principali ragioni di guerra tra gli Stati, e tre articoli “definitivi”, nei quali si stabiliscono le condizioni necessarie per lo stabilimento di una pace durevole<sup>98</sup>.

### **III.3.1 Gli articoli preliminari**

Gli articoli preliminari provengono sostanzialmente dalla tradizione pacifista e segnalano anzitutto i limiti da porre all'attività giuridico-politica degli Stati attraverso leggi *praeceptivae*, o di comando, e leggi *prohibitivae*, o di divieto, nonché leggi *permissivae*, delle quali Kant discute in una lunga nota la naturale peculiarità e legittimità<sup>99</sup>. I sei articoli preliminari, di per sé, non intaccano l'ordine internazionale moderno, fondato sulla sovranità degli Stati, ma ne propongono alcune limitazioni, alle quali le parti del trattato dovrebbero, consensualmente, sottoporsi<sup>100</sup>. Kant suddivide queste norme preliminari in due gruppi: *leges strictae* o strette (articoli 1, 5, 6) e *leges latae* o late (articoli 2, 3, 4)<sup>101</sup>. Questi sei articoli preliminari sono pensati da Kant come clausole di un ideale trattato fra gli Stati, da adottarsi sullo sfondo delle condizioni del diritto internazionale settecentesco, esito del trattato di Westfalia<sup>102</sup>. Questo diritto riconosceva effettivamente come propri principi il *pacta sunt servanda* (articolo 1), la sovranità statale (articolo 5) e lo *ius in bello* (articolo 6): gli articoli 1, 5, 6 non proponevano dunque una vera innovazione rispetto alla consuetudine in vigore<sup>103</sup>. Invece sarebbero stati innovativi – e questo spiega la loro latitudine –, gli articoli 2, 3, 4, che avrebbero imposto complicati processi di depatrimonializzazione delle monarchie assolute ereditarie e di disarmo finanziario e militare<sup>104</sup>.

Le leggi strette hanno a oggetto propriamente la guerra, occupandosi della sua giustificazione (articoli 5 e 6), della sua conduzione (articolo 6) e della sua conclusione (articolo 1)<sup>105</sup>.

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 22. Cfr. anche N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 278.

<sup>98</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., pp. 278-9.

<sup>99</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., pp. 20-1.

<sup>100</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 195.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> Ivi, p. 197.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> Ivi, p. 196.

Art. 5 «Nessuno Stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro Stato»<sup>106</sup>.

Qui Kant non fa che ripetere il principio, consacrato nel diritto internazionale, del non-intervento, secondo cui nessuno stato può intervenire negli affari interni o esteri di un altro Stato salvo che ciò sia previsto in un trattato vincolante i due Stati<sup>107</sup>. Al riguardo Kant concepisce solo un caso di liceità e legittimità del diritto d'intervento: la guerra civile che dilacera uno Stato. In questa situazione, infatti, la guerra civile prefigurerebbe quello che Kant detesta come situazione peggiore: l'anarchia quale assenza d'ogni forma di Stato e vacanza di qualsivoglia diritto naturale e statutario<sup>108</sup>.

Art. 6 «Nessuno Stato in guerra con un altro deve permettersi atti di ostilità, che renderebbero impossibile la reciproca fiducia nella pace futura: come, ad esempio, il ricorso ad assassini (*percussores*), ad avvelenatori (*venefici*), la rottura della capitolazione, l'istigazione al tradimento (*perduellio*) nello Stato al quale si fa guerra ecc.»<sup>109</sup>.

Sempre nel quadro del mantenimento di un minimo di stato di diritto che consenta la convivenza il meno possibile incivile tra Stati – che sfocia sempre nell'evento guerra –, Kant, nel senso articolo, indica che nessuna situazione conflittuale deve consentire atti di ostilità, tali da rendere impossibile un rapporto di fiducia nei confronti della pace prossima ventura<sup>110</sup>. E per questo porta una duplice serie di ragioni, vuoi di ordine economico, tecnico ed utilitario, vuoi di ordine morale ed assiologico<sup>111</sup>. Tra le prime c'è che queste arti “infernali”<sup>112</sup> che vengono introdotte nello stato di guerra difficilmente si riesce poi a sopprimerle nello stato di pace, e finiscono per avvelenare perpetuamente i rapporti tra gli Stati<sup>113</sup>. Moralmente poi tali atti sono riprovevoli perché, com'è evidente nel caso delle spie, si sfrutta per fini pubblici la mancanza di senso d'onore di certe persone<sup>114</sup>. Si può aggiungere che l'impiego di mezzi disonesti nella guerra trasformerebbe ogni guerra in “guerra di sterminio (*bellum internecinum*<sup>115</sup>), che è una forma illecita di guerra<sup>116</sup> in quanto riguarda struttu-

<sup>106</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 287.

<sup>107</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 281.

<sup>108</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 27. Torneremo su questo argomento anche nel paragrafo successivo che tratterà in modo più approfondito alcune tematiche, politiche e di diritto, kantiane.

<sup>109</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 287.

<sup>110</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 27.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> Bobbio prende in prestito la citazione direttamente da Kant. Cfr. I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 288.

<sup>113</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 281.

<sup>114</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 287-8: «Questi sono stratagemmi che disonorano. [...] E che siffatti mezzi portino inevitabilmente a ciò risulta chiaro perfino dal fatto che, se quelle arti infernali, che sono in se stesse nefande, entrano nell'uso, non si conservano a lungo nei confine della Guerra [...] ma si estendono anche allo stato di pace, le cui finalità sarebbero interamente annullate».

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 288: «[...] una guerra di sterminio, in cui ha luogo la distruzione delle due parti ad un tempo e con esse di ogni diritto, non farebbe posto alla pace perpetua, se non nel grande cimitero dell'umanità».

ralmente più i civili dei militari<sup>117</sup>. Oltre alla guerra di sterminio, Kant considera illecita la “guerra di punizione” (*bellum punitivum*), perché la punizione non è possibile che tra un superiore e un inferiore, e ciò lederebbe una delle condizioni fondamentali e trascendentali del diritto internazionale di marca kantiana: l’uguaglianza tra gli Stati<sup>118</sup>. In tale senso risulta illecita pure la guerra di conquista, in quanto la libertà di un popolo avrebbe per effetto l’annientamento materiale e morale di un altro<sup>119</sup>. Da tutte queste osservazioni si evince facilmente che v’è un solo tipo di guerra giusta, quella che uno Stato conduce per difendersi da un nemico ingiusto che l’ha aggredito<sup>120</sup>. Caso dunque riconducibile alla fattispecie della legittima difesa in quanto «*licet vim repellere vi*»<sup>121</sup>. E chi è il nemico ingiusto? Egli è colui, risponde Kant,

[...] la cui volontà pubblicamente manifestata (sia a parole, sia a fatti) tradisce una massima, che, se fosse eretta a regola universale, renderebbe ogni stato di pace impossibile tra i popoli e perpetuerebbe lo stato di natura. [...] Per altro l’espressione di «*un nemico ingiusto*» è un *pleonasm* applicato allo stato di natura, perché lo stato di natura è esso stesso uno stato d’ingiustizia<sup>122</sup>.

Ma anche la guerra giusta diventa ingiusta se vengono adoperati i mezzi disonesti qui condannati<sup>123</sup>.

Il sesto articolo preliminare, occupandosi delle modalità di conduzione dei conflitti, stabilisce una forma di *ius in bello*, senza però introdurre uno *ius ad bellum*<sup>124</sup>. Dal fatto della forza non può seguire in generale nessun diritto: il diritto, in quanto parte della morale, è la legittimità delle azioni esterne dal punto di vista delle leggi della ragion pura pratica e non il risultato di un giudizio di Dio<sup>125</sup>.

Non è casuale che Kant si pronunci così sulla guerra proprio negli articoli preliminari. La *Pace perpetua* è scritta nella forma di un trattato fra Stati; ed è pregiudiziale, perché esso possa essere stipulato, che gli Stati rinuncino a pensare la violenza bellica come una crociata<sup>126</sup>. Il progetto kantiano mira a eliminare la guerra come mezzo legittimo di soluzione delle controversie, non a distinguere fra conflitti «giusti» e «ingiusti»<sup>127</sup>.

---

<sup>116</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 281.

<sup>117</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 28.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 28.

<sup>121</sup> «È lecito respingere la violenza con la violenza». È una locuzione latina tratta dal *Digesto giustiniano*, esprime un antico principio di diritto, noto anche come legittima difesa, che consente ad un soggetto che subisce un’offesa ingiusta di difendere i propri diritti con l’uso della forza, sempre che la difesa sia proporzionata all’offesa. Questo principio di diritto rappresenta quindi una *causa di giustificazione*.

<sup>122</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 541.

<sup>123</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 282.

<sup>124</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 201.

<sup>125</sup> *Ibidem*. Cfr. anche I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 287-8.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*. Cfr. anche nota n.8, p. 201.

Art. 1 «Nessun trattato di pace può considerarsi tale, se è fatto con la tacita riserva di pretesti per una guerra futura»<sup>128</sup>.

A questo proposito Kant osserva che la riserva di antiche pretese (*reservatio mentalis*) da farsi valere in futuro e da sfruttare con malvagia volontà alla prima occasione favorevole, rientra nella casistica gesuitica ed è indegna dei sovrani<sup>129</sup>. E per «casistica gesuitica» intende un genere letterario e una strategia concettuale, predicativa e argomentativa, un atto linguistico proprio della teologia morale, in funzione psicagogica, la quale si sviluppa nella determinazione, enumerazione e classificazione delle diverse fattispecie e dei diversi problemi che sorgono dai possibili casi della vita, detti anche «casi di coscienza», con l'indicazione del giudizio da fornire, volta per volta, dopo attenta discussione delle circostanze particolari<sup>130</sup>. Come risulta appunto dal testo kantiano, tale strategia si diffuse soprattutto nel periodo compreso tra '500 e '600 per opera della compagnia di Gesù, e non è un caso che, a ragione, Pascal nelle *Lettere provinciali* (1656-57) abbia polemizzato violentemente quanto finemente con simile frantumazione cavillosa e praticistica delle norme etiche, imputando loro di aver di fatto legittimato un atteggiamento lassista in morale<sup>131</sup>. Se, infatti, ogni legge implica un numero infinito di eccezioni, ne va della legge stessa, e chi troppo vuole dimostrare nulla riesce a dimostrare, onde fatta la legge è sempre possibile trovare l'inganno che pericola la stessa legalità giuspositiva sin nella fonte dinamica della sua stessa normatività giusnaturale<sup>132</sup>.

Si può aggiungere, poi, che per Kant un trattato di pace non può contenere né la richiesta del risarcimento delle spese di guerra, perché in tal caso lo Stato vincitore si erigerebbe a giudice in causa propria, né privare i sudditi del paese conquistato della libertà, essendo questo un diritto naturale sia degli individui sia dei popoli<sup>133</sup>, ambedue pensati come «persona umana»<sup>134</sup>.

Passiamo ora ad analizzare le leggi late che riguardano gli altri tre articoli preliminari rimanenti. Le leggi late mirano ad abolire, nel lungo termine, alcune condizioni che facilitano le guerre: la concezione patrimoniale dello Stato che induce a trattarlo come un oggetto di diritti proprietari anziché come una società di esseri umani (articolo 2); gli eserciti permanenti composti da soldati professionisti, anziché da cittadini che difendono la patria volontariamente e temporaneamente (artico-

---

<sup>128</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 284.

<sup>129</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 279.

<sup>130</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 23.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 23-4. Cfr. anche B. PASCAL, *Le provinciali*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino, 2008. In particolare le lettere dalla XI alla XVIII.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 24. Riporto per completezza anche la nota n. 24 della stessa pagina che meglio approfondisce la questione: «Qui per normatività giusnaturale intendiamo la legge di natura come legge non scritta del cuore umano, per la quale distinguiamo uno *ius quia iussum* (diritto in quanto comandato) da uno *ius quia iustum* (diritto in quanto giusto); distinzione essenziale a livello ontologico per poter a livello pratico differenziare il legale dal morale, pure se il secondo è sempre fondamento e criterio del primo».

<sup>133</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 279.

<sup>134</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 24.

lo 3); l'uso del debito pubblico allo scopo di finanziare spese militari al di sopra delle possibilità economiche dello Stato (articolo 4)<sup>135</sup>.

Art. 2 «Nessuno Stato indipendente (non importa se piccolo o grande) può venire acquistato da un altro per successione ereditaria, per via di scambio, compra o donazione»<sup>136</sup>.

Qui Kant combatte molto chiaramente la teoria dello «Stato patrimoniale», secondo la quale lo Stato, o per meglio dire, il territorio dello Stato viene considerato come proprietà (*patrimonium*) del principe, e di cui il principe può disporre (per atto tra vivi o *mortis causa*), come un *dominus* (signore) dispone del proprio fondo<sup>137</sup>. È chiaro che subito la mente corre al sistema feudale medievale che, nell'età moderna, si fa sistema dello Stato nazionale, soprattutto nella Francia di Luigi XIV<sup>138</sup>. Alla concezione dello Stato patrimoniale Kant oppone che lo Stato è una «persona morale», e di una persona morale, per analogia con la persona fisica, non si può disporre come se fosse una cosa<sup>139</sup>. Questa concezione patrimoniale dello Stato oggi fa capolino in non poche teorie e pratiche dello Stato attuale da parte delle più efficienti ed efficaci tecnocrazie, quasi sempre legate a società finanziarie multinazionali, le quali propugnano il totale riflusso del diritto pubblico nel diritto privato, dell'entità statale nell'azienda<sup>140</sup>. Questo passaggio verifica quanto detto a proposito dell'implesso etico che avvolge tutto il pensiero kantiano, che si prolunga nella concezione della natura e della storia e qui direttamente richiama la seconda formula dell'imperativo categorico che dice, appunto,

«Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo»<sup>141</sup>.

Ed è proprio in tale postulato morale, nei suoi storici effetti giuridici prima e politici poi, che vediamo emergere il concetto di stato di diritto, inteso come condizione morale per cui gli uomini in quanto cittadini (ma vale anche: i cittadini in quanto uomini) sono concepiti e trattati come enti e soggetti meritevoli di tutela conservativa e promozionale, in quanto titolari di valori e diritti-doveri, dai quali sorge lo stesso sistema legale e che dal medesimo devono essere protetti e tutelati<sup>142</sup>.

<sup>135</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 196.

<sup>136</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 284.

<sup>137</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 279-80.

<sup>138</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 24.

<sup>139</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 280.

<sup>140</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 25.

<sup>141</sup> I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, tr. It. Di G. Vidari, Paravia, Torino, 1954, p. 84.

<sup>142</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 25.

Art. 3 «Gli eserciti permanenti (*miles perpetuus*) devono col tempo interamente scomparire»<sup>143</sup>.

Come sempre, il problema della pace va di pari passo col problema del disarmo. Kant adduce in favore dell'abolizione degli eserciti permanenti ragioni d'ordine utilitario e d'ordine morale<sup>144</sup>. Tra le prime è da annoverare l'eccessiva spesa per il loro mantenimento, spesa che talvolta può indurre uno Stato alla guerra aggressiva solo per liberarsi dal peso divenuto insopportabile<sup>145</sup>. Ed è qui che si rovescia una volta ancora la formula di Napoleone per il quale se è la guerra che fa il denaro, a sua volta è il denaro che fa la guerra, aforisma fattosi oggi di evidenza palmare<sup>146</sup>. E la ragione morale sta nel fatto che il soldato di un esercito permanente diviene semplice strumento per fini iniqui e ingiusti, ed è quindi degradato della sua dignità personale dal momento che far uso di uomini come semplici macchine e strumenti nelle mani di un altro (dello Stato) non può conciliarsi col diritto dell'uomo sulla propria persona<sup>147</sup>.

Art. 4 «Non si devono contrarre debiti pubblici in vista di un'azione da spiegare all'estero»<sup>148</sup>.

Questo articolo è, invece, di carattere amministrativo ed economico. È quindi un articolo in cui viene ripreso il rapporto fra struttura economica e finanziaria e investimento bellico, e in esso Kant allude al sistema dei debiti pubblici introdotto per la prima volta in Inghilterra da Guglielmo III<sup>149</sup>. E lo fa per neutralizzare il pericolo, insito nell'aumento indefinito del deficit statale mediante tasse e imposte, che porta l'oligarchia che detiene il potere politico e che tale massa finanziaria preleva, gestisce e governa, a possedere una forza d'investimento che funge da pericoloso stimolo, che di continuo minaccia direttamente o indirettamente di sfociare nell'investimento bellico<sup>150</sup>. È questo indubbiamente un punto che svolgerà una funzione determinante nella storia bellica europea e mondiale dei secoli successivi sino ai nostri giorni; funzione che si perfezionerà in presenza del quadriennio economia-finanza-scienza-tecnica che sarà la base della rivoluzione industriale<sup>151</sup>.

I sei articoli preliminari disegnano un ordine internazionale ancora esclusivamente pattizio. La stessa struttura del testo, però, che pone, al di sopra degli articoli preliminari, tre articoli definitivi, indica che il progetto è stratificato, e dunque attuabile secondo gradi successivi di approssimazio-

---

<sup>143</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 285.

<sup>144</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 280.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 26.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 286.

<sup>149</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 26.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

ne<sup>152</sup>. All'interno, poi, degli articoli definitivi, Kant porge una riflessione teorica inedita, che completa il progetto secondo la logica della totalità<sup>153</sup>. Egli pensa che il diritto possa avanzare estendendo la capacità di regolare la vita associata, la convivenza umana, dall'ambito interno dello Stato a quello dei rapporti fra Stati, e infine all'ambito più vasto e totalmente comprensivo della cosmopolitica<sup>154</sup>. È dunque possibile pensare a forme di società civile non solo fra gli individui, ma anche fra gli Stati<sup>155</sup>. L'idea di Kant è che ogni relazione politica, ogni rapporto interindividuale ed interstatale può trovare nel diritto, nelle regole giuridiche condivise, lo strumento, la forma forte per superare contrasti, divergenze, conflitti<sup>156</sup>. Il *pactum unionis civilis* non è facoltativo, se si vuole che il diritto sia garantito<sup>157</sup>. Per questo motivo, chi rifiuta di entrare in una costituzione civile può essere trattato come un nemico da chi ha scelto di farne parte: Kant spiega in nota, che chi è in uno stato civile ha il diritto di pretendere da chi no lo è che vi entri o si allontani da lui<sup>158</sup>.

La divisione sistematica del diritto pubblico deve, conseguentemente, essere costruita non su due, ma bensì su tre livelli: al diritto pubblico interno (*ius civitatis*) e al diritto internazionale (*ius gentium*) Kant aggiunge un diritto cosmopolitico (*ius cosmopoliticum*), per il quale esseri umani e Stati vengono considerati come cittadini di uno Stato universale<sup>159</sup>. Il diritto internazionale regola i rapporti fra gli Stati, senza mettere in discussione la loro sovranità; il diritto cosmopolitico pensa la sfera sovranazionale come una *civitas gentium*<sup>160</sup>. I tre articoli definitivi sono organizzati secondo questa partizione.

### **III.3.2 Gli articoli definitivi**

*Primo articolo definitivo per la pace perpetua*: «La costituzione civile di ogni Stato dev'essere repubblicana»<sup>161</sup>.

Il primo articolo definitivo riguarda il diritto pubblico interno o *ius civitatis* e stabilisce che la costituzione civile dev'essere repubblicana<sup>162</sup>. La repubblica, infatti, ad avviso di Kant, non rappresenta solo la miglior forma di governo per ciò che concerne i rapporti cittadino-Stato, ma pure quelli intercorrenti tra i vari Stati<sup>163</sup>. Essa garantisce, meglio di ogni altra forma, rispetto all'interno, la

---

<sup>152</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 201.

<sup>153</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 25.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 202.

<sup>156</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 25.

<sup>157</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 202.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 292.

<sup>162</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 202.

<sup>163</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 28.



«libertà», rispetto all'esterno, la «pace»: è dunque la principale condizione di quella coesistenza pacifica nella libertà o libera nella pace, che costituisce l'ideale morale della specie umana<sup>164</sup>. Con questo articolo, Kant introduce due condizioni necessarie a quella che possiamo definire la sua "architettura" della pace<sup>165</sup>. La premessa muove dalla presa d'atto che la convivenza pacifica non è uno «stato naturale» per il genere umano, piuttosto uno «stato civile»<sup>166</sup>. Che occorre, perciò, sottrarre la convivenza umana all'insicurezza e precarietà della condizione di natura, regno della prevaricazione, in cui il conflitto, se non è in atto, è continuamente in agguato, consegnandola, attraverso il contratto sociale, al diritto positivo e ai suoi vincoli, agli istituti e alle leggi che si raccolgono nella «costituzione» dello Stato, la quale dev'essere «repubblicana»<sup>167</sup>. L'urgenza della costituzione è implicata dalla volontà stessa di ottenere la reciproca sicurezza fondando la convivenza non sul principio della forza, bensì su quello del diritto; ma è poi centrale, per Kant, la forma politica e deliberativa di quella costituzione, i cui pilastri indica nella *libertà* degli associati in quanto uomini, nella *dipendenza* di tutti in quanto sudditi di un'unica legislazione, nell'*uguaglianza* di tutti in quanto cittadini dello Stato<sup>168</sup>.

Il termine «repubblica», che designa l'unica costituzione compiutamente conforme al diritto, era assente nello scritto del 1793<sup>169</sup>. Il suo uso indica l'evoluzione di Kant dal liberalismo alla democrazia rappresentativa: lo Stato è legittimo nella misura in cui è possibile pensarlo come una società di esseri umani che governano se stessi entro i limiti stabiliti dall'autonomia della ragion pratica<sup>170</sup>:

Il *diritto* è 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; [...] Questi principi non sono leggi che lo Stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i principi della pura ragione che riguardano il diritto esterno dell'uomo<sup>171</sup>.

Mentre nel 1793 la libertà giuridica era presentata come libertà negativa, nel 1795 questo concetto è sottoposto a una critica radicale<sup>172</sup>. Se diciamo che la nostra libertà esterna è la facoltà di fare quello che si vuole senza fare ingiustizia a nessuno, produciamo una definizione tautologica. Per facoltà s'intende, infatti, la possibilità di fare tutto quello che è lecito, purché sia lecito, ossia non faccia ingiustizia a nessuno. Una simile definizione è, tautologicamente, vera, ma non dice affatto quali siano i contenuti della libertà<sup>173</sup>:

La *libertà giuridica* (e come tale esterna) non può essere definita (come si fa ordinariamente) come la facoltà di fare tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno. Infatti, che cosa significa *facoltà*? La possibilità di un'azione in quanto non si reca con essa ingiustizia ad alcuno. La definizione si ri-

<sup>164</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 282.

<sup>165</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 26.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 202.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 254.

<sup>172</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 203.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

durrebbe allora a questo: la libertà è la possibilità delle azioni colle quali non si fa torto ad alcuno. Non si fa torto ad alcuno (pur potendo fare ciò che si vuole) quando ci limitiamo a non far torto ad alcuno. E questa è vuota tautologia. Meglio è definire la mia *libertà* esterna (come giuridica) come la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne, se non a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso<sup>174</sup>.

La nuova definizione di libertà non è più negativa, ma positiva: la facoltà di non obbedire a nessuna legge esterna, se non a quella cui avrei potuto dare il mio assenso<sup>175</sup>. La libertà, considerata innata, inscindibilmente legata all'umanità dell'uomo, e inalienabile – proprio come le Dichiarazioni rivoluzionarie (americana e francese) dei diritti che precedono i singoli dettati costituzionali -, è definita da Kant con un netto privilegiamento dei significati di autonomia e di giustizia, di provenienza rousseauiana<sup>176</sup>. La libertà del 1795, come autodeterminazione politica, non è liberale, ma democratica<sup>177</sup>. Siamo liberi non quando abbiamo una sfera privata – delimitata e garantita da altri – nella quale possiamo fare quello che ci pare, ma quando siamo autonomi, cioè siamo legislatori di noi stessi anche sul piano politico<sup>178</sup>. Kant non parla di un assenso attuale, ma di un assenso potenziale. L'unità di misura della libertà è virtuale sia perché la repubblica è una democrazia rappresentativa e non diretta, sia perché i suoi limiti sono predeterminati dalla ragione, e non dalle scelte arbitrarie di maggioranze accidentali<sup>179</sup>. Che l'elemento decisivo sia la libertà come autonomia della ragione e non il mero arbitrio, è chiaramente indicato da quanto Kant sostiene a proposito della nostra adesione a eventuali precetti divini: perfino in questo caso occorre che la ragione le riconosca come tali perché essi diventino le *nostre leggi*<sup>180</sup>.

La validità di questi diritti innati, appartenenti necessariamente all'umanità e inalienabili, si riafferma e si eleva attraverso la concezione di rapporti giuridici dell'uomo anche con esseri superiori (se egli ne concepisce di tali), in quanto egli rappresenta se stesso, da questo punto di vista, anche come cittadino di un mondo soprasensibile. Infatti, per ciò che si attiene alla mia *libertà*, neppure le leggi divine che solo posso conoscere mediante la ragione io son tenuto a rispettare, se non in quanto ho potuto dare ad esse il mio assenso (poiché mediante la legge, che la mia propria ragione impone alla mia libertà, io mi faccio prima di tutto un concetto della volontà divina)<sup>181</sup>.

Il principio della dipendenza di tutti da un'unica legislazione comune, in quanto sudditi, non è altro che l'uguaglianza davanti alla legge già teorizzata nel 1793.

L'*uguaglianza* degli individui in quanto sudditi, la cui formula può così esprimersi: «Ogni membro dello Stato ha verso gli altri diritti coattivi, dai quali solo il sovrano è escluso (poiché egli non è membro dello

---

<sup>174</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 292.

<sup>175</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 203.

<sup>176</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 27. *Cfr.* Anche nota 14, *Ivi*, p. 27: «Per Rousseau, come per Kant, il fondamento dell'autonomia e anche della giustizia entro una società contrattuale, risiede nell'obbedire alla legge che ci si prescrive da se stessi: in tale obbedienza non solo il cittadino è pienamente libero, ma nel modello di deliberazione di ciascuno sopra se stesso trova anche compimento la giustizia».

<sup>177</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 203. *Cfr.* anche nota 9, *ivi*, p. 203: «Due anni dopo, nel 1797, il saggio kantiano sul diritto di mentire conserva questa definizione positive, citando con approvazione una definizione in questo senso offerta da Constant».

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>181</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 292.

Stato, ma lo crea o lo conserva). Solo il sovrano ha il potere di costringere, senza essere egli stesso sottoposto a una legge coattiva»<sup>182</sup>.

Kant apporta questo mutamento, perché preferisce riservare il termine «uguaglianza» ai diritti politici<sup>183</sup>. Questo principio (dell'*uguaglianza in quanto cittadini*), con una novità sostanziale rispetto al 1793, fa sì che a tutti i membri della società vengano riconosciuti pari diritti politici<sup>184</sup>. Il senso dell'innovazione, connessa al carattere positivo della libertà, viene chiarito nella nota:

Per quel che riguarda il principio di *uguaglianza* in rapporto con l'essere del mondo più elevato che io posso concepire all'infuori di Dio (un grande essere<sup>185</sup>), non vi è alcun motivo perché, facendo io il mio dovere al mio posto come quell'essere al suo, a me debba spettare solo il dovere di obbedire e solo a quello il diritto di comandare. Che questo principio dell'*uguaglianza* non sia (come quello della libertà) applicabile ai nostri rapporti con Dio, dipende dal fatto che Dio è il solo essere cui non si applichi l'idea del dovere<sup>186</sup>.

Vediamo, quindi, che dall'ambito dell'uguaglianza è escluso soltanto Dio, in quanto non soggetto al dovere: la sua volontà, infatti, è santa, cioè è spontaneamente conforme alla legge morale la quale dunque, in lui, non ha bisogno di presentarsi come un imperativo<sup>187</sup>. Se c'è una sola legge della ragione, qualunque essere razionale finito le è parimenti sottoposto, indipendentemente dalle sue qualità<sup>188</sup>. Da questo segue, sul piano politico, che per quanto i cittadini differiscano per sesso, per ricchezza, per cultura e per classe sociale, devono però essere trattati come uguali tutte le volte che abbiamo a che fare con una legislazione secondo ragione<sup>189</sup>. In *Zum ewigen Frieden* non viene riproposto il concetto di dipendenza come *sui iuris*, da cui derivano una serie di limitazioni, nonché la differenza stabilita nel '93 (*Sul detto comune*) e poi ribadita in seguito (*Dottrina del diritto*) tra cittadini attivi e cittadini passivi (espressione quest'ultima giudicata da Kant stesso contraddittoria); né è riproposta la passività-minorità «naturale» delle donne, il cui complessivo risultato politico era che essere *liberi ed eguali* sotto l'imperio delle leggi non significava essere cittadini attivi, partecipare, cioè, con il voto, alla formazione della volontà generale, e perciò anche delle leggi<sup>190</sup>. Sulla base del concetto di indipendenza, erano cittadini attivi solo i maschi adulti *sui iuris*, quelli dotati di piena autonomia (nei mezzi di sussistenza come nel giudizio), vale a dire i possidenti (nel solco della tradizione liberale che vede i proprietari compartecipi degli interessi dello Stato); non lo erano, invece, quanti esercitavano un lavoro subordinato, lesivo per Kant dell'autonomia, e mai le donne, considerate minori come i fanciulli – secondo una lunga tradizione, per i presunti limiti della loro

---

<sup>182</sup> *Ivi*, pp. 255-6.

<sup>183</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 204.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Cfr.* I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., nota 1, p. 293.

<sup>186</sup> *Ivi*, pp. 292-3.

<sup>187</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 205.

<sup>188</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 28.

«natura»<sup>191</sup>. Questa maggiore astrazione (che come abbiamo visto, Kant compie come passaggio dalla religione alla politica), permette a Kant di abolire la discriminazione delle donne e dei proletari per quanto riguarda il suffragio<sup>192</sup>.

Per caratterizzare la repubblica sul piano istituzionale, Kant propone due criteri di classificazione, il primo più tradizionale, ma per lui meno rilevante, e il secondo meno consueto, ma più importante<sup>193</sup>:

Le forme di uno Stato (*civitas*) possono essere ripartite o secondo la differenza delle persone che rivestono il potere sovrano, o secondo il modo di *governare* il popolo da parte del sovrano, qualunque esso sia. La prima si chiama propriamente la forma del dominio (*forma imperii*) e solo tre sono le forme possibili, secondo che *uno*, o *pochi* tra loro uniti, o *tutti* insieme quelli che costituiscono la società civile sono investiti dal potere sovrano (*autocrazia, aristocrazia e democrazia*; potere del principe, della nobiltà, del popolo). La seconda è la forma del governo (*forma regiminis*) e riguarda il modo, fondato sulla costituzione (che è l'atto della volontà generale che fa di una moltitudine un popolo), secondo cui lo Stato fa uso della pienezza del suo potere: secondo questo aspetto la forma di governo è o *repubblicana* o *dispotica*<sup>194</sup>.

La repubblica, a differenza del dispotismo, risponde ai due criteri della rappresentanza e della divisione dei poteri<sup>195</sup>:

Il regime repubblicano applica il principio politico della separazione del potere esecutivo (governo) dal potere legislativo; il dispotismo è l'arbitraria esecuzione delle leggi che lo stato si è dato: in esso la volontà pubblica è maneggiata dal sovrano come sua propria volontà privata<sup>196</sup>.

Il dispotismo, di contro, è un governo arbitrario che si basa sull'assimilazione della volontà pubblica alla volontà privata di chi è al potere. La classificazione secondo la *forma regiminis* è di gran lunga più significativa di quella secondo la *forma imperii* perché considera, ad un più alto livello di astrazione, la forma che delimita i poteri dello Stato e non la qualità personale di chi detiene il potere<sup>197</sup>. Si può ritrovare un'analogia duplicazione dei criteri di classificazione delle costituzioni nel *Politico* di Platone:

STRANIERO [291d] Non è la monarchia per noi una delle forme del potere politico?  
SOCRATE IL GIOVANE Sì  
STRANIERO E dopo la monarchia si potrebbe parlare, io credo, del potere retto dai pochi.  
SOCRATE IL GIOVANE E come no?  
STRANIERO Come terza forma non abbiamo il comando della moltitudine, vale a dire quella che viene denominata "democrazia"?  
SOCRATE IL GIOVANE Certamente.  
STRANIERO Se sono tre non diventano in qualche modo cinque, dal momento che generano due altre da se stesse, oltre a se stesse, con due altri nomi?  
SOCRATE IL GIOVANE Quali?  
STRANIERO [291e] Esaminandole ora dal punto di vista della loro imposizione violenta e da quello del libero consenso che esse ottengono, e secondo la povertà e la ricchezza, e secondo la legge e l'illegalità insite in esse, dividendo per due la prima e la seconda forma di governo, in quanto doppie, alla monarchia si danno due nomi, poiché si presenta sotto due forme diverse che sono la "tirannide" e la "monarchia ereditaria".

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 204.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>194</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 294.

<sup>195</sup> Cfr. nota 12, I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 205.

<sup>196</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 294.

<sup>197</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 205.

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Quando ogni volta uno Stato è dominato da pochi quel governo viene denominato “aristocrazia” e “oligarchia”.

SOCRATE IL GIOVANE E certamente.

STRANIERO E quanto alla democrazia, sia che la moltitudine governi con la violenza, sia che goda del libero consenso [292a] su chi possiede le ricchezze, e custodisca più o meno diligentemente le leggi, generalmente nessuno è solito cambiare il suo nome.

SOCRATE IL GIOVANE Vero.

STRANIERO E dunque? Riteniamo che sia giusta una di queste forme di governo che sia definita secondo questi limiti, ovvero che abbia la sua ragion d'essere nell'uno, nei pochi, e nei molti, nella ricchezza e nella povertà, nell'imposizione violenta e nel libero consenso, accompagnata da leggi scritte o dall'assenza di leggi?

SOCRATE IL GIOVANE Che cosa lo impedisce?

STRANIERO [292b] Osserva più chiaramente, seguendomi da questa parte.

SOCRATE IL GIOVANE Da quale?

STRANIERO Rimarremo fedeli a quello che si è detto all'inizio della discussione, oppure ci troveremo in disaccordo?

SOCRATE IL GIOVANE A che cosa alludi?

STRANIERO Dicevamo, io credo, che il potere regale appartiene ad una delle scienze.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E fra queste scienze non a tutte, ma abbiamo scelto, fra le altre, una certa scienza preposta al giudicare e al comandare.

SOCRATE IL GIOVANE Sì.

STRANIERO E di quest'ultima preposta al comando una parte si rivolge agli oggetti inanimati [292c] un'altra agli esseri viventi: e dividendo secondo questo criterio siamo arrivati qui, senza tralasciare quella scienza, anche se non siamo ancora riusciti a specificare in modo adeguato di quale scienza si tratti.

SOCRATE IL GIOVANE Quello che dici è giusto.

STRANIERO Allora noi non facciamo forse questa considerazione, vale a dire che non i pochi né i molti, non il libero consenso né l'imposizione violenta, non la povertà né la ricchezza, servono a fissare i limiti delle forme di governo, ma una certa scienza, se vogliamo aderire a quel che si è detto prima?<sup>198</sup>

## E più avanti:

STRANIERO E quando poi uno solo governi secondo le leggi, imitando [301b] colui che è provvisto di scienza, lo chiamiamo “re” senza distinguere nel nome se chi esercita questo governo da solo secondo le leggi sia fornito della scienza o dell'opinione.

SOCRATE IL GIOVANE Può essere.

STRANIERO Dunque se anche un tale, essendo realmente dotato di scienza, esercitasse da solo il potere, gli si assegnerà in ogni caso lo stesso nome di “re” e nessun altro: perciò i cinque nomi delle forme di governo di cui ora si è detto sono diventati uno solo.

SOCRATE IL GIOVANE Mi pare che sia così.

STRANIERO E quando uno solo governi senza agire secondo le leggi e neppure secondo le consuetudini, [301c] ma pretenda, come un tale che possiede la scienza, di dover compiere, muovendosi contro le leggi scritte, ciò che è sommamente bene, mentre un certo insano desiderio e una forma di ignoranza sono a capo di questa imitazione, non bisognerebbe allora chiamare “tiranno” ogni persona che si comporta così?

SOCRATE IL GIOVANE E allora?

STRANIERO Così è nato il tiranno, diciamo, e il re, e l'oligarchia e l'aristocrazia, e la democrazia, quando gli uomini non tollerarono più quell'unico monarca, e si convinsero che nessuno era degno di esercitare un tale potere, [301d] così da volere e avere la possibilità di governare con virtù e con scienza, e così da assegnare a tutti in modo equo ciò che è giusto e pio, ed ebbero paura che avrebbe vessato, ucciso, e compiuto malvagità ai nostri danni ogni volta che avesse voluto. Ma se vi fosse un re come noi diciamo, sarebbe amato e reggerebbe da solo, guidandola felicemente, una forma di governo perfettamente giusta<sup>199</sup>.

Kant e Platone sono accomunati dalla volontà di dar conto della politica secondo un criterio di valutazione razionale e non secondo una mera descrizione empirica<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> PLATONE, *Politico*, trad. It. Di Enrico Pegone, Newton Compton editori s.r.l., Roma, 2010, pp. 619-621.

<sup>199</sup> *Ivi*, pp. 635-7.

<sup>200</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., nota 11, p. 205.

I due requisiti istituzionali della repubblica rendono impossibile che una democrazia secondo la *forma imperii* possa essere una repubblica secondo la *forma regiminis*. Quando Kant usa l'espressione «democrazia» intende, secondo la tradizione antica, una democrazia diretta assembleare<sup>201</sup>. Se il popolo si identifica immediatamente con il governo, come nella democrazia diretta, ne risulta un potere informe:

[...] Ogni forma di governo che non sia *rappresentativa* è propriamente *informe*, poiché il legislatore può essere in una sola e medesima persona esecutore del proprio volere [...]<sup>202</sup>.

Un governo rappresentativo sa di agire al posto di altri, e dunque è in grado di porre a se stesso il problema della propria legittimazione<sup>203</sup>. Quanto più lo Stato è rappresentativo, quanto più si vede come una costruzione formale, tanto più si presta a essere controllato e a sottoporsi alla disciplina repubblicana<sup>204</sup>. Quando Kant parla di *rappresentatività* allude a qualcosa di diverso dalle strutture istituzionali della rappresentanza: uno Stato è rappresentativo quando il potere è detenuto da una o da alcune persone, come nell'autocrazia e nell'aristocrazia, e non dalla totalità dei cittadini, come nella democrazia diretta<sup>205</sup>. Per questo, mentre è relativamente facile avviare un processo pacifico di riforme che trasformi la *forma regiminis* di un'autocrazia in repubblica, è più difficile farlo in un'aristocrazia, ed è impossibile in una democrazia diretta, che può cambiare solo con una rivoluzione<sup>206</sup>:

Si può quindi affermare che, quanto più piccolo è il numero delle persone che rivestono il potere politico (cioè il numero dei sovrani) e quanto maggiore è invece la loro rappresentatività, tanto più la costituzione politica si accorda col sistema di governo repubblicano e può sperare di elevar fino ad esso attraverso graduali riforme. Per questo motivo nell'aristocrazia ciò è già più difficile che nella monarchia; ma nella democrazia non è possibile, se non mediante violenta rivoluzione, pervenire a quest'unica costituzione perfettamente giuridica<sup>207</sup>.

Nella prospettiva della pace perpetua, la repubblica rende la guerra meno probabile, perché essa non verrà decisa da un despota che non ne risentirà personalmente, ma da coloro che ne subiranno direttamente le conseguenze<sup>208</sup>. Per la prima volta, che sarà però la sola, Kant introduce un principio autenticamente democratico come la richiesta di consenso ai cittadini su una questione peculiare come l'entrata in guerra<sup>209</sup>:

Se [...] è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, nulla di più naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra (cioè combattere personalmente, pagarne del proprio le spese riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé e da ultimo, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti, che per sempre nuove guerre

---

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>202</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 295.

<sup>203</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 206.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> *Ivi*, pp. 206-7.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>207</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 295-6.

<sup>208</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 207.

<sup>209</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 28.

renderà dura la pace stessa e non potrà mai estinguersi), essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco<sup>210</sup>.

Questo argomento, politologico più che filosofico, sembra militare, a dispetto delle critiche di Kant, a favore della democrazia diretta<sup>211</sup>. I rappresentanti, infatti, potrebbero essere propensi a diventare una casta che deliberi la guerra per il proprio vantaggio disinteressandosi delle sofferenze dei cittadini<sup>212</sup>. Che cosa può far sì che i rappresentanti deliberino per i rappresentati e non per se stessi? Il terzo articolo preliminare, che vieta gli eserciti permanenti e impone di affidarsi esclusivamente al servizio volontario dei cittadini, offre una, parziale, risposta a questo quesito<sup>213</sup>.

Per concludere, questo argomento, a giudizio di Norberto Bobbio, è comune a tutto il pacifismo democratico, soprattutto novecentesco, e si fonda sul presupposto che la causa delle guerre risieda nell'arbitrio principesco, onde il problema pace può risolversi unicamente con la trasformazione degli Stati assoluti in Stati costituzionali e repubblicani, cioè a sovranità popolare<sup>214</sup>:

Che cos'è un monarca *assoluto*? È colui che quando comanda: - La guerra deve essere, - la guerra segue. Cos'è invece un monarca *limitato*? Colui che prima deve chiedere al popolo se la guerra debba esserci o meno, e se il popolo dice: - La guerra non deve esserci, - essa non segue<sup>215</sup>.

Nel popolo sovrano, dunque, e non nel principe, esiste lo *ius belli* (il diritto di guerra)<sup>216</sup>. Bobbio continua poi specificando le tipologie di pacifismo. Secondo il filosofo torinese, infatti, il pacifismo democratico è un pacifismo *politico*, in quanto vede la causa principale delle guerre e quindi il rimedio della pace soprattutto in una trasformazione politica. Ma vi sono tante altre forme di pacifismo<sup>217</sup>: un pacifismo *economico* (che fu sostenuto dai libero scambisti del secolo XIX, come il Cobden<sup>218</sup>), secondo cui le guerre dipendono dalla politica economica degli Stati, e pertanto la via della pace passa attraverso la trasformazione della politica mercantilistica in quella liberoscambista; un pacifismo *sociale* (quello difeso dai socialisti della seconda Internazionale), secondo cui la causa principale delle guerre è la divisione della società in classi, e la pace può essere conseguita soltanto attraverso una rivoluzione sociale che abolisca le classi; un pacifismo *giuridico* (sostenuto dai federalisti europei e mondiali), secondo cui la causa principale delle guerre è la struttura giuridica degli Stati detentori e gelosi custodi della sovranità assoluta, e la pace è raggiungibile solo attraverso la limitazione giuridica della sovranità quale si può avere unicamente in un sistema federale di Stato. Al di sopra di tutte queste forme di pacifismo, vi è il cosiddetto *pacifismo morale* secondo cui le

<sup>210</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 293-4.

<sup>211</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 207.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 29. Cfr. anche N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 283.

<sup>215</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 225.

<sup>216</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 30.

<sup>217</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., pp. 284-5.

<sup>218</sup> Bobbio si riferisce a Richard Cobden (1804-1865).

guerre dipendono esclusivamente dalla malvagità degli uomini e la pace non potrà essere effetto che di una riforma generale dei costumi.

Se questa è la tassonomia della guerra da evitare e della pace da perseguire, il diritto internazionale, se vuole essere più *ius gentium* (diritto delle genti o dei popoli) che *ius belli* (diritto di guerra) ha da fondarsi, dice Kant, su una «federazione di Stati liberi»<sup>219</sup>.

*Secondo articolo definitivo per la pace perpetua:* «Il diritto internazionale deve fondarsi sopra una federazione di liberi Stati»<sup>220</sup>.

E qui balza agli occhi che il «pacifismo politico» di Kant confluisce nel «pacifismo giuridico»<sup>221</sup>. Non è sufficiente che gli Stati divengano repubblicani, in quanto la forma e l'istituto repubblicani sono condizione certo necessaria ma non sufficiente a garantire una pace stabile, perpetua, nel senso del più durevole possibile<sup>222</sup>. È pure necessario che siffatte repubbliche costituiscano una federazione, obbligandosi cioè ad entrare in una costituzione analoga alla costituzione civile nella quale è possibile garantire ad ogni membro il proprio diritto<sup>223</sup>. Kant cerca di costruire un ideale federalista in un ambiente teorico ancora dominato dal paradigma della sovranità dello Stato come autorità *superiorem non recongnoscens*<sup>224</sup>.

Nel primo paragrafo dell'articolo Kant ripropone la *domestic analogy*<sup>225</sup> del saggio del 1793:

I popoli, in quanto Stati, potrebbero esser considerati come singoli individui che, vivendo nello stato di natura (cioè nell'indipendenza da leggi esterne), si recano ingiustizia già solo per il fatto della loro vicinanza; perciò ognuno di essi per la propria sicurezza può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione analoga alla civile, nella quale si può garantire ad ognuno il suo diritto<sup>226</sup>.

Come gli esseri umani singoli sono in un potenziale stato di guerra finché non si sottopongono a una costituzione civile, così lo sono gli Stati<sup>227</sup>. Qui l'analogo della costituzione civile è il *Völkerbund* o lega di popoli, che però dev'essere differente dallo Stato di popoli (*Völkerstaat*). Abbiamo uno Stato quando c'è un governo strutturato, con una gerarchia fra chi comanda e chi ubbidisce; avremmo quindi, entro un solo Stato, più popoli: questi ultimi, però, per far parte di quello Stato, dovrebbero essere privati dalla struttura giuridica che li rende tali, e ciò produrrebbe una contraddi-

<sup>219</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 31.

<sup>220</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 297.

<sup>221</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 31

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., pp. 207-8.

<sup>225</sup> *Cfr. ibi*, nota 17, p. 208: L'argomento di Kant non è costruito sulla convinzione che gli Stati siano «come» gli individui, bensì sulla tesi che l'uscita dallo stato di natura – e dunque la garanzia del diritto – è possibile solo se la legalità non si ferma ai confini degli Stati, ma si impone in un orizzonte cosmopolitico. *Cfr.* P. KLEINGELD, *Kant's Theory of Peace*, in P. GUYER (ed), *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

<sup>226</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 297.

<sup>227</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 208.



zione<sup>228</sup>. Per quanto necessaria, questa prospettiva – constatata Kant – è però ostacolata dagli Stati stessi, che temono qualsiasi misura volta a limitare le loro prerogative sovrane e respingono l'idea di assoggettarsi ad un diritto superiore, ordinato a formare una comunità di popoli<sup>229</sup>: non ci può dunque essere uno Stato sovrano composto di Stati a loro volta sovrani<sup>230</sup>. Il *Völkerbund* del primo paragrafo è dunque una confederazione e non una federazione<sup>231</sup>. Ma senza un'autorità sovrastatale e senza forme di coazione condivise, spiega Kant, non si esce dalla logica della guerra<sup>232</sup>.

Lo stato di natura fra Stati è di gran lunga peggiore dello stato di natura fra esseri umani: questi Stati fanno in grande, e strumentalizzando un gran numero di persone, quello che i singoli possono compiere soltanto in piccolo<sup>233</sup>. Gli Stati anche quando fanno valere solo la forza, cercano di giustificarsi con argomenti di apparenza giuridica<sup>234</sup>:

Se si pensa alla malvagità della natura umana, che si rivela apertamente nei liberi rapporti dei popoli (mentre nello Stato civile, per effetto della coazione statale, essa risulta in gran parte velata), è da stupire che la parola *diritto* non abbia potuto essere interamente bandita come pedantesca dalla politica di guerra e che nessuno Stato abbia ancora osato dichiararsi pubblicamente in favore di quest'ultima<sup>235</sup>.

Questo atteggiamento è un'ipocrisia, un omaggio del vizio alla virtù, che però testimonia che gli esseri umani conservano in se stessi una disposizione morale<sup>236</sup>:

Questo omaggio, che ogni Stato rende (almeno a parole) all'idea del diritto, dimostra che si riscontra nell'uomo una disposizione morale più forte, anche se presentemente assopita, destinata a prendere un giorno il sopravvento sopra il principio del male che è in lui (cosa che egli non può negare) e a fargli sperare che ciò avvenga anche negli altri, poiché altrimenti la parola *diritto* non verrebbe mai sulla bocca degli Stati che voglio aggredirsi, se non per prendersi gioco di essa<sup>237</sup>.

Il diritto internazionale moderno, in quanto fondato sulla sovranità degli Stati, non è in grado di risolvere le controversie in modo effettivamente giuridico, cioè sulla base di una pronuncia vincolante di un giudice terzo fra le parti<sup>238</sup>. Kant ironizza sui teorici giusnaturalisti moderni, come Grozio, Pufendorf e Vattel<sup>239</sup>, chiamandoli, con una espressione tratta dal *Libro di Giobbe*, «fastidiosi consolatori»<sup>240</sup>. I teorici giusnaturalisti riconoscono sia l'autorità di un diritto internazionale secondo

---

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 33.

<sup>230</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 208.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

<sup>232</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 33.

<sup>233</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 208.

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>235</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 298.

<sup>236</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 209.

<sup>237</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 298-9.

<sup>238</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 209.

<sup>239</sup> Cfr. I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 298.

<sup>240</sup> GIOBBE, *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna, 2009, p. 1147, 16.2: «Ne ho udite già molte di cose simili, Siete tutti consolatori molesti». [Nella traduzione di Gioele Solari, citata come testo di riferimento in questo lavoro, il testo kantiano è tradotto con «deboli incoraggiatori»]. Gli amici di Giobbe tentavano di consolarlo dicendogli che, se aveva tante disgrazie, doveva pur aver fatto qualcosa per essersele meritate; Giobbe rispose loro chiamandoli consolatori fastidiosi o molesti, perché cercavano di trarre un diritto dal fatto. Cfr. anche nota 14, I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 164.

ragione sia la sovranità degli Stati, che legittima ciascuno di essi a farsi giudice in causa propria<sup>241</sup>. Questo comporta che, se ogni arbitrato fallisce, essi ricorreranno alla guerra, la quale dunque dovrà essere riconosciuta come un mezzo legittimo per risolvere le controversie internazionali<sup>242</sup>. Ma se la guerra è un mezzo legittimo, si dovrà riconoscere come ragione giuridica anche la ragione di chi vince la guerra, di chi risulta più forte nel conflitto:

[...] Come quel principe gallo che affermava: «È privilegio che la natura ha concesso al più forte sul più debole, che questo debba a quello obbedire»<sup>243</sup>.

Il progetto di una lega di pace (*foedus pacificum*), di carattere confederale, è volto a mettere al bando la guerra senza che i confederati escano dallo stato di natura<sup>244</sup>:

D'altro canto, secondo il diritto internazionale, non può dagli Stati farsi valere il dovere, che secondo il diritto naturale vale per gli individui nello stato di natura privo di leggi, di «uscire da questo stato», perché essi, in quanto Stati, hanno già una costituzione politica all'interno, e sono quindi sottratti alla coazione degli altri Stati, che vorrebbero, secondo il concetto che questi si fanno del diritto, sottometerli a una costituzione legale più estesa<sup>245</sup>.

Kant spera che questa confederazione sarà l'iniziativa di «un popolo potente e illuminato», che si costituisce in repubblica<sup>246</sup>, a cui si aggiungeranno man mano altri Stati. La confederazione, però, non è il progetto imposto dalla ragione: è soltanto una soluzione di ripiego, dovuta alla riluttanza degli Stati a sottoporsi a una legge pubblica coercitiva<sup>247</sup>. Il confederalismo è la soluzione realisticamente più accettabile per gli Stati, e dunque anche la più facile; gli Stati entrano in una confederazione dalla quale possono uscire in qualsiasi momento, senza bisogno di rinunciare alla loro sovranità<sup>248</sup>.

Per uscire da questa condizione, Kant mette a confronto due soluzioni:

Ma poiché essi [tutti i popoli della terra], secondo la loro idea del diritto internazionale, non vogliono affatto questo e rigettano *in ipotesi* ciò che *in tesi* è giusto, così, in luogo all'idea positiva di una *repubblica universale*, perché non tutto debba andar perduto, fanno ricorso al surrogato *negativo* di una *lega* permanente e sempre più estesa, che ponga al riparo dalla guerra e arresti il torrente delle tendenze ostili contrarie al diritto, ma col continuo pericolo della sua rottura<sup>249</sup>.

Cade qui la contraddizione della *civitas gentium* dell'*incipit* dell'annotazione al secondo articolo definitivo, poiché, adottando la ripartizione dei poteri in esecutivo, legislativo e giudiziario, la contraddizione diventa superabile: se la sovranità può essere suddivisa, la *civitas gentium* può ben esse-

<sup>241</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 209.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

<sup>243</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 299. Cfr. CESARE, *De bello gallico*, I, 36: «Ariovistus respondit: ius esse belli ut qui vicissent iis quos vicissent quem ad modum vellent imperarent», cioè «Ariovisto rispose che è diritto che coloro i quali hanno vinto comandino ai vinti nel modo che vogliono»; oppure cfr. PLUTARCO, *Camillus*, XVII.

<sup>244</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 209.

<sup>245</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 299.

<sup>246</sup> Il riferimento è chiaramente rivolto alla Francia della Rivoluzione.

<sup>247</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 209.

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>249</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 301.

re uno Stato federale<sup>250</sup>. In una repubblica di repubbliche<sup>251</sup> possono sussistere istanze stratificate di potere legislativo, esecutivo e giudiziario, che si limitano a vicenda<sup>252</sup>. Qui l'esigenza di garantire integra la sovranità dei singoli Stati si piega alla cessione di sovranità, resa inevitabile dall'obbligo, che ognuno di esse sottoscrive nella lega, allo scopo di risolvere in modo pacifico le reciproche controversie<sup>253</sup>. Il federalismo concilia la critica di Kant alla violenza bellica implicitamente avallata dal diritto internazionale giusnaturalista con la sua diffidenza nei confronti di uno Stato mondiale unitario: gli Stati membri conservano i propri ordinamenti interni, ma, non potendo più uscire dalla federazione, devono risolvere le loro controversie rinunciando alla forza e sottomettendosi al verdetto di un giudice terzo<sup>254</sup>. Per Kant il modello è quello confederale degli Stati Uniti d'America:

*We the People* of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America<sup>255</sup>.

Il surrogato negativo della confederazione, che rischia costantemente di essere rotta perché gli Stati membri mantengono integralmente la loro sovranità, è una provvisoria soluzione di ripiego – o una tappa destinata a essere superata in un processo graduale di approssimazione – dovuta solo alla circostanza che gli Stati «rigettano *in hypothesi* ciò che è giusto *in thesi*»<sup>256</sup>. Per Kant la soluzione indicata dalla ragione è la repubblica mondiale e non la confederazione: quanto è giusto in teoria deve esserlo anche in pratica<sup>257</sup>. La soluzione ottimale, l'obiettivo giuridico-politico più alto che la ragione indica, la *Weltrepublik*, resta in tal modo prospettata utopicamente come principio regolativo del procedere dell'umanità verso il meglio<sup>258</sup>.

*Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*: «Il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità»<sup>259</sup>.

Con il terzo articolo definitivo e con la sua proiezione cosmopolitica il progetto kantiano prefigura un importante passo in avanti rispetto al livello di sviluppo raggiunto dal diritto di fine Settecento<sup>260</sup>. Kant pone un diritto cosmopolitico i cui soggetti sono singoli esseri umani e Stati in quanto

<sup>250</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 210.

<sup>251</sup> *Ibidem*, cfr. anche nota 20.

<sup>252</sup> *Ivi*, pp. 210-1.

<sup>253</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., pp. 33-4.

<sup>254</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 211.

<sup>255</sup> *Preambolo* della Costituzione americana, 17 settembre 1787: «Noi, popolo degli Stati Uniti, allo scopo di perfezionare ulteriormente la nostra Unione, di garantire la giustizia, di assicurare la tranquillità all'interno, di provvedere alla comune difesa, di promuovere il benessere generale e di salvaguardare per noi stessi e per i nostri posteri il dono della libertà, decretiamo e stabiliamo questa Costituzione degli Stati Uniti d'America».

<sup>256</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 211. Cfr. anche *ivi*, nota 22, p. 211.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 33.

<sup>259</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 301.

<sup>260</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 36.

parte di un unico ordinamento<sup>261</sup>: per “diritto cosmopolitico” s’intende una sezione del diritto diversa dal diritto internazionale. Mentre il diritto internazionale regola i rapporti tra gli Stati, e il diritto interno regola i rapporti tra lo Stato e i propri cittadini, il diritto cosmopolitico regola i rapporti tra uno Stato e i cittadini degli altri Stati (cioè gli stranieri)<sup>262</sup>. Tale argomento di tassonomia regionale giuridica viene ripreso da Kant nella *Metafisica dei costumi*:

Questa idea razionale di un’associazione perpetua *pacifica*, quantunque non ancora amichevole, di tutti i popoli della terra, che possono venire tra loro in rapporti effettivi, non è tanto un principio filantropico (un principio etico), quanto un principio *giuridico*. La natura ha rinchiuso tutti i popoli insieme (per mezzo della forma sferica, che essa ha dato al loro domicilio, come *globus terraqueus*) entro limiti determinati, e siccome il possesso del suolo, sul quale può vivere un abitante della terra, può sempre essere considerato soltanto come il possesso di una parte di un tutto determinato, cioè originario, così tutti i popoli stanno *originariamente* in una comunità del suolo, non però in comunità *giuridica* del possesso (*communio*) e quindi dell’uso e della proprietà di esso suolo, ma in comunità di *commercio* (*commercium*) fisico possibile, vale a dire in un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri, per cui ci si *offre* di entrare in *relazione* reciproca, e si ha il diritto di farne il tentativo, senza che lo straniero sia autorizzato per questo a trattarci da nemici. Questo diritto, in quanto si rapporta all’associazione possibile di tutti i popoli in conformità di certe leggi universali che presiedono alle loro possibili relazioni, può essere chiamato il diritto *cosmopolitico* (*ius cosmopoliticum*)<sup>263</sup>.

Come si vede, il punto qui toccato da Kant è di grande attualità sia di impostazione sia di risoluzione, e la sua massima fondamentale è la seguente: uno straniero che si reca nel territorio di un altro Stato non va trattato ostilmente sinché non abbia compiuto atti intenzionalmente ostili nei confronti dello Stato ospitante, con ciò inferendo una grave lesione ai diritti-doveri di ospitalità<sup>264</sup>. Kant giustifica questa massima col diritto spettante a tutti gli uomini di entrare in società con i loro simili in virtù del possesso comune originario di tutta la superficie della terra<sup>265</sup>. C’è un netto ridimensionamento concettuale dell’idea di «straniero», tradizionalmente connessa con quella di nazionalità; a partire dalla terra, prima comune abitazione, divenuta luogo condiviso e conteso, possesso esclusivo, dal quale chi è esterno è straniero e spesso antagonista, perciò nemico<sup>266</sup>. La superficie terrestre è un possesso comunitario di tutti gli esseri umani: dovunque si trovino, essi hanno il diritto di far parte di una società civile e di essere trattati consensualmente<sup>267</sup>. Il fatto di essere nati in un posto non dà nessun particolare diritto su di esso, anche perché la nascita, non dipendendo dalla libertà di chi nasce, non è, né può essere un atto giuridico<sup>268</sup>. In una prospettiva pubblicistica, nessuno ha più titolo di un altro di stare in un determinato luogo del pianeta<sup>269</sup>.

<sup>261</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 212.

<sup>262</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 286.

<sup>263</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 543.

<sup>264</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 32.

<sup>265</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 286. È questo un antico argomento cristiano ripreso da San Tommaso d’Aquino e sempre attuale nel pensiero sociale della Chiesa. Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., nota 31, p. 33.

<sup>266</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., nota 20, p. 36.

<sup>267</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 213.

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> *Ibidem*.

A un tale diritto deve corrispondere il divieto per gli Stati di opporvisi, di chiudere le frontiere<sup>270</sup>. L'atteggiamento ostile e gelosamente preclusivo di tanti Stati e di tanti popoli non è solo contrario al diritto naturale; è anche il principale ostacolo al tentativo di stabilire relazioni di scambio, rapporti commerciali e culturali pacifici fra i popoli<sup>271</sup>. Relazioni che, promuovendo la reciproca conoscenza, li avvicinano, rendendo il genere umano sempre meno diffidente, più fiducioso e interdipendente<sup>272</sup>. Anche il diritto di ospitalità di Kant travalica il diritto pubblico statale e internazionale, perché è cosmopolitico, come quello degli antichi, ma con una differenza: lo *ius hospitii* o *xenia*<sup>273</sup> dei romani e greci si fondava su un impegno fra parti private, che Kant chiama «un benevolo accordo particolare»<sup>274</sup>, proprio perché era considerato talmente sacro da trascendere il diritto pubblico interno e internazionale, ma, al contrario di Kant, questo principio impegnava gli individui, mentre quello kantiano vuole parlare agli Stati.

Il diritto di visita consiste dunque, per lo straniero, nella facoltà di proporsi alla società con gli indigeni, tramite il lavoro e il commercio, senza essere trattato ostilmente: Kant dice che lo straniero può anche essere respinto, ma solo se ciò non comporta la sua rovina e questo dovrebbe far includere in questo diritto di visita anche quello di asilo<sup>275</sup>:

[...] Non si tratta di filantropia, ma di *diritto*, e quindi *ospitalità* significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente. Può essere allontanato, se ciò può farsi senza suo danno, ma, fino a che dal canto suo si comporta pacificamente, non si deve agire ostilmente contro di lui. Non si tratta di un diritto di ospitalità, [...], ma di un diritto di visita, spettante a tutti gli uomini [...]<sup>276</sup>.

Sono queste, dunque, le basi imprescindibili per preparare, attraverso una gradualità ponderata, quello che Kant considera il grande fine etico-politico della storia umana:

Senonché questo diritto di ospitalità, cioè questa facoltà degli stranieri sul territorio altrui [possa far in modo che], parti del mondo lontane [entrino] in pacifici rapporti tra di loro, e questi rapporti [diventino] col tempo formalmente giuridici e [avvicinino] sempre più il genere umano a una costituzione cosmopolitica<sup>277</sup>.

La strada maestra per approssimarsi a questo fine è per Kant l'avanzare del *processo di universalizzazione dei diritti*<sup>278</sup>. A cominciare dal *Besuchsrecht*, il diritto alla visita, non ancora *Gastrecht* (*ius hospitii*, diritto di ospitalità), né la *Gastlichkeit*, che avrebbero spinto troppo oltre la sua intenzione

<sup>270</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 36.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> Questo concetto riassume quello di *ospitalità* e i rapporti tra ospite e ospitante nel mondo greco antico. Essa si reggeva su un sistema di prescrizioni e consuetudini non scritte che si possono riassumere in alcune regole di base: a) Il rispetto del padrone di casa verso l'ospite; b) il rispetto dell'ospite verso il padrone di casa; c) la consegna di un regalo d'addio all'ospite da parte del padrone di casa. Il vincolo di ospitalità derivava da una dichiarazione formale, era ereditario e dava a ciascuna parte il diritto a essere accolta e protetta dall'altra. Cfr. I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., nota 18, p. 167.

<sup>274</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 302.

<sup>275</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 213. Cfr. anche nota 24, p. 213.

<sup>276</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 301-2.

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>278</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 37.

e il suo gradualismo<sup>279</sup>. Il *Besuchsrecht* è una sorta di universale diritto alla mobilità *ante-litteram*, ben più di un diritto minore; che risponde, certo, all'esigenza commerciale dell'Europa di accedere a «nuovi mondi», di entrare in nuovi mercati, ma risponde parimenti alla volontà di stabilire più ampie relazioni ordinate a incrementare e migliorare le intese, ad affinare la reciproca conoscenza così come il riconoscimento<sup>280</sup>. Per Kant, il solo commercio che può avvicinare a una costituzione cosmopolitica è quello libero fra pari, per le cui vie non viaggiano soltanto le merci, ma anche le idee<sup>281</sup>.

Kant individua tuttavia un limite a tale diritto d'ospitalità, per determinarne esattamente le condizioni di possibilità e di esercizio<sup>282</sup>. Dicendo che non può estendersi oltre alle condizioni di un'universale ospitalità vuol dire che colui che è ospite di uno Stato straniero non può approfittare di questa sua posizione per disgregare lo Stato o per minacciarne l'esistenza<sup>283</sup>:

Se si paragona con questo la condotta *inospitale* degli Stati civili, soprattutto degli Stati commerciali del nostro continente [Kant si sta riferendo all'Europa], si rimane inorriditi a vedere l'ingiustizia che essi commettono nel visitare terre e popoli stranieri (il che per essi significa *conquistarli*)<sup>284</sup>.

La condanna delle *politiche di conquista* corre lungo tutto il progetto, ma si fa molto dura e puntuale in questa stigmatizzazione del colonialismo, che si configura come il *rischio* sempre incombente, come l'altra faccia delle relazioni commerciali e, più in generale, della destinazione naturale e morale del genere umano alla pace<sup>285</sup>. Il racconto affascinante – nella lunga nota dedicata alla Cina – del cammino del nome di Dio sulla via della seta indica che il commercio a cui Kant sta pensando non è quello predatorio del colonialismo e dei critici della globalizzazione ma quello che si accompagna con la libertà dell'uso pubblico della ragione dalle censure politiche ed economiche<sup>286</sup>:

E siccome in fatto di associazione di popoli della terra (più o meno stretta o larga che sia) si è progressivamente pervenuti a tal segno, che la violazione del diritto avvenuta in un *punto* della terra è avvertita in *tutti* i punti, così l'idea di un diritto cosmopolitico non è una rappresentazione fantastica di menti esaltate, ma il necessario coronamento del codice non scritto, così del diritto pubblico interno come del diritto internazionale, per la fondazione di un diritto pubblico in generale e quindi per l'attuazione della pace perpetua, alla quale solo a questa condizione possiamo sperare di approssimarci continuamente<sup>287</sup>.

Kant era ben consapevole del potere del denaro ed è stato più volte accusato di troppo ottimismo nella relazione commercio-pace. Tuttavia egli pone il suo discorso entro limiti ben precisi e rigorosi: in questo contesto, il commercio è visto come strumento di pace e quindi entro questo ambiente di libera circolazione di merci e idee la negoziazione e la *governance* non sono più dei semplici ri-

<sup>279</sup> *Ibidem*. Cfr. anche I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., nota 18, p. 167.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

<sup>281</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 214.

<sup>282</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 33.

<sup>283</sup> N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, op. cit., p. 286.

<sup>284</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 303.

<sup>285</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 37.

<sup>286</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 214. Per la questione del colonialismo citato da Kant, si veda, a tal proposito, K. M. PANIKKAR, *Storia della dominazione europea in Asia*, Einaudi, Torino, 1958.

<sup>287</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 305.

pieghi, bensì strumenti cardine del processo di pace perpetua, nel quale Kant esclude perentoriamente e categoricamente l'uso della guerra come esportazione di democrazia<sup>288</sup>.

### III.3.3 I supplementi e le due Appendici

Idealmente, il progetto filosofico per la pace perpetua è un trattato fra nazioni la cui meta è l'istituzione di un ordinamento cosmopolitico che liberi il mondo dalla guerra e lo sottometta alla sovranità del diritto<sup>289</sup>. Ma che cosa ci assicura che gli esseri umani rispettino questo impegno?

Ciò che dà questa *garanzia* [della pace perpetua] non è altro che la grande artefice *Natura* (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico scaturisce evidente lo scopo di trarre dalle discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia<sup>290</sup>.

Per Kant, quindi, la natura è, nel primo supplemento alla pace perpetua, garanzia di quest'ultima, in quanto la natura è artefice delle cose: La citazione lucreziana suggerisce che l'invocare la natura – questa natura – come garante abbia un senso ironico-critico<sup>291</sup>. Per Kant la natura è un sistema di leggi deterministiche. Dire che la natura fa da garante significa sostenere che l'azione di queste leggi, come tali aliene rispetto alle leggi della libertà<sup>292</sup>, può contribuire ad attuare gli scopi impliciti nella legge morale, qualora gli esseri umani non fossero all'altezza del loro dovere: il garante non esime il garantito dai suoi impegni, ma, in caso di inadempienza, interviene con i suoi mezzi, senza bisogno di interpellarlo o di ottenerne la collaborazione<sup>293</sup>.

Se gli articoli preliminari e definitivi rispondevano alla questione: «che cosa l'uomo deve fare?»; il primo supplemento, sempre rispetto al ramo giuridico della morale, risponde alla domanda: «che cosa possiamo sperare?». Se alla prima domanda la facoltà competente è la ragion pratica, nella seconda lo è il Giudizio, di tipo riflettente, nella sua specie teleologica<sup>294</sup>. Secondo Kant, l'azione della natura come “spinta” degli esseri umani verso la concordia, può ricevere diversi nomi: *a) destino*, se la mano che ci spinge ci appare come una forza aliena soggetta a leggi sconosciute; *b) provvidenza*, se intesa come opera di una causa sapiente volta allo scopo finale dell'umanità; *c) natura*, se vogliamo rimanere entro i limiti della ragione umana, per i quali non è lecito parlare di cause che trascendono quanto conosciamo tramite l'esperienza<sup>295</sup>:

<sup>288</sup> Cfr. I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., nota 25, p. 214.

<sup>289</sup> *Ivi*, p. 214.

<sup>290</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 306.

<sup>291</sup> Lucrezio, *De rerum natura*, Liber V, v. 234: «quando omnibus omnia large / tellus ipsa parit naturaque daedala rerum», («giacché la terra stessa e la natura artefice della realtà genera abbondantemente tutto a tutti»). Cfr. anche I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., nota 21, p. 169.

<sup>292</sup> La natura celebrata nel poema lucreziano (Cfr. nota precedente) era, secondo le tesi della filosofia di Epicuro, indifferente agli esseri umani e aliena da ogni genere di provvidenza.

<sup>293</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., pp. 214-5.

<sup>294</sup> *Ivi*, p. 215. Cfr. anche I. KANT, *Critica della ragion pura*, Prefazione all'edizione del 1787.

<sup>295</sup> *Ibidem*. Cfr. anche nota 27.

Essa è denominata *destino* in quanto si afferma come necessità di una causa efficiente, che opera secondo leggi sue proprie a noi ignote; ma, considerata nella sua finalità nel corso del mondo, la chiamiamo *Provvidenza*, in quanto si rivela come profonda sapienza di una causa più alta rivolta al fine ultimo oggettivo della specie umana e predeterminante questo corso del mondo. La qual Provvidenza noi propriamente non *riconosciamo* nella costituzione della natura e neppure possiamo *dedurla* da questa<sup>296</sup>.

Indipendentemente dal suo nome, una simile azione è di natura teleologica: questa operazione, compiuta dal giudizio riflettente, è solo una supposizione e non ha valore oggettivo, da un punto di vista teoretico<sup>297</sup>. Pur parlando degli organismi naturali come se fossero l'esito di un disegno, non disponiamo degli strumenti per affermare che abbiano alle spalle un architetto, né quale possa essere il suo eventuale scopo<sup>298</sup>. Kant, invece, parlando in chiave pratica, riprende alcuni argomenti sviluppati già alcuni anni prima (1793) nella terza parte del *Detto comune*:

Esistono nella natura dell'uomo disposizioni per le quali si può presumere che la specie progredisca sempre verso il meglio e che il male dell'età presente e passata si risolverà nel bene dell'età futura? [...] Io potrò pertanto assumere come principio che, come la specie umana è in continuo progresso nel campo della cultura, che è il fine naturale dell'umanità, così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale della sua esistenza, e che questo progresso può essere a volte *interrotto*, ma non mai *arrestato*. Io non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: chi lo nega deve darne la prova. Infatti io mi fido su di un dovere che è innato in me come in ogni membro della serie delle generazioni – alla quale io (come uomo in generale) appartengo, senza tuttavia essere, per ciò che riguarda le qualità morali da esigersi da me, così buono come dovrei e quindi potrei essere –<sup>299</sup>.

Abbiamo un progetto, quello della ragione, che, per il solo fatto di essere imposto come una legge della libertà, deve essere anche realizzabile<sup>300</sup>. Quando gli esseri umani non sono all'altezza del dovere, subentra la natura come garante. L'intervento della natura non serve a costringere *moralmente* gli esseri umani: il dovere è tale solo se e quando dipende dall'autonomia della ragion pratica e non dalla necessità naturale<sup>301</sup>. Il fine di sottoporre il mondo al diritto viene piuttosto attuato con mezzi extra-morali, attraverso il gioco dell'animalità degli esseri umani e della loro propensione alla violenza bellica<sup>302</sup>:

Ora si pone la questione relativa a ciò che è l'essenziale ai fini della pace perpetua: si tratta di sapere quel che la natura fa per attuare lo scopo che la ragione eleva a dovere dell'uomo e quindi per favorire la sua *intenzione morale*. E quale garanzia la natura presta per assicurare che ciò che l'uomo *dovrebbe* fare secondo la legge della libertà e che non fa, egli lo farà costretto dalla natura, senza che per altro sia compromessa questa libertà morale, e ciò nel triplice rapporto del diritto *pubblico*, cioè del diritto interno dello Stato, del diritto *internazionale* e del diritto *cosmopolitico*. Quando io dico che la natura *vuole* che questa o quella cosa avvenga, non voglio dire che essa imponga a noi un dovere di attuarla (ciò può solo fare la ragion pratica sottratta a qualsiasi coazione), ma significa che essa la fa, sia che noi lo vogliamo, sia che non lo vogliamo (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)<sup>303</sup>.

<sup>296</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 306-7.

<sup>297</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 216.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 274 e sgg.

<sup>300</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 216.

<sup>301</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>302</sup> *Ibidem*.

<sup>303</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 311. Questo detto di Seneca era già stato citato da Kant nella chiusa del saggio *Sul detto commune ecc.* (I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 281). Cfr. anche *ivi*, nota 2, p. 311.



Le indicazioni offerte dalla natura non esonerano gli esseri umani dall'obbligazione nei confronti della legge morale, ma mostrano soltanto che il progetto della pace perpetua può essere realizzato o per via morale o per via naturale<sup>304</sup>. Tuttavia questi due percorsi non sono equivalenti: chi non si convince a mettere in atto il diritto per ragioni morali, dovrà pagare un tributo di sangue che lo spazzerà via dalla storia o lo costringerà a cambiare idea<sup>305</sup>.

All'inizio del *primo supplemento*, Kant spiega in una lunga nota che cosa sia la provvidenza tramite una tassonomia che in questa sede non tratteremo. Invito, quindi, a percorrere questo discorso di chiarimento nelle pagine ad essa dedicate da M.C. Pievatolo a Kant in *Sette scritti politici liberi*<sup>306</sup>.

Il *secondo supplemento*, aggiunto nella seconda edizione della *Pace perpetua* (1796), approfondisce il tema dell'uso pubblico della ragione in una prospettiva non più solo culturale, ma esplicitamente politica e accademica<sup>307</sup>:

«Le massime dei filosofi circa le condizioni che rendono possibile la pace pubblica devono essere prese in considerazione dagli Stati armati per la guerra»<sup>308</sup>.

In tale articolo si pone quindi la *libertas philosophandi* quale punto di partenza, ma anche di arrivo, della concezione etico-liberale della vita, del pensiero, della storia<sup>309</sup>. Per esse la voce del filosofo – se si tratta di un filosofo vero, ossia dell'uomo mosso da un'irresistibile passione di comprendere la realtà nella sua verità – deve avere la primazia, almeno morale, sulla volontà di potenza, che costituisce la forma della ragion di Stato di uno Stato<sup>310</sup>. Kant, che nel 1794 aveva conosciuto il morso della censura, usa la stampa – il *medium* più potente della sua epoca – per presentare un articolo segreto a parole, nell'ideale trattato internazionale oggetto della *Pace perpetua*, ma di fatto estremamente pubblico<sup>311</sup>. Per questo la voce dell'uomo che cerca la verità non può venire né cancellata né limitata: essa ha qualcosa di prezioso da dire ai potenti, che hanno tutto da guadagnare da una cultura libera e liberale di critica obbedienza all'autorità dello Stato, non asservita ad alcuna propaganda – nel senso del gerundivo «da propagarsi» – che non sia quella del pensiero<sup>312</sup>. Il riconoscimento della libertà di parola non è una concessione derivata dall'accordo fra gli Stati, ma un dovere che discende dalla ragione universale: non ci può essere ragione, senza libertà<sup>313</sup>. Il gioco di Kant, con questo articolo segreto niente affatto tale, è un'espedito per rivendicare la sua libertà di parola

---

<sup>304</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 219.

<sup>305</sup> *Ivi*, pp. 219-20.

<sup>306</sup> *Ivi*, pp. 216-7.

<sup>307</sup> *Ivi*, p. 220.

<sup>308</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 315.

<sup>309</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., pp. 33-4.

<sup>310</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>311</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 220.

<sup>312</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 34.

<sup>313</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 220.

dando ironicamente l'impressione di chiederla soltanto: la libertà della parola non è un diritto fra gli altri, ma è la linea di demarcazione fra la forza e il diritto<sup>314</sup>.

Kant, però, non coltiva alcuna illusione sul fatto che i politici si facciano filosofi, né lo auspica, come non si augura che i filosofi si facciano politici:

Non c'è da attendersi che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, e neppure da desiderarlo, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione<sup>315</sup>.

Allora perché è così importante ascoltare la parola dei filosofi (che, oltretutto, è facoltà “inferiore” e non professionalizzante, come ad esempio giuristi e teologi, che hanno dalla loro parte la spada della forza e la bilancia del diritto, oppure il potere del dogma religioso)? Antiplatonicamente, Kant vede la garanzia dell'indipendenza del giudizio dei filosofi – e dunque della loro autorevolezza – nella loro distanza dal potere<sup>316</sup>, in quanto il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione<sup>317</sup>. Pur condividendo con Platone l'ideale di una città sottomessa alla legge della ragione, Kant tiene la filosofia separata dal potere, lasciando così alla politica quel conflitto fra la sapienza e la prudenza che nella *Repubblica* platonica è interno alla filosofia stessa<sup>318</sup>.

Ma può, allora, un sovrano perseguire un fine così alto – l'istituzione di una comunità giuridica universale – senza venir meno alle regole della prudenza politica che gl'impongono di non tener conto in determinate circostanze dei precetti morali?<sup>319</sup> Per rispondere a questa domanda Kant propone nuovamente la disputa mai risolta fra la politica e il suo rapporto con la morale, dedicandovi le due *appendici*, molto importanti, al trattato della *Pace perpetua*, intitolandole rispettivamente, «*Sulla discordanza tra morale e politica in ordine alla pace perpetua*» e «*Dell'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico*»<sup>320</sup>. Il punto di partenza, saldamente acquisito dalla riflessione kantiana, è che la morale si identifica con la legge incondizionatamente imperativa secondo la quale dobbiamo agire; una dottrina pratica *autonoma*, ben distinta da

---

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 316. La prima parte è un'evidente parafrasi di Platone, *Repubblica*, 499b-c: «In vista di tutto questo» io dissi, «e pur prevedendo fin d'allora queste temibili difficoltà, tuttavia, costretti dalla verità stessa, abbiamo affermato che né la città, né la costituzione, e neppure un uomo raggiungeranno mai la loro perfezione, prima che quei pochi filosofi, che ora sono definiti non malvagi ma inutile, siano investiti, per una fortuita necessità, della cura della città, che lo vogliano o no, e prima che la città stessa si sottometta loro; oppure prima che per una qualche ispirazione divina sorga nei figli di quelli che oggi detengono il potere o il regno, o in loro stessi, un vero amore per la vera filosofia. Dire che è impossibile che si realizzi una di queste due possibilità o entrambe, io affermo esser privo di ogni razionale giustificazione. Se così fosse, saremmo giustamente derisi, perché non faremmo che parlare di pii desideri».

<sup>316</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 221.

<sup>317</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 34.

<sup>318</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., pp. 221-2.

<sup>319</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), op. cit., p. 23.

<sup>320</sup> *Ibidem*. Qui Kant riprende il tema del saggio precedente (1793) *Sul detto comune ecc.*, dove il problema era posto come contrasto fra la teoria e la prassi, sulla base della massima secondo la quale non è detto che ciò che è bene in teoria sia bene in pratica e viceversa: *Cfr.* I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 237-281.

una dottrina della prudenza protesa soltanto a definire i mezzi più adeguati a perseguire scopi individuati in base al calcolo dell'utilità<sup>321</sup>:

La morale è già di per se stessa una pratica in senso oggettivo, come insieme di leggi che comandano incondizionatamente e secondo le quali noi *dobbiamo* agire, ed è un'evidente assurdità, dopo che si è riconosciuto a questo concetto del dovere l'autorità che gli spetta, voler affermare che però non lo si *può* attuare. Se ciò fosse, il concetto del dovere cadrebbe da sé fuori della morale [...]<sup>322</sup>.

Una volta intesa la morale come l'insieme delle leggi incondizionatamente imperative sarebbe semplicemente assurdo, secondo Kant, affermare subito dopo che si può non attuarla<sup>323</sup>. Una simile affermazione la può fare soltanto colui che scambi la morale, fatta di imperativi categorici, con una dottrina della prudenza, ovvero con un insieme di imperativi ipotetici che si limitano a suggerire i mezzi più adatti a conseguire i propri scopi calcolati in base all'utilità, il che è proprio della morale utilitaristica, che Kant rifiuta, sottesa, inutile aggiungere, a tutte le teorie dello Stato riconducibili in maggiore o minore misura alla massima machiavellica del fine che giustifica i mezzi<sup>324</sup>:

La politica dice: «Siate prudenti come serpenti»; la morale aggiunge (come condizione limitativa) «e semplici come colombe»<sup>325</sup>.

La prudenza è l'arte di muoversi efficacemente nel mondo, secondo una conoscenza empirica degli esseri umani come creature naturali; la sapienza riguarda invece quanto è imposto dalle leggi della ragion pratica, indipendentemente dal mondo<sup>326</sup>. L'esortazione evangelica agli apostoli – essere prudenti come serpenti e semplici come colombe – presuppone che sia possibile essere a un tempo serpenti e colombe, cioè prudenti e sapienti, politici e morali<sup>327</sup>. Essere soltanto colombe è, almeno concettualmente, facile: l'onestà, dice Kant, rimane certamente migliore di ogni politica, ma non è quasi mai la politica migliore<sup>328</sup>.

Per quanto la massima: «L'onestà è la migliore politica» implichi una teoria, che la pratica purtroppo assai spesso smentisce, tuttavia la massima parimenti teoretica: «L'onestà è migliore di ogni politica» è al di sopra di ogni obiezione, è anzi la condizione indispensabile della politica<sup>329</sup>.

Chi è soltanto prudente obietta che per mettere in atto il diritto istituendo una costituzione legale non è sufficiente che lo desiderino tutti – gli esseri umani, gli Stati – distributivamente, presi uno per uno, ma occorre che lo vogliamo, collettivamente, tutti assieme<sup>330</sup>. L'unico modo per unificare le volontà sarà l'uso della forza:

---

<sup>321</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., pp. 38-9.

<sup>322</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 317.

<sup>323</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), op. cit., p. 24.

<sup>324</sup> *Ibidem*.

<sup>325</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 317. Kant cita dal Vangelo secondo Matteo, X, 16: «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe».

<sup>326</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 222.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 317.

<sup>330</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 222.

E siccome al di sopra di questa diversità dei singoli voleri deve prodursi anche una causa unificatrice dei medesimi perché si costituisca un volere comune che nessuno dei singoli può produrre, così nell'attuazione pratica di tale idea non si può far calcolo su altro inizio dello Stato giuridico tranne che su quello derivante dalla *forza*; e sulla coazione si fonda in seguito il diritto pubblico<sup>331</sup>.

Questi sono gli argomenti del politico realista, detto da Kant «moralista politico», per il quale gli ideali della legge morale sono certo affascinanti, ma sono condannati al fallimento, a meno di non ricorrere alla forza e all'inganno<sup>332</sup>. Il riferimento di fondo del discorso kantiano è il problema che si produce storicamente con il processo di formazione e consolidamento degli stati nazionali: il loro imporsi indipendentemente da qualsivoglia limitazione o condizione restrittiva; la separazione della politica dal vincolo etico e il conseguente conflitto tra politica e morale, da cui la teorizzazione di una ragione dello Stato diversa dalla ragione degli individui. Lo Stato, e per esso l'uomo politico, diventa in tal modo libero di perseguire i propri scopi senza essere obbligato a tenere conto dei precetti morali, cui è invece tenuto l'individuo nei rapporti con gli altri individui<sup>333</sup>. Al moralista politico è preferibile il «moralista dispotizzante» che, pur essendo dotato di sapienza, manca di prudenza: il secondo potrà imparare dall'esperienza, mentre il primo, reso cieco dal suo stesso realismo, ben difficilmente si metterà in condizione di cambiare idea<sup>334</sup>.

Io mi posso immaginare un *politico morale*, ossia uno che intende i principi dell'arte politica in modo che essi possano coesistere con la morale, ma non posso rappresentarmi un *moralista politico* che si foggia una morale secondo gli interessi dell'uomo di Stato<sup>335</sup>.

Il politico morale interpreta i principi della prudenza politica in modo ch'essi possano coesistere con la morale<sup>336</sup>. Il politico morale rappresenta per Kant l'ideale del buon politico, il quale è colui che, pur rendendosi conto delle difficoltà di attuare *hic et nunc* lo scopo finale dell'unione universale degli Stati attraverso la costituzione di una comunità giuridica, opera sempre in modo da non renderla impossibile, anzi da avvicinarsi ad essa gradualmente<sup>337</sup>. Il politico morale mette al primo posto la legge morale – cioè il rispetto dei diritti degli esseri umani – e solo in un secondo momento si interroga sul modo più prudente di attuare i propri scopi<sup>338</sup>. Il fine, per lui, *non* giustifica mai i mezzi anche quando si propone la pace perpetua, che si desidera non meramente come bene fisico, ma anche come situazione risultante dal riconoscimento del dovere<sup>339</sup>. Lo scopo del politico morale non è la pace come mera assenza di guerra, che si potrebbe avere, ma solo provvisoriamente, con una politica imperialista, bensì la pace perpetua in quanto garantita dal diritto pubblico, che deve

<sup>331</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 318.

<sup>332</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 223.

<sup>333</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., nota 21, p. 39.

<sup>334</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 223. Cfr. anche nota 40, p. 223.

<sup>335</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 319.

<sup>336</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), op. cit., p. 24.

<sup>337</sup> *Ibidem*.

<sup>338</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 224.

<sup>339</sup> *Ibidem*.

essere istituito consensualmente sia sul piano interindividuale sia sul piano interstatale<sup>340</sup>. Una simile pace, che è identica al regno del diritto, può essere realizzata solo in quanto il diritto viene rispettato: mettere in atto il diritto trasgredendo il diritto è tanto contraddittorio quanto perseguire la pace con la guerra<sup>341</sup>.

Che il problema dei rapporti fra morale e politica emerga nella trattazione dedicata alla pace perpetua non è un caso: la morale politica, ovvero la morale guidata dai principi della ragion di Stato, ha sempre trovato il terreno più propizio per la sua estrinsecazione nella sfera dei rapporti internazionali, e di fatto costituisce parte integrante dell'arte diplomatica, cui appartengono le massime, eseguite da Kant, come *a)* «Fac et excusa», *b)* «Si fecisti nega» e *c)* «Divide et impera»<sup>342</sup>:

Può sempre avvenire che i moralisti politici, che esercitano il dispotismo, per errori di applicazione offendano in vario modo la prudenza politica [...], ma l'esperienza di questi loro errori contrari alla natura li deve a poco a poco ricondurre su una via migliore. Al contrario i politici moralizzanti, mascherando principi politici contrari al diritto col pretesto di una natura umana incapace di fare il bene secondo l'idea prescritta dalla ragione, *rendono impossibile*, per quanto sta in loro, ogni progresso verso il meglio e perpetuano la violazione del diritto. [...] questi cosiddetti uomini di Stato ricorrono ad *artifici pratici* e mirano solo a esaltare il potere dominante (per non perdere il loro privato vantaggio), sacrificando il popolo e, se fosse possibile, il mondo intero<sup>343</sup>.

E più avanti:

Le massime di cui si serve [il moralista politico] a tale scopo (anche se non le proclama apertamente) si riducono presso a poco alle seguenti: 1. – *Fac et excusa*. Cogli l'occasione favorevole per una presa arbitraria di possesso. 2. – *Si fecisti, nega*. Del male che tu stesso hai fatto, nega che tu sia la colpa, ma afferma che la colpa è dello spirito di resistenza dei sudditi o anche [...] è della natura dell'uomo. 3. – *Divide et impera*. [...] La provocazione di discordie tra loro [Stati stranieri] è un mezzo quasi sicuro di sottoporli a te uno dopo l'altro col pretesto dell'assistenza del più debole. [...] Rimane loro sempre l'*onore politico* su cui possono fare sicuro assegnamento, cioè l'aumento della propria potenza qualunque sia la via seguita per conseguirlo. [...] Ma poiché ognuno, colla buona opinione che ha di se stesso, presuppone in tutti gli altri la cattiva intenzione, così tutti formulano reciprocamente gli uni sugli altri questo giudizio: che tutti nella realtà *di fatto* valgono ben poco<sup>344</sup>.

Il moralista politico può avere successo, se è fortunato, in relazione a qualche scopo materiale particolare, ma non sarà mai capace di costruire un mondo migliore, mutando le leggi che lo governano: potrà imporre qualche temporanea pace imperiale, ma non realizzerà mai la pace perpetua, se non nella sua accezione cimiteriale<sup>345</sup>. Kant paragona il suo comportamento a quello di chi mette la carrozza – i suoi fini particolari – davanti ai cavalli – l'ordine da costruire nel mondo – e si condanna così all'immobilità<sup>346</sup>:

Il moralista politico incomincia là dove il politico moralista giustamente finisce, e che egli, in quanto subordina i principi allo scopo (ossia mette il carro davanti ai buoi), manda a vuoto il suo proposito di conciliare la politica con la morale. [...] Opera in modo che tu possa volere che la tua massima debba diven-

---

<sup>340</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), op. cit., pp. 24-5.

<sup>343</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 320-1.

<sup>344</sup> *Ivi*, pp. 322-3.

<sup>345</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 225.

<sup>346</sup> *Ibidem*.

tare una legge universale (qualunque sia lo scopo che tu ti proponi). Senza alcun dubbio questo principio deve avere la precedenza<sup>347</sup>.

Kant conclude la prima appendice con queste parole a proposito del diritto, dopo aver a lungo discusso sulle due figure della morale e della politica:

Il diritto degli uomini dev'essere tenuto come cosa sacra, anche se ciò possa costare grossi sacrifici al potere dominante. [...] Ogni politica deve piegare le ginocchia davanti alla morale e solo così sperare che essa pervenga, sia pure lentamente, a un grado in cui potrà brillare di durevole splendore<sup>348</sup>.

Kant non si limita a enunciare massime che i seguaci degli «illuminati principi della ragion di Stato» considereranno certamente ingenui, ma espone nella seconda *appendice* lo strumento istituzionale con cui i sovrani possono venire costretti ad osservarle<sup>349</sup>. Questo strumento è la «forma della pubblicità», vale a dire l'insieme delle istituzioni che obbligano i governanti a dar pubblico conto delle loro decisioni e rendono impossibile la pratica degli *arcana imperii*, caratteristica degli Stati dispotici e delle monarchie assolute<sup>350</sup>. Kant fonda questa esigenza sul principio che egli chiama formula trascendentale del diritto pubblico: trascendentale, nella filosofia kantiana, designa ciò che struttura l'esperienza, pur non derivando da essa. È però una sua forma necessaria: se venisse meno, l'esperienza sarebbe per noi solo una molteplicità senza senso<sup>351</sup>. Ciò vale anche per il diritto pubblico, dal quale possiamo astrarre – strappar via – le molteplici norme positive che regolano i rapporti interpersonali e interstatali così come studiate dai giuristi<sup>352</sup>. Kant non si propone di capire che cosa è giusto sulla base di sondaggi fra questa o quella particolare opinione pubblica: afferma, piuttosto, che se i progetti politici non fossero trasparenti – aperti alla conoscenza e al giudizio di ognuno – non sarebbe neppure possibile parlare di giustizia<sup>353</sup>. Pubblicità, in questo senso, non significa propaganda politica o economica, bensì esposizione alla – virtuale – razionalità di tutti<sup>354</sup>. Mancando in Kant una fondazione autonoma della politica, gli interessi o sono trattati come diritti, oppure sono considerati contrari al diritto: la qual cosa non esclude, però, la dinamica della trasformazione di interessi legittimi, vale a dire *pubblicamente sostenibili*, in diritti<sup>355</sup>.

La regola della pubblicità degli atti giuridici, della trasparenza, dell'azione di governo, contro la *segretezza*, consueta nella prassi di molti ministeri, segnatamente agli affari esteri, diventa in Kant formula trascendentale del diritto pubblico<sup>356</sup>:

«Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è conciliabile con la pubblicità, sono ingiuste». Questo principio non deve considerarsi solo *etico* (pertinente alla dottrina della virtù), ma anche

<sup>347</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 324.

<sup>348</sup> *Ivi*, p. 329.

<sup>349</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), op. cit., p. 26.

<sup>350</sup> *Ibidem*.

<sup>351</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 226.

<sup>352</sup> *Ibidem*.

<sup>353</sup> *Ibidem*.

<sup>354</sup> *Ibidem*.

<sup>355</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 40.

<sup>356</sup> *Ivi*, p. 41.

giuridico (concernente il diritto degli uomini). [...] Questo principio è d'altronde semplicemente *negativo*, cioè serve solo a far conoscere ciò che *non è giusto* verso altri<sup>357</sup>.

Ciò significa che solo la pubblicità è sicura garanzia della moralità dell'azione, giacché la pubblica dichiarazione di un'azione ingiusta la rende per ciò stesso impraticabile<sup>358</sup>. Kant sviluppa il principio della pubblicità in due formule trascendentali, la prima delle quali, esposta sopra, è negativa e serve esclusivamente per stabilire che cosa non è giusto: le azioni oggetto di questa formula, essendo riferite ai diritti altrui, sono di natura politica e si occupano dunque dell'applicazione del diritto e non delle mere intenzioni, oggetto esclusivo dell'etica<sup>359</sup>.

Kant, dopo aver presentato esempi concernenti sia il diritto pubblico interno,

«L'insurrezione è un mezzo legittimo a cui può ricorrere un popolo per abbattere il potere oppressivo del così detto *tiranno* (*non titulo, sed exercitio talis*)?». I diritti del popolo sono violati e non si commette ingiustizia verso il tiranno nel detronizzarlo: su ciò nessun dubbio. Non è però meno vero che è estremamente ingiusto da parte dei sudditi far valere in questo modo il loro diritto<sup>360</sup>.

sia il diritto internazionale,

[...] Deve in ogni caso essere il patto di un'associazione *permanente e libera*, come quello sopraddetto della federazione di diversi Stati<sup>361</sup>.

Sceglie di passare sotto silenzio il diritto cosmopolitico,

[...] Poiché per la sua analogia col diritto internazionale, è facile indicarne e valutarne le massime<sup>362</sup>.

Tuttavia, nel diritto cosmopolitico Kant vede l'unica possibilità di risolvere il conflitto morale/politico, ancora attivo nel diritto internazionale, ricercando le condizioni dell'accordo fra pubblicità e diritto delle genti nell'unione federativa la più ampia possibile fra tutti gli Stati<sup>363</sup>:

La condizione della possibilità di un diritto internazionale è che esista anzitutto uno *stato giuridico*. Senza questo infatti non si dà diritto pubblico, ma tutto il diritto che fuori di esso può concepirsi (nello stato di natura) è semplicemente diritto privato. Ora noi abbiamo veduto sopra che una federazione di Stati, avendo solo di mira la rimozione della guerra, è il solo stato giuridico che sia compatibile con la loro libertà. Pertanto l'accordo della politica con la morale è solo possibile in una unione federativa<sup>364</sup>.

Kant pone, verso la fine della seconda *appendice*, anche una seconda formula trascendentale del diritto pubblico, che suona così:

«Tutte le massime, che *hanno bisogno* della pubblicità (per non venir meno al loro scopo), concordano insieme con la politica e col diritto»<sup>365</sup>.

<sup>357</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 330.

<sup>358</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Nicolao Merker), op. cit., p. 26.

<sup>359</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 226.

<sup>360</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 330-1.

<sup>361</sup> *Ivi*, p. 332.

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 333.

<sup>363</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., pp. 41-2.

<sup>364</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 334.

<sup>365</sup> *Ivi*, p. 335.

Riprendendo il discorso della prima formula, per avere la certezza che la nostra azione sia giusta non basta che nessuno reagisca una volta rivelate le nostre intenzioni. La formula negativa offre la *possibilità* di ribellarsi, ma non è in grado di prevedere se le persone lo faranno effettivamente<sup>366</sup>. In queste condizioni, per un moralista politico, una volta conquistato il potere, sarà sempre molto facile far mostra delle sue buone intenzioni – etiche – per giustificare paternalisticamente le sue violazioni del diritto<sup>367</sup>. Il diritto, però, deve prevalere sull'etica: per comprendere che cosa è sicuramente giusto occorre dunque una nuova formula, che mantenga libera la razionalità del giudizio pubblico dalla contaminazione della paura o della speranza<sup>368</sup>. Un progetto che può realizzarsi solo se tutti ne sono informati e lo condividono non può calpestare la libertà degli esseri umani, proprio perché, per avere successo, ha bisogno di mobilitare il consenso e la cooperazione di ciascuno<sup>369</sup>.

La politica può essere morale solo se accetta come sua componente indispensabile la libertà dell'uso pubblico della ragione. In poco più di dieci anni, nel pensiero di Kant, questa libertà è divenuta, da libertà culturale soltanto virtualmente politica, componente essenziale del diritto e della politica, in quanto dottrina applicata del diritto<sup>370</sup>. La pubblicità ha il potere di costringere la politica a piegarsi davanti ai principi della moralità; nonché di costringerla ad accordare le leggi positive con le esigenze di benessere e di felicità del popolo, intese come conseguenze della giustizia<sup>371</sup>.

Se è un dovere e se è anche una fondata speranza l'attuazione di uno stato di diritto pubblico, anche solo per la via di una progressiva, indefinita approssimazione, allora *la pace perpetua*, che prenderà il posto di quelli che fino ad ora sono stati falsamente denominati trattati di pace (propriamente, armistizi), non è un'idea vuota, bensì un compito che, assolto per gradi, si avvicina sempre più al suo adempimento<sup>372</sup>.

La *Pace perpetua* ha ancora un futuro.

---

<sup>366</sup> I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, op. cit., p. 229.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 230. *Cfr.* anche *ivi*, nota 51, p. 230.

<sup>370</sup> *Ibidem*.

<sup>371</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, op. cit., p. 42.

<sup>372</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 336.



## CAPITOLO II

### Norberto Bobbio. L'“illuminista pessimista”.

#### *I. Introduzione al pensiero di Bobbio: alcune parole chiave*

Norberto Bobbio nasce a Torino il 18 ottobre 1909 e studia al Ginnasio e poi al Liceo Massimo d'Azeglio. In questo liceo, tra il 1919 e il 1927, subisce l'influenza di autorevoli insegnanti antifascisti, come Umberto Cosmo, liberale neutralista, Arturo Segre, severo cultore di studi storici, Zino Zini, già deputato socialista e collaboratore di Gramsci<sup>1</sup>, Augusto Monti, il maestro divenuto discepolo del suo discepolo Piero Gobetti<sup>2</sup>, ma anche di compagni precocemente entrati nelle file della cospirazione come Leone Ginzburg, Massimo Mila, Gian Carlo Pajetta, Vittorio Foa, Franco Antonicelli: gli uni e gli altri contribuiranno a farlo uscire dal “filofascismo” familiare che lo stesso Bobbio ammette con vergogna:

La mia educazione politica non è avvenuta in famiglia, bensì a scuola. Nella sezione B insegnava Augusto Monti, in seguito autore di romanzi di ambiente piemontese, in parte autobiografici [...]. Allora era noto come amico di Piero Gobetti e assiduo collaboratore della rivista gobettiana «La Rivoluzione liberale». Ma furono importanti anche alcuni compagni. Primo fra tutti Leone Ginzburg. Era un uomo che sembrava venuto da un altro mondo. Era di origine russa. [...] Aveva un'intelligenza meravigliosa: gli *Scritti giovanili*, recentemente pubblicati, bastano a dimostrare la sua precocità. Era già allora un antifascista assoluto, mentre tra compagni non ricordo si facessero grandi discussioni politiche. È stata la frequentazione di Leone Ginzburg, e negli anni dell'Università di Vittorio Foa, che era nella sezione di Monti, anche lui intelligentissimo e antifascista da sempre, a farmi uscire, a poco a poco, dal filofascismo familiare<sup>3</sup>.

Nel 1931 si laurea in Giurisprudenza con una tesi in Filosofia del diritto, seguita da Gioele Solari e, nel 1933, si laurea in Filosofia con Annibale Pastore. L'anno successivo ottiene la libera docenza in Filosofia del diritto e ottiene l'incarico di insegnamento della suddetta materia all'Università di Camerino dal 1935 al 1938<sup>4</sup>. Passerà poi ad insegnare a Siena e a Padova, dove nel 1942 diventa professore ordinario. Nell'ottobre del 1942 aderisce al Partito d'azione clandestino, dopo aver partecipato alla formazione del movimento liberalsocialista, nato all'ombra della Scuola Normale Superiore di Pisa e fondato da Guido Calogero e Aldo Capitini<sup>5</sup>. Viene più volte arrestato nel 1935 e poi nel 1942-43. Al termine della guerra, collabora con varie riviste e cerca di entrare nella vita politica attiva. Torna dal 1948 ad insegnare a Torino, dove rimarrà fino al 1972, presso la facoltà di Giurisprudenza, terminando la sua carriera nella Facoltà di scienze politiche, tenendo l'ultima lezione nel maggio del 1979. Nel 1984 esce definitivamente dal mondo universitario. Dopo

---

<sup>1</sup> Cfr. *Tre maestri*, in *Italia civile*, Passigli Editori srl, Firenze, 1986, pp. 125-142; *Ritratto di Leone Ginzburg*, in *Maestri e compagni*, Passigli Editori srl, Firenze, 1984, pp. 179-80;

<sup>2</sup> Per approfondimenti cfr. nota 3 dell'*Introduzione a Bobbio* di P.P. Portinaro, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 26.

<sup>3</sup> N. BOBBIO, *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 12-3.

<sup>4</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, a cura di P. Polito, Einaudi, Torino, 2010, X.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

l'esperienza nel Partito d'azione, non ha aderito ad altri partiti. Nel mese di luglio del 1984, il presidente della repubblica Sandro Pertini lo ha nominato senatore a vita<sup>6</sup>.

L'opera di Norberto Bobbio si estende per circa tre quarti di secolo e può essere pertanto considerata uno specchio intellettuale particolarmente rappresentativo del Novecento<sup>7</sup>. La sua produzione intellettuale più significativa coincide però quasi esattamente con l'arco temporale che va dal 1943-1946 al 1989-1991, vale a dire tra le due transizioni che più hanno segnato in Europa il profilo del secondo Novecento, e che nel caso dell'Italia, praticamente coincidono con un ciclo politico che ha inizio con la progettazione del nuovo ordinamento democratico e repubblicano e si conclude con la consumazione dei suoi sclerotizzati equilibri e il tracollo di un sistema partitico<sup>8</sup>. Bobbio è stato al tempo stesso il massimo teorico del diritto e il massimo filosofo della politica del nostro paese nella seconda metà del Novecento: sicuramente quello che ha lasciato il segno più profondo nella cultura filosofico-giuridica e filosofico-politica e che più generazioni di studiosi, anche di formazione assai diversa, hanno considerato come un maestro<sup>9</sup>. La sua riflessione nasce dall'oggi e si confronta con l'oggi, è un continuo corpo a corpo con il presente alla luce della lezione dei classici<sup>10</sup>:

Sono figlio del secolo. Nato pochi anni prima della prima guerra mondiale, ne ho ancora alcuni ricordi nitidissimi [...]. È trascorso il secolo «breve», come è stato chiamato, ma segnato da eventi terribili: due guerre mondiali, la rivoluzione russa, comunismo, fascismo, nazismo, la comparsa per la prima volta nella storia dei regimi totalitari, Auschwitz e Hiroshima, decenni di equilibrio del terrore, e poi, dopo il crollo dell'impero sovietico e la fine della guerra fredda, una ininterrotta esplosione nelle più diverse parti del mondo di guerre nazionali, etniche, tribali, limitate territorialmente ma non meno atroci. Per finire, il fenomeno in parte nuovo del terrorismo internazionale, inafferrabile, indecifrabile, almeno per ora irresistibile.

Sono giunto alla fine non solo inorridito, ma senza essere in grado di dare una risposta sensata a tutte le domande che le vicende di cui sono stato testimone mi hanno continuamente proposto. L'unica cosa che credo di avere capito, ma non ci voleva molto, è che la storia, per tante ragioni che gli storici conoscono benissimo ma di cui non sempre tengono conto, è imprevedibile. Non c'è nulla di più istruttivo che confrontare le previsioni grandi e piccole che si leggono nelle opere di storici famosi, quando si allontanano dal semplice racconto dei nudi fatti, con quello che è realmente accaduto<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Per approfondire la biografia di Norberto Bobbio cfr. la prefazione di P. Polito in *Elementi di politica. Antologia*, op. cit. e P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 175-80. Per una lettura di più ampio respiro cfr. N. BOBBIO, *Autobiografia*, op. cit.; *Bibliografia di Norberto Bobbio 1934-1993*, a cura di C. Violi, Laterza, Roma-Bari, 1995, e il sito web allestito dal Centro Studi Piero Gobetti di Torino ([www.erasmo.it/bobbio](http://www.erasmo.it/bobbio)). Si veda anche M.G. LOSANO, *La bibliografia di Norberto Bobbio su internet*, in «Sociologia del diritto», XXVI, 1999, 2, pp. 157-167.

<sup>7</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 3.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> L. FERRAJOLI, *L'itinerario di Norberto Bobbio: dalla teoria generale del diritto alla teoria della democrazia*, in «Teoria politica», XX, 2004, n.3, p. 127.

<sup>10</sup> N. BOBBIO, *Il mestiere di vivere, di insegnare, di scrivere. Conversazione con Pitro Polito*, Passigli Editori srl, Firenze, 2014;

<sup>11</sup> N. BOBBIO, *De senectute e altri scritti autobiografici*, a cura di P. Polito, prefaz. di G. Zagrebelsky, Einaudi, Torino, 2006, pp. 46-7.

## ***1.1 Il dubitare sempre***

All'origine degli scritti di Bobbio sta sempre un'occasione "storica", vale a dire una questione, una domanda, un problema che la Storia pone all'attenzione della riflessione dell'uomo di studi<sup>12</sup>. Nella sua ricerca Bobbio si è sempre posto questa domanda, che rappresenta anche il dilemma della sua metafora preferita, il "labirinto": «C'è una via d'uscita?». Bobbio non ha mai nascosto il suo pessimismo di leopardiana memoria. Mentre l'ottimismo acquieta, il pessimismo inquieta, e solo chi è inquieto aguzza tutte le facoltà per mantenere la mente lucida, ha la consapevolezza e non solo l'istinto del pericolo, affronta le sfide non con l'astuzia ma rispondendo all'obbligo dell'intelligenza<sup>13</sup>:

A costo di adoperare una formula che può sembrare paradossale, io sono un illuminista pessimista. Sono, se si vuole, un illuminista che ha imparato la lezione di Hobbes e di de Maistre, di Machiavelli e di Marx. Mi pare, del resto, che l'atteggiamento pessimistico si addica di più di quello ottimistico all'uomo di ragione. L'ottimismo comporta pur sempre una certa dose di infatuazione, e l'uomo di ragione non dovrebbe essere infatuato<sup>14</sup>.

Dunque, c'è una via d'uscita? Bobbio non dà una risposta, suggerisce un metodo per evitare le vie bloccate e cercare le vie aperte: il metodo della discussione<sup>15</sup>.

Per noi che uscivamo dalla seconda guerra mondiale durata cinque anni il dialogo più che una vocazione è stata una necessità. Nella guerra l'altro è il nemico. Col nemico non si dialoga ma si combatte per vincerlo, vale a dire per non dargli più la possibilità di parlare. La prima condizione perché il dialogo sia possibile è il rispetto reciproco, che implica il dovere di comprendere lealmente quello che l'altro dice, e anche se non lo si condivide, si cerca di confutarlo senza animosità, adducendo argomenti pro e contro. Se il dialogo si interrompe perché non conduce ad un accordo, non c'è niente di male. Lo si può riprendere un'altra volta. Il dialogo è sempre un discorso di pace e non di guerra. [...] Il dialogo può cominciare soltanto quando lo scontro è finito, lo scontro comincia quando il dialogo non è più possibile<sup>16</sup>.

Norberto Bobbio, a sentir parlare tutti i suoi più illustri amici e colleghi, nonché allievi, si sforzava costantemente di mettere a proprio agio il suo interlocutore senza mai mettere in soggezione nessuno, soprattutto se giovane, approfittando della sua intelligenza superiore: troppo profonda era la convinzione che dappertutto, anche nella melma delle idee più confuse, anche lì, si potesse sempre setacciare una pagliuzza d'oro, e in ogni caso era troppo vivo in lui il rispetto dell'altrui dignità perché gli capitasse di schiacciarlo sotto il peso di un sapere baldanzoso, tronfio, sempre sicuro di sé<sup>17</sup>:

Ho imparato a rispettare le idee altrui, ad arrestarmi davanti al segreto di ogni coscienza, a capire prima di discutere, a discutere prima di condannare. [...] Poiché sono in vena di confessioni ne faccio ancora una, forse superflua: detesto i fanatici con tutta l'anima<sup>18</sup>.

Un'avversione, questa, che muoveva da una consapevolezza radicata, dalla convinzione cioè che nel mondo degli studi non esistono scelte definitive perché il dubbio è sempre lì, pronto a revocar-

<sup>12</sup> N. BOBBIO, *Il mestiere di vivere, di insegnare, di scrivere. Conversazione con Pitro Polito*, op. cit., p. 8.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>14</sup> N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 2005, p. 169.

<sup>15</sup> N. BOBBIO, *Il mestiere di vivere, di insegnare, di scrivere. Conversazione con Pitro Polito*, op. cit., pp. 12-3.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 21-2.

<sup>17</sup> G. PECORA, *Per Norberto Bobbio*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2004, p. 41.

<sup>18</sup> N. BOBBIO, *Italia civile*, Passigli Editori srl, Firenze, 1986, pp. 11-2.

le<sup>19</sup>. Il dubbio: l'intero magistero di Bobbio ne fu costellato; fu disseminato di interrogativi inquietanti che egli pose a se stesso e agli altri<sup>20</sup>. Il campione dell'antifanatismo è Erasmo da Rotterdam che Bobbio presenta come il "modello ideale del saggio"<sup>21</sup>: Bobbio non sopportava i troppo sicuri di sé, mai o poco sfiorati da dubbi, tanto da essere apodittici, talvolta arroganti. La virtù che più apprezzava negli uomini di studio (riteneva fosse il loro principale dovere) è la ritenutezza, che significa equanimità (non equidistanza) nei giudizi sulle persone e le cose<sup>22</sup>.

Bobbio appartiene, quindi, alla generazione che, formatasi nell'epoca dello scatenamento degli odi politici e della guerra civile delle ideologie, vede una via d'uscita dalla crisi della civiltà nella ricomposizione di quelle fratture e ritiene che il lavoro che ora tocca agli intellettuali svolgere sia promuovere il dialogo tra le concezioni del mondo, smascherando le imposture dei falsi profeti e neutralizzando il dogmatismo degli ideologi<sup>23</sup>. Il suo è il lavoro del *critico*, che si avvale dell'arte delle distinzioni per smascherare le sintesi fittizie, ma anche il lavoro del *tessitore*, che dipana i fili per disporli sull'ordito di composizioni possibili: filosofie vecchie e nuove possono dare, se adoperate criticamente, il loro contributo a questo programma d'integrazione<sup>24</sup>. Dentro questo orizzonte temporale che abbiamo sopra delineato possiamo quindi collocare due "profili" di Norberto Bobbio. Il Bobbio anteriore alla nascita della Repubblica è un giovane intellettuale accademico, che si segnala per il rigore della ricerca e per l'apertura degli orizzonti<sup>25</sup>. L'esordio del suo percorso scientifico era stato segnato da una duplicità di interessi, mai venuta meno: fin dalla sua prima monografia, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica* (1934), aveva tentato una sintesi tra le due direttrici della sua formazione, quella che lo aveva portato alla laurea in Giurisprudenza con Gioele Solari e quella che lo aveva condotto a discutere con Annibale Pastore una tesi sulla filosofia di Husserl<sup>26</sup>.

## ***I.2 De senectute***

Il Bobbio posteriore al 1990 è prevalentemente l'autore che ormai guarda all'indietro e traccia un bilancio, è il Bobbio del ripiegamento autobiografico, ed è soprattutto l'autore che si sente (e che è) un "sopravvissuto" che stenta a comprendere il mondo e che da questo non è più compreso<sup>27</sup>:

---

<sup>19</sup> G. PECORA, *Per Norberto Bobbio*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2004, p. 11.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> N. BOBBIO, *Il mestiere di vivere, di insegnare, di scrivere. Conversazione con Pitro Polito*, op. cit., p. 15. Cfr. anche R. DAHRENDORF, *Erasmiani. Gli intellettuali alla prova del totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 87-8.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 15-6.

<sup>23</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 6.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>26</sup> *Ibidem*. Cfr. anche nota 5, p. 7.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Cfr. anche nota 7, p. 7.

Ad accrescere l'emarginazione del vecchio concorre anche un fenomeno che è di tutti i tempi: l'invecchiamento culturale, che accompagna sia quello biologico sia quello sociale. Il vecchio, come ha osservato Jean Améry, nel libro *Rivolta e rassegnazione. Sull'invecchiare*, tende a restare fedele al sistema di principi o valori appresi e interiorizzati nell'età che sta fra la giovinezza e la maturità, o anche soltanto alle sue abitudini, che, una volta formate, è penoso cambiare<sup>28</sup>.

E più avanti nel testo scrive:

La vecchiaia è anche l'età dei bilanci. E i bilanci sono sempre un po' melanconici, intesa la malinconia come la coscienza dell'incompiuto, dell'imperfetto, della sproporzione tra i buoni propositi e le azioni compiute. Sei arrivato al termine della vita e hai l'impressione, per quel che riguarda la conoscenza del bene e del male, di essere rimasto al punto di partenza. Tutti i grandi interrogativi sono rimasti senza risposta. Dopo aver cercato di dare un senso alla vita, ti accorgi che non ha senso porsi il problema del senso, e che la vita deve essere accettata e vissuta nella sua immediatezza come fa la stragrande maggioranza degli uomini. Ma ci voleva tanto per giungere a questa conclusione!

Nella vecchiaia si affollano le ombre del passato, tanto più invadenti quanto più lontane nel tempo. È incredibile quante immagini tornano che sembravano scomparse per sempre. Tu sei il loro inconsapevole custode. Sei il responsabile della loro sopravvivenza. Nel momento stesso in cui appaiono fugacemente nella tua memoria, rivivono, se pure per un attimo. Se lo lasci svanire quel volto che improvvisamente ti è apparso, è morto per sempre<sup>29</sup>.

### ***1.3 Tolleranza***

Un senso molto forte che appare, come abbiamo visto, costantemente nel pensiero e negli scritti di Bobbio è questa tolleranza del e nel dialogo, una tolleranza che si fa speranza degli "uomini di ragione". Alla domanda di un intervistatore che una volta gli aveva chiesto: «In che cosa spera, professore?», ha risposto: «Non ho nessuna speranza. In quanto laico, vivo in un mondo in cui è sconosciuta la dimensione della speranza»<sup>30</sup>. Ma, subito dopo, Bobbio precisa:

[...] La speranza è una virtù teologica. Quando Kant afferma che uno dei tre grandi problemi della filosofia è «che cosa debbo sperare», si riferisce con questa domanda al problema religioso. Le virtù del laico sono altre: il rigore critico, il dubbio metodico, la moderazione, il non prevaricare, la tolleranza, il rispetto delle idee altrui, virtù mondane e civili<sup>31</sup>.

In Bobbio, come si vede, la tolleranza fu ben altro che un abito mentale: era una condizione dello spirito che informava di sé l'intera persona, l'uomo non meno dello studioso<sup>32</sup>. Ecco un passo importante in uno dei suoi saggi raccolti in *Elogio della mitezza*:

Il nucleo dell'idea di tolleranza è il riconoscimento dell'egual diritto a convivere che viene riconosciuto a dottrine opposte, e quindi del diritto all'errore, per lo meno all'errore in buona fede. L'esigenza della tolleranza nasce nel momento in cui si prende coscienza dell'irriducibilità delle opinioni e della necessità di trovare un *modus vivendi* fra esse. [...] In realtà, l'unico criterio in base al quale si possa ritenere lecita una limitazione della regola di tolleranza è quello implicito nella stessa idea di tolleranza, che si può formulare brevemente in questo modo: tutte le idee debbono essere tollerate tranne quelle che negano l'idea stessa di tolleranza. La domanda viene posta di solito in questi termini: debbono essere tollerati gli intolleranti? [...] Chi crede nella bontà della tolleranza vi crede non soltanto perché constata la irriducibilità delle fedi e delle opinioni, e la conseguente necessità di non impoverire con interdizioni la varietà delle

<sup>28</sup> N. BOBBIO, *De senectute e altri scritti autobiografici*, op. cit., p. 21. Cfr. anche J. AMÉRY, *Rivolta e assegnazione. Sull'invecchiare*, presentazione di C. Magris, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 132-3.

<sup>30</sup> *Ivi*, XIV.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>32</sup> G. PECORA, *Per Norberto Bobbio*, op. cit., p. 42.

manifestazioni del pensiero umano, ma anche perché crede nella sua fecondità, e ritiene che il solo modo di ridurre l'intollerante ad accettare la tolleranza sia non la persecuzione ma il riconoscimento del suo diritto a esprimersi. Rispondere all'intollerante con l'intolleranza può essere giuridicamente lecito, ma è certo eticamente riprovevole e forse anche politicamente inopportuno<sup>33</sup>.

E più avanti, parlando di libertà e laicità, sempre in relazione alla tolleranza:

Meglio una libertà sempre in pericolo ma espansiva che una libertà protetta e in quanto protetta incapace di evolversi. Solo una libertà in pericolo è capace di rinnovarsi. Una libertà incapace di rinnovarsi si trasforma presto o tardi in una nuova schiavitù. [...] La tolleranza è un metodo che implica, come ho detto, l'uso della persuasione verso coloro che la pensano diversamente da noi, anziché il metodo dell'imposizione. Da questo punto di vista, il laicismo è una delle componenti essenziali del mondo moderno, che anche le religioni, e mi riferisco in modo particolare al cristianesimo, hanno finito per accettare, tanto è vero che in tutte le Costituzioni moderne è affermato il principio della libertà di religione, che è la libertà non soltanto di coloro che professano una religione, ma anche di coloro che non ne professano alcuna<sup>34</sup>.

In Bobbio l'elogio della *tolleranza positiva* si accompagna con la critica della *tolleranza negativa*, che si risolve in una sorta di indifferenza rispetto ai valori<sup>35</sup>. La tolleranza, nel suo significato positivo, non è assoluta ma relativa, nel senso che non può essere illimitata:

In senso positivo, tolleranza si oppone a intolleranza in senso negativo, e viceversa al senso negativo di tolleranza si contrappone il senso positivo d'intolleranza. Intolleranza in senso positivo è sinonimo di severità, rigore, fermezza, tutte qualità che rientrano nel novero delle virtù; tolleranza in senso negativo invece è sinonimo di colpevole indulgenza, di condiscendenza al male, all'errore, per mancanza di principi, o per amore del quieto vivere o per cecità di fronte ai valori. È evidente che quando facciamo l'elogio della tolleranza, riconoscendo in essa uno dei principi fondamentali del vivere libero e pacifico, intendiamo parlare della tolleranza in senso positivo. Ma non dobbiamo mai dimenticare che i difensori della intolleranza si valgono del senso negativo per denigrarla: se Dio non c'è, tutto è permesso. [...]

Tolleranza in senso positivo si oppone a intolleranza, religiosa, politica, razziale, vale a dire all'indebita esclusione del diverso. Tolleranza in senso negativo si oppone a fermezza nei principi, vale a dire alla giusta o debita esclusione di tutto ciò che può recar danno all'individuo o alla società. Se le società dispotiche di tutti i tempi e del nostro tempo soffrono di mancanza di tolleranza in senso positivo, le nostre società democratiche e permissive soffrono di eccesso di tolleranza in senso negativo, di tolleranza nel senso di lasciar correre, di lasciare andare, di non scandalizzarsi né di indignarsi più di nulla. [...]

Ma anche la tolleranza positiva non è assoluta. La tolleranza assoluta è una pura astrazione. La tolleranza storica, reale, concreta, è sempre relativa. Con ciò non si vuol dire che la differenza tra tolleranza e intolleranza sia destinata a venir meno. Ma è un fatto che tra concetti estremi, di cui l'uno è il contrario dell'altro, esiste un continuo, la zona grigia, il né né, la cui maggiore o minore ampiezza è variabile, ed è su questa variabile che si può valutare quale società sia più o meno tollerante, più o meno intollerante<sup>36</sup>.

Bobbio critica anche il criterio proposto da Marcuse per stabilire i limiti della tolleranza:

Il ritiro della tolleranza verso i movimenti regressivi *prima* che possano diventare attivi; l'intolleranza anche verso il pensiero, le opinioni, le parole, e in ultimo l'intolleranza nella direzione opposta, cioè verso i conservatori che si proclamano tali, verso la destra politica. Saranno queste idee anti-democratiche ma corrispondono allo sviluppo attuale della società democratica che ha distrutto le basi per la tolleranza universale<sup>37</sup>.

L'idea marcusiana della *tolleranza repressiva* comporta uno snaturamento dell'idea stessa di tolleranza perché, mentre riconosce alcune idee, ne esclude altre, mentre tollera le idee progressive, rite-

<sup>33</sup> N. BOBBIO, *Elogio della mitezza, e altri scritti morali*, Il Saggiatore S.r.l., Milano, 2014, pp.130-1.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 131-2.

<sup>35</sup> N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, op. cit., p. 306.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 316 e sgg.

<sup>37</sup> H. MARCUSE, *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino, 1965, p. 100.

nute *buone*, condanna quelle reazionarie, ritenute cattive<sup>38</sup>. Bobbio discute e critica anche il criterio deducibile dall'idea stessa di tolleranza, secondo cui la tolleranza dovrebbe essere estesa a tutti tranne a coloro che negano il principio di tolleranza e conclude sostenendo che il valore che sta alla base dell'atteggiamento della tolleranza è la libertà e quindi esprime la fiducia che l'intolleranza si combatta più efficacemente con la libertà che con la persecuzione<sup>39</sup>:

Dove non sembra ambigua la storia di questi ultimi secoli è nel mostrare l'interdipendenza fra la teoria e la pratica della tolleranza, da un lato, e lo spirito laico, inteso come la formazione di quella mentalità che affida le sorti del *regnum hominis* più alle ragioni della ragione accomunante tutti gli uomini che non agli slanci della fede, e ha dato origine, da un lato, agli stati non confessionali, ovvero neutrali in materia religiosa, e insieme liberali, ovvero neutrali in materia politica, dall'altro, alla cosiddetta società aperta nella quale il superamento dei contrasti di fedi, di credenze, di dottrine, di opinioni, è dovuto all'impero della regola aurea secondo cui la mia libertà si estende sino a che essa non invade la libertà degli altri, o, per dirla con le parole di Kant, «la libertà dell'arbitrio di uno può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge universale» (che è la legge della ragione)<sup>40</sup>.

#### ***I.4 Laicità***

Per la sua concezione della limitatezza e fallibilità della ragione, Bobbio (come sopra abbiamo già accennato) appare come la perfetta incarnazione del filosofo laico. Laico tuttavia, non laicista, perché nel laicismo egli vede il rinchiudersi in un sistema di idee ostile al confronto e l'interruzione di quel dialogo cui tutta la sua filosofia è indirizzata<sup>41</sup>. «Bobbio ha insegnato che laicità non è un credo filosofico specifico, ma la capacità di distinguere le sfere delle diverse competenze, ciò che spetta alla Chiesa da ciò che spetta allo Stato, ciò che appartiene alla morale da ciò che deve essere regolato dal diritto, ciò che è dimostrabile razionalmente da ciò che è oggetto di fede, a prescindere dall'adesione o meno a tale fede», scrive di Bobbio Claudio Magris sul *Corriere della Sera*<sup>42</sup>. E continua dicendo che «pochissimi come Bobbio hanno testimoniato la laicità quale attitudine critica ad articolare le proprie idee, religiose o irreligiose, secondo principi logici non condizionati da alcuna fede; la cultura – anche quella cattolica è sempre laica, così come la dimostrazione di un teorema anche se fatta da un santo della Chiesa obbedisce alle leggi della matematica e non ai paragrafi di un catechismo. Bobbio incarna questa laicità intesa quale dubbio rivolto pure alle proprie certezze, capacità di aderire a un'idea senza restarne succubi, libertà dalla smania di idolatrare come di dissacrare, moralità umanistica che si oppone sia al fazioso moralismo inacidito sia dalla pacchiana disinvoltura etica; laicità che distingue il pensiero e l'autentico sentimento – sempre rigoroso – dal fanatismo ideologico e dalle viscerali reazioni emotive, ancor più funeste del dogmatismo»<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, op. cit., p. 306.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 2014, p. 246-7. Cfr. anche N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, op. cit., nota 22, p. 324.

<sup>41</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 138.

<sup>42</sup> C. MAGRIS, *Diritto e libertà*, in «Corriere della sera», 10 gennaio 2004.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

Quindi, anche la laicità esprime per Bobbio un metodo più che un contenuto: un metodo su cui per altro la sua posizione sarebbe stata sempre ferma<sup>44</sup>. La riflessione di Bobbio sul laicismo data, e non poteva essere altrimenti, dagli anni della sua militanza azionista: in un articolo pubblicato su «Giustizia e Libertà» il 2 febbraio 1946, la «politica laica» è definita in contrapposizione alla «concezione teologica della politica»<sup>45</sup>:

La conseguenza dello spirito teologico trasportato in politica non è l'elevazione degli interessi ma la degradazione dei principi. Tutti lottano per i propri interessi ed elevano la bandiera dei principi. Tutti discutono di principi e lavorano per i propri interessi<sup>46</sup>.

Fedele alla sua direttiva metodologica, anche in quest'ambito Bobbio ha svolto il ruolo del seminatore di dubbi: e lo ha fatto equamente nel campo dei credenti e in quello dei laici<sup>47</sup>. Nel primo ha esercitato la sua critica nei confronti di quella versione del pacifismo finalistico che fa del problema della guerra e della pace fondamentalmente un «problema di conversione», attendendosi la soluzione da una sorta di evangelizzazione del mondo scaturita dal dialogo delle religioni universali (ma quando? E come?)<sup>48</sup>. In contrapposizione a tale orientamento – e in ciò discostandosi dalla posizione di Capitini – ha visto nella teoria e nella pratica della nonviolenza soltanto una modalità (positiva, è vero, rispetto a quella meramente negativa delle politiche di disarmo) del pacifismo strumentale<sup>49</sup>:

Nel pacifismo strumentale conviene distinguere due momenti: il primo momento è rappresentato dallo sforzo per distruggere le armi o almeno per ridurle al minimo la quantità e la pericolosità; il secondo momento è rappresentato da tutti i tentativi compiuti allo scopo di sostituire i mezzi violenti con mezzi non violenti, e quindi di ottenere con altri mezzi lo stesso risultato. [...] Negativo il primo, perché si limita a indicare i mezzi che non si dovrebbero più usare; positivo il secondo, perché si sforza di indicare quali altri mezzi si potrebbero usare in sostituzione di quelli condannati. Il primo momento si esprime nella teoria e nella pratica del *disarmo*; il secondo, nella teoria e nella pratica della *nonviolenza*<sup>50</sup>.

Nei confronti dei laici, il suo ammonimento è sempre stato rivolto in due direzioni: da un lato, è scaturito dall'esigenza di mantenere alto il profilo etico della morale laica (a cui non possono essere fatti sconti), dall'altro, ha assunto la forma dell'invito a considerare realisticamente il vantaggio di posizione che al dogmatismo arride nei conflitti d'identità sul terreno della politica<sup>51</sup>. Nel saggio *Pro e contro un'etica laica*<sup>52</sup> (1984) vengono analizzati i quattro tentativi intrapresi dall'etica mo-

---

<sup>44</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 138.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>46</sup> N. BOBBIO, *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, con una nota storica di T. Greco, Donzelli, Roma, 1996, pp. 36-7.

<sup>47</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 141.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 79-80.

<sup>51</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., pp. 141-2.

<sup>52</sup> N. BOBBIO, *Elogio della mitezza, e altri scritti morali*, op. cit., pp. 135-149.



terna per «fondare un'etica oggettiva, o razionale o empirica», mostrando come nessuna di quelle teorie sia esente da critiche<sup>53</sup>:

La storia dell'etica moderna a cominciare dalla teoria del diritto naturale, è un tentativo, o meglio una serie di tentativi, di fondare un'etica oggettiva, o razionale o empirica, o a un tempo razionale ed empirica, insomma laica. [...] Mi pare però che si possano distinguere nell'età moderna quattro grandi dottrine morali, con le relative sotto-teorie, in base agli argomenti addotti per fondare un'etica non agganciata a una fede religiosa, laica, non confessionale, che vincola anche gli atei.

La prima e anche la più diffusa di queste dottrine è il *giusnaturalismo* [...]. Le obiezioni cui va incontro il giusnaturalismo sono due: l'ambiguità del concetto stesso di natura umana [...]; anche ammesso che la natura dell'uomo sia un libro aperto e si possa leggerci dentro con facilità, resta a dimostrare che tutto ciò che è naturale è buono per il fatto solo di essere naturale [...].

Al procedimento deduttivo dei giusnaturalisti si contrappone il procedimento induttivo proprio della teoria il cui argomento fondamentale per dare oggettività ai giudizi di valore è il *consensus humani generis*, cioè la constatazione di fatto o storica che una certa regola della condotta è comune a tutte le genti. [...] Anche per questa dottrina morale le obiezioni principali sono due: vi sono davvero leggi universali, ovvero leggi che valgono “dappertutto”, in ogni paese, e hanno avuto valore sempre (universali non solo nello spazio ma anche nel tempo)? [...]; vi sono leggi che sono state in vigore per secoli senza che per questo solo fatto possano essere accettate come morali. Qui l'esempio più macroscopico è quello della schiavitù. [...].

La terza teoria è quella kantiana, che si chiama abitualmente formale o formalistica, perché ciò che si deve fare o non fare è stabilito con un criterio puramente formale come quello della universalizzabilità dell'azione. Kant lo formula in questo modo: «Non devo mai comportarmi in modo tale da non poter volere che la mia massima divenga una legge universale». [...] Anche rispetto all'argomento kantiano adduco due obiezioni: che io non possa volere un mondo in cui le promesse non vengano mantenute dipende dal giudizio di valore negativo che io do di tale mondo. Ma così anche l'etica kantiana diventa un'etica teleologica, un'etica cioè la cui validità dipende dalla bontà del fine [...]. Un'etica teleologica non è più soltanto formale e perde il carattere di universalità che le deriva dal suo preteso formalismo. Non si può dare il caso che due azioni che ubbidiscono allo stesso criterio di universalizzabilità siano incompatibili? In questo caso quale scegliere? [...]

In quarto sistema etico – oggi il più ampiamente dibattuto per lo meno nel mondo anglosassone e per derivazione da noi – è l'utilitarismo. Il dato oggettivo su cui si fonda l'utilitarismo sono le sensazioni di piacere e di dolore. Di qui la tesi per cui il criterio per distinguere ciò che è bene da ciò che è male è rispettivamente la quantità di piacere e di dolore che un'azione procura. Le difficoltà cui va incontro l'utilitarismo come dottrina etica sono moltissime: la prima consiste nella misurazione del piacere e del dolore [...]. E poi quale ordine è preferibile: un piacere intenso ma breve oppure uno meno intenso ma di più lunga durata? Un'altra difficoltà sta nella relazione che necessariamente si deve stabilire tra il mio piacere (o dolore) e quello degli altri. [...] Ma chi sono questi altri? I miei vicini, i miei concittadini, tutti gli uomini viventi su questa Terra, solo i viventi o anche le future generazioni? Un'obiezione all'utilitarismo particolarmente diffusa, infine, è quella che viene da coloro che ritengono bene primario della società umana la giustizia, ovvero un'equa distribuzione dei beni in un determinato gruppo organizzato. Come si stabilisce in base a criteri utilitaristici un'equa distribuzione della ricchezza o dei servizi? I criteri cui abitualmente si ispira la giustizia distributiva, il criterio del merito, della capacità, del bisogno, non sono criteri utilitaristici<sup>54</sup>.

Tuttavia E. Severino, in risposta all'articolo di Bobbio “*Cari laici, non siate una Chiesa*”, apparso sul *Corriere della Sera* il 12 novembre 1999, scrive che «Norberto Bobbio difende la «cultura laica». Ma ho l'impressione che la difenda in modo debole. Scrive che la differenza tra i credenti e i non credenti è tra chi sottopone la ragione alla fede, e dunque non è portato a «usare argomenti razionali», e l'«uomo di ragione», che a questo uso è portato. Sarebbe meglio dire che *certi* non credenti sono «uomini di ragione»: la ragione è poco usata anche da molti non cattolici»<sup>55</sup>. Severino adduce quindi che «la «ragione» di cui parla Bobbio è un sapere non definitivo, disposto a trasfor-

<sup>53</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 142.

<sup>54</sup> N. BOBBIO, *Elogio della mitezza, e altri scritti morali*, op. cit., pp. 140-44.

<sup>55</sup> E. SEVERINO, *Fede e ragione, il pensiero debole di Bobbio*, in *Corriere della sera*, 16 novembre 1999.

mare le proprie idee e i propri principi – e questa apertura non può essere certo praticata dal credente. Ma allora, stando a Bobbio, anche gli «argomenti razionali» usati dalla «cultura laica» sono qualcosa di non definitivo e di revisionabile»<sup>56</sup>. E conclude dicendo che per il superamento della fede bisogna possedere una «forza che il discorso di Bobbio non possiede»<sup>57</sup>. Una delucidazione riguardo alla questione dei due filosofi italiani la dà G. Desiderio in un suo articolo uscito pochi giorni dopo l'uscita di quello di Bobbio e la risposta di Severino. Desiderio dice che Severino, «rispondendo a Bobbio, ha scritto che se la cultura laica si fonda sul rifiuto del sapere definitivo allora essa accetta il suo sapere del momento perché “crede” nella solidità di quel sapere»<sup>58</sup>. E conclude il discorso così: «Su cosa si basa allora la differenza tra “cultura laica” e “cultura cattolica”? Forse in questo: la prima fa della fede un punto di partenza, la seconda un punto di arrivo. Croce direbbe che la verità ha bisogno della fede, nel senso che la verità è un esercizio spirituale, un'opera, un fare dello spirito. Ciò che fa la differenza è ciò in cui si crede: un laico deve credere nella libertà e cristianamente dirà: la verità mi farà libero (e viceversa)»<sup>59</sup>.

### ***I.5 Politica***

Cominciamo con una definizione di “politica”, che è lo stesso Bobbio a fornirci nella *Premessa* ad una *Antologia* che racchiude alcuni suoi celebri saggi e passi sull'argomento:

Per “politica” s'intende l'attività volta a stabilire le regole e a prendere le decisioni destinate a rendere possibile la convivenza tra un gruppo di persone: una convivenza possibilmente pacifica all'interno e sicura all'esterno, cioè verso altri gruppi. Questa definizione prescinde completamente da ogni giudizio di valore ovvero dalla distinzione fra buona politica e cattiva politica [...]. Il nucleo fondamentale della conoscenza politica è il problema del potere. [...] L'ideale di una società bene ordinata è quello in cui le due parti contrapposte dei governanti e dei governati sono meno divaricate: questo ideale è la democrazia. La democrazia è il governo del popolo nel suo insieme o dei cittadini singoli attraverso i loro rappresentanti<sup>60</sup>.

Le radici del realismo di Bobbio, oltre e prima che nel positivismo giuridico, vanno ravvisate da un lato nelle concezioni hegeliana e marxiana della storia (tenute distinte, ma considerate nella loro complementarità), dall'altro in quella tradizione nazionale inaugurata da Machiavelli e culminante in Mosca e Pareto, e poi ancora una volta in Croce<sup>61</sup>. Si è già osservato che Hobbes, Hegel e Marx (e non Locke, Kant e Mill), sono gli autori su cui Bobbio si è soffermato con più insistenza come studioso di teorie filosofiche della politica<sup>62</sup>. Dei classici a cui ha fatto costantemente riferimento,

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> G. DESIDERIO, *Bobbio, Croce, Severino e la fede laica*, in *Secolo d'Italia*, 20 novembre 1999.

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, op. cit., VI. Cfr. anche N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999, p. 5 e sgg.

<sup>61</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 90.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 92.

Hobbes è per lui un autore decisivo e per molte ragioni. Hobbes è, nel suo particolare percorso di filosofo del diritto maturato negli anni della crisi dell'idealismo, l'antidoto a Croce, al suo realismo spurio, relativizzato dalla concezione idealistica della storia, al suo storicismo moralistico, che non rende adeguatamente conto del ruolo del diritto nel processo di civilizzazione del potere ed è l'autore che ha tentato di tenere insieme concezione razionalistica e concezione realistica dello Stato, di solito destinate a divergere e a contrapporsi polemicamente<sup>63</sup>:

[...] La vitalità della filosofia politica hobbesiana è ormai universalmente riconosciuta. Nelle sue opere c'è materia inesauribile, e sino a oggi non esaurita, di riflessioni su temi di grande attualità. Basti dire che il problema fondamentale su cui tornò continuamente negli anni della maturità è il problema della guerra e della pace.

Il sistema politico di Hobbes è fondato, con estrema semplicità ed evidenza, su una grande dicotomia: lo *stato di natura*, in cui gli uomini vivono senza leggi positive che li costringano a rispettarci a vicenda; lo *stato civile*, in cui esiste un potere comune che li costringe, loro malgrado, a osservare le leggi necessarie a una pacifica convivenza. Il primo è uno stato di guerra continua e universale; il secondo è uno stato di pace permanente. Il punto di partenza di tutta la costruzione è che gli uomini preferiscono in generale la pace alla guerra e di conseguenza preferiscono vivere in uno stato civile piuttosto che nello stato di natura. Il passaggio dall'uno all'altro stato può avvenire in due modi: o mediante conquista, e quindi per imposizione del più forte, oppure mediante un patto con cui gli interessati si accordano per rinunciare all'uso della forza individuale e per istituire una forza comune. La prima soluzione è propria della concezione realistica della politica, che considera la società dal punto di vista delle passioni che vi si agitano e hanno bisogno di essere messe a freno da un potere esterno; la seconda è propria della concezione razionalistica secondo cui la politica è l'arena ove si scontrano interessi contrapposti ma componibili con procedimenti in cui può avere una parte rilevante il calcolo razionale. Esemplicando: Machiavelli e Locke. La filosofia di Hobbes si presta a entrambe le interpretazioni: ora prevale l'una, ora l'altra<sup>64</sup>.

Per Bobbio, Hobbes è il pensatore che offre la chiave per comprendere il ruolo delle istituzioni nel processo di secolarizzazione e quindi la posta in gioco della concezione moderna del potere e che ha realizzato una singolare sintesi di giusnaturalismo e positivismo giuridico<sup>65</sup>.

Se sulla centralità di Hobbes come suo autore d'elezione non vi possono essere dubbi, a Hegel – un tema quasi obbligato per la tradizione filosofico-politica nel nostro paese – ha dedicato un'organica raccolta di saggi centrati sulla concezione realistica del diritto e della storia: paradigma di realismo politico è proprio la filosofia della storia hegeliana, in particolare per quanto concerne il ruolo che in essa ha la guerra e, più in particolare, la violenza<sup>66</sup>:

[...] Lo storicismo di cui parlo è l'insieme di quelle correnti di pensiero culminanti nell'età della Restaurazione, che scoprono nella storia come processo una nuova dimensione della realtà e ne cercano le leggi di sviluppo (da Vico a Hegel), e la cui più caratteristica manifestazione [...] è la filosofia della storia. Il compito della filosofia della storia è di scoprire il carattere peculiare del movimento storico e di giustificare, in base a questa scoperta, *tutto ciò che accade*. [Riguardo la guerra come male necessario] La guerra serve al *progresso morale*: se non vi fosse la guerra non si svilupperebbero alcune virtù [...]. Si possono distinguere gli autori che ricorrono a questo argomento secondoché insistano più sulle virtù individuali o più sulle virtù di un popolo preso nel suo complesso. [...] Per i secondi, Hegel con stupenda immagine

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 92-3.

<sup>64</sup> N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 193-4.

<sup>65</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 93.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 93-4. Cfr. anche nota 7, p. 93.

scrisse che la guerra «mantiene la salute morale dei popoli... come l'agitarsi dei venti preserva dalla putredine cui una calma duratura ridurrebbe i laghi, una pace duratura o addirittura eterna i popoli»<sup>67</sup>.

Quanto a Marx, anche se a ragione Bobbio ha in più occasioni negato di essere un «marxologo», andrebbe ricordato che al teorico della prassi e del materialismo storico, punto di partenza del cammino intellettuale di Croce e Gentile, anch'egli si era precocemente dedicato curando l'edizione italiana dei *Manoscritti economico-filosofici*<sup>68</sup>; per poi ritornare in più occasioni alla sua filosofia, alla sua teoria dello Stato e agli studi italiani su Marx<sup>69</sup>. Due degli autori considerati, Hobbes e Hegel, valgono come i supremi teorici dello Stato moderno e tutti e tre, poi, vanno annoverati fra i massimi esponenti del realismo politico, che è un orientamento di pensiero alquanto duttile, che conosce, tanto per semplificare, una variante meccanicistica (Hobbes), una organicistica (Hegel) e una rivoluzionaria (Marx)<sup>70</sup>. Bobbio è tornato spesso sulla distinzione basilare tra due famiglie di teorie politiche, quelle che considerano i problemi *ex parte principis* e quelle che li considerano *ex parte populi*, quelle orientate al valore dell'ordine e alla conservazione e quelle orientate al valore della libertà e al mutamento<sup>71</sup>:

L'alfa e l'omega della teoria politica è il problema del potere: come lo si acquista, come lo si conserva e come lo si perde, come lo si esercita, come lo si difende e come ci si difende da esso. Ma lo stesso problema può essere considerato da due punti di vista diversi, o addirittura opposti: *ex parte principis* o *ex parte populi*. [...] Il primo punto di vista è quello di chi si atteggia a consigliere del principe, presume o finge di essere il portatore degli interessi nazionali, parla in nome dello stato presente; il secondo punto di vista è quello di chi si erge a difensore del popolo, o della massa, sia essa concepita come una nazione oppressa o una classe sfruttata, parla a nome dell'anti-stato o dello stato che sarà. Tutta la storia del pensiero politico si può distinguere secondoché si sia messo l'accento, dai primi, sul dovere dell'*obbedienza*, dai secondi, sul diritto alla *resistenza* (o alla rivoluzione)<sup>72</sup>.

In Hobbes ha individuato una teoria realistica (ma statica) dell'ordine politico<sup>73</sup>. In Marx una teoria realistica del mutamento politico (ma sullo sfondo una visione idealistica di un nuovo ordine comunitario)<sup>74</sup>. Il realismo politico di Hegel abbraccia invece sia l'ordine che il mutamento, facendo di entrambi i presupposti per la realizzazione della libertà<sup>75</sup>. Ciò gli permette di essere scettico, o comunque di considerare poco realistica la prospettiva cosmopolitica kantiana, da un lato, e di condividere lo scetticismo circa alcune prospettive di istituzionalizzare i conflitti internazionali di Kelsen, dall'altro. Riguardo la problematica su Kant, non la tratteremo in questa sede, ma in un altro

---

<sup>67</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 66 e sgg. Cfr. anche G.W.F. HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1962, p. 65, ora anche in G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. It. F. Messineo, Laterza, Bari, 1978, p. 275.

<sup>68</sup> K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 2004.

<sup>69</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 94.

<sup>70</sup> *Ibidem*. Cfr. anche nota 9, p. 94.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, op. cit., p. 157. Cfr. anche nota 10, in *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 95.

<sup>73</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., pp. 94-5.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

capitolo dedicato proprio ai punti di vicinanza e di disaccordo tra Bobbio e il filosofo tedesco, essendo appunto questo l'oggetto del nostro studio.

Una versione di realismo politico che non ha mai cessato di stimolarlo al confronto Bobbio l'ha rinvenuta nell'epoca storico-politica di Marx<sup>76</sup>. La sua peculiarità è riconosciuta nel fatto che alla concezione *etica* dello Stato, prevalsa nella storia delle dottrine politiche da Platone a Hegel, il marxismo ha contrapposto una concezione *tecnica*, in base alla quale lo Stato è in apparenza (in senso sovrastrutturale) ordinamento giuridico, ma in sostanza (rapportata la sovrastruttura alla struttura) «strumento di dominio di classe»<sup>77</sup>:

Per Marx lo stato è il regno non della ragione ma della forza. Non è il regno del bene comune ma dell'interesse di una parte. Non ha per fine il ben vivere di tutti, ma il ben vivere di coloro che detengono il potere. Non è l'uscita dallo stato di natura, ma la sua continuazione sotto altra forma. Anzi, l'uscita dallo stato di natura coinciderà con la fine dello stato. Di qui la tendenza a considerare ogni stato una dittatura e a considerare rilevante solo il problema del chi governa (borghesia o proletariato) e non il come. [...] Per teoria marxiana dello stato intendo quella che si può ricavare, a mio avviso inequivocabilmente, da alcuni passi, più volte elencati dagli studiosi, dei *Manoscritti del 1844*, dell'*Ideologia tedesca*, della *Sacra famiglia*, del *Manifesto*, della *Prefazione alla Critica dell'economia politica*, dei *Grundrisse* e del *Capitale*, nonché dalle opere storiche come *Il 18 brumaio* e da quelle politiche come *La guerra civile in Francia*<sup>78</sup>.

La terza radice del suo realismo politico è, per così dire, autoctona: qui il riferimento obbligato è, innanzitutto, a B. Croce<sup>79</sup>. Appartenendo ad una generazione che era stata «*naturaliter* crociana», proprio come la generazione dei padri era stata positivista, era del pari naturale che Croce divenisse, tra i *suoi autori*, quello cui avrebbe dedicato «il maggior numero di scritti e con maggiore continuità»<sup>80</sup>. Indubbiamente, già su un piano puramente descrittivo, il realismo politico di Croce è diverso da quello di Bobbio, perché il primo autore della serie è per lui Machiavelli e non Hobbes<sup>81</sup>. Le differenze rispetto a Croce sono comunque molte e significative e vanno dal piano filosofico (lo storicismo come concezione del mondo e come orientamento gnoseologico, l'idealismo e il sistema del primo Croce, in cui, sul piano delle categorie universali, non vi è posto né per il diritto né per la politica) a quello giuridico (l'uno guarda con dispetto all'intrusione degli pseudoconcetti giuridici nel lessico filosofico, denuncia la *Barberei der Begriffe*, mentre l'altro preferisce la filosofia del diritto dei giuristi a quella dei filosofi) a quello ideologico (il giudizio su eventi e politiche, dal fascismo al

---

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 96. Cfr anche N. BOBBIO, *Società e Stato da Hobbes a Marx*, CLUT, Torino, 1973; N. BOBBIO, *Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma, 1997; N. BOBBIO, *Marx, lo Stato e I classici*, in «MondOperaio», XXXVI, 12, dicembre 1983, pp. 83-91; N. BOBBIO, *Invito a rileggere Marx*, in «Teoria Politica», IX, 2, 1993, pp. 3-8.

<sup>77</sup> *Ibidem*. Cfr. anche N. BOBBIO, *Politica e cultura*, op. cit., p. 151.

<sup>78</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 53 e sgg.

<sup>79</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 98.

<sup>80</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 124. Cfr. anche M. CILIBERTO, C. VASOLI, *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Editori Riuniti, Roma, 1991, vol. II, p. 789.

<sup>81</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 98.

socialismo alla democrazia e al connubio giustizia e libertà)<sup>82</sup>. Tuttavia, a Croce Bobbio dichiara di essere debitore soprattutto per due insegnamenti fondamentali:

La maniera di porre il rapporto tra impegno pratico e impegno intellettuale, tra politica e cultura, che s'ispira al principio del primato delle forze morali su quelle materiali, dell'etico sull'utile<sup>83</sup>.

E la concezione metapolitica del liberalismo, vale a dire:

La convinzione [...] della superiorità del liberalismo su tutte le altre dottrine politiche, inteso il liberalismo come il fondamento di qualsiasi forma di Stato civile, condizione necessaria se non sufficiente di ogni governo democratico, e anche [...] come visione generale della storia<sup>84</sup>.

Lo studio di Pareto offre, poi, a Bobbio anche l'opportunità di approfondire, attraverso il confronto con Marx, un'altra componente della concezione realistica della politica e della storia, vale a dire la dottrina dell'ideologia<sup>85</sup>. La sua distinzione del «significato forte» e «significato debole» del termine ideologia sarebbe diventata una delle acquisizioni durature della sua ricerca<sup>86</sup>. Il realismo di Bobbio non è di stampo conservatore: non è disposto a riconoscere la legittimità del potere nel suo semplice durare nel tempo<sup>87</sup>. Maturato alla scuola di Croce, di Einaudi, di Pareto, il suo realismo sa bene che a muovere il mondo non sono soltanto gli interessi ma le idee morali, o quantomeno gli interessi trasfigurati e legittimati dalle idee morali: su questa base sarebbe avvenuto anche l'incontro, ultimo in ordine di tempo fra i classici da lui prediletti, con l'opera di M. Weber, eminente esponente della tradizione del realismo politico per la sua concezione del potere e dello Stato, ma attestato su una posizione particolare, che non è quella di coloro che considerano la legittimità del potere una semplice conseguenza della sua effettività, bensì quella di chi vede nell'effettività «una conseguenza della legittimità»<sup>88</sup>:

Alla tradizionale concezione realistica della politica appartiene la nota definizione weberiana dello stato come «monopolio della forza legittima» [...]. La definizione weberiana di stato è non solo formale ma anche realistica, proprio perché non è una definizione giuridica, ma è in largo senso storica e sociologica<sup>89</sup>.

Che il realismo politico di Bobbio non si risolva nell'adozione di un unilaterale punto di vista (e ancor meno in una glorificazione dei fatti, o del fatto compiuto), ma stia sempre in tensione con la prospettiva normativistica è del resto ampiamente documentato dalle riflessioni d'ambito internazionalistico<sup>90</sup>. L'analisi dei fatti e delle tendenze storiche non offre alcun motivo di ottimismo, più precisamente, suggerisce molta cautela nel formulare previsioni che abbiano come oggetto

---

<sup>82</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., p. 125.

<sup>83</sup> N. BOBBIO, *Politica e cultura*, op. cit., p. 231.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>85</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 100.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 101-2. Vedi anche N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 80.

<sup>89</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 74 e sgg.

<sup>90</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 107.

l'*attuabilità* e l'*efficacia* dei mezzi adottati in vista del conseguimento della pace<sup>91</sup>. E tuttavia, di fronte alla «situazione-limite» che si è venuta instaurando con la minaccia atomica, la posizione dei realisti gli appare intrinsecamente debole<sup>92</sup>:

Il realista, per essere coerente, deve essere realista sino in fondo: se non si ferma a metà strada – gli effetti di un'eventuale guerra allo stato attuale degli armamenti –, ma spinge il suo realismo alle estreme conseguenze, cioè alla previsione di una guerra coi mezzi che il progresso tecnico permette di apprestare tra dieci, venti, cent'anni, posto che la corsa continui, non può non accettare il rischio della distruzione totale, cioè del salto qualitativo<sup>93</sup>.

Per questo Bobbio si è assunto il compito di meditare sulla tradizione del realismo politico nell'età in cui le logiche da questo riconosciute nel mondo storico-politico rischiano di portare alla distruzione del genere umano<sup>94</sup>.

### ***1.5.1 La politica come esperienza di vita***

È doveroso qui affrontare la questione di come Bobbio visse la politica durante il fascismo, la Resistenza, il primo periodo della storia repubblicana e poi negli ultimi decenni, allorché alla posizione di eminente intellettuale e docente passò a quella di figura pubblica ascoltata da dirigenti di partito e da governanti, fatta oggetto dell'assidua attenzione anche dei mass media: una figura che – per il suo ruolo di filosofo e senatore, la fama internazionale dei suoi scritti e la risonanza dei suoi interventi nelle vicende culturali e politiche del nostro paese – richiamava per visibilità e influenza la posizione che era stata nella prima metà del secolo di Croce e Gentile<sup>95</sup>. Partito dalla filosofia del diritto, Bobbio è approdato in un secondo tempo alla riflessione sulla politica. Bobbio stesso ha sottolineato – nella relazione introduttiva a un convegno madrileno del 1992 – la svolta che, nella sua attività di studioso, rappresentò il Sessantotto e, dopo di questo, il trasferimento dalla cattedra di Filosofia del diritto alla cattedra di Filosofia della politica<sup>96</sup>. Bobbio ha ripetuto molte volte di nutrire un forte interesse per lo studio della politica, di avere compiuto in varie fasi della sua vita impegnative scelte politiche, anche iscrivendosi a partiti o appoggiandone attivamente alcuni, ma di non sentire alcuna vocazione per la milizia politica, alcuna attrazione per le lotte dei partiti e delle loro correnti, insomma per la politica di coloro che eleggono quest'ultima a passione e professione<sup>97</sup>. La politica era per lui, come in generale per i pensatori liberali, quella realtà di cui non si può fare a meno, ma che occorre tenere costantemente sotto sorveglianza, perché forte è la sua tendenza a cor-

---

<sup>91</sup> *Ibidem.*

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 46.

<sup>94</sup> P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, op. cit., p. 107.

<sup>95</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., p. 15.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. V.

<sup>97</sup> *Ivi*, pp. 15-6.

rompersi<sup>98</sup>. In questo senso Bobbio non aveva il sentimento e la mente dei Machiavelli, degli Hobbes, degli Hegel e dei Pareto, che pure tanto ammirava e acutamente analizzava, ma quelli degli Erasmo, dei Kant, dei Benda e dei Popper e di tutti coloro che, accostandosi alla politica, hanno messo in primo piano e assunto come proprio il compito di osservare e sorvegliare il pericolo che la politica abbia a degenerare in forme da denunciare e combattere<sup>99</sup>:

Generalmente si usa il termine «politica» per designare la sfera delle azioni che hanno un qualche riferimento diretto o indiretto alla conquista e all'esercizio del potere ultimo (o supremo o sovrano) in una comunità di individui su un territorio. Nella determinazione di ciò che è compreso nell'ambito della politica non si può prescindere dalla individuazione dei rapporti di potere che in ogni società si stabiliscono fra individui e fra gruppi, inteso il potere come la capacità di un soggetto di influenzare, condizionare, determinare il comportamento di un altro soggetto. Il rapporto fra governanti e governati in cui si risolve il rapporto politico principale è un tipico rapporto di potere. Sin dall'antichità il tema della politica è stato connesso con il tema delle varie forme di governo ancor oggi in uso [...]<sup>100</sup>.

E più avanti, parlando del «fine» del potere:

Qual è il fine dell'azione politica? Risale all'antichità ed è stata quindi tramandata per secoli sino a oggi, l'affermazione che il fine della politica è il bene comune, inteso come il bene della comunità distinto dal bene dei singoli individui che la compongono. La distinzione fra bene comune (*bonum commune*) e bene del singolo (*bonum proprium*) è fra l'altro quella che sin da Aristotele serve a distinguere le forme di governo buone da quelle corrotte: il buon governante è colui che si preoccupa del bene comune, il cattivo bada al bene proprio, si vale del potere per soddisfare interessi personali. Questa distinzione è sempre valida: il criterio più diffuso di cui si serve l'uomo della strada per giudicare l'azione dell'uomo politico è fondato sulla contrapposizione fra interesse pubblico e interesse privato. Ma proprio perché questa distinzione serve bene a distinguere le forme buone di governo dalle cattive, non serve altrettanto bene per caratterizzare la politica in quanto tale e quindi cade sotto la stessa critica della precedente: altro è il giudizio di valore, altro il giudizio di fatto. Dal punto di vista del giudizio di fatto, che solo permette di contraddistinguere l'azione politica dalle azioni non politiche, anche l'azione del cattivo governante rientra perfettamente nella categoria generale della politica. [...] Anche prescindendo da questo argomento, il concetto di bene comune, nonostante la sua lunga storia, è tutt'altro che chiaro. Esso va incontro almeno a due gravi difficoltà: l'indeterminatezza o varietà di significati storicamente accettabili e la difficoltà di trovare le procedure adatte per accertarlo di volta in volta. [...] L'unico criterio ragionevole che è quello di cui sono fautori gli utilitaristi, e che consiste nel tener conto delle preferenze individuali e nel partire da esse, va incontro a tutte le difficoltà inerenti al calcolo delle preferenze e al modo di sommarle in cui si dibatte senza apparente via d'uscita la teoria delle decisioni razionali<sup>101</sup>.

Concludiamo questa breve introduzione al tema del potere con quest'ultima citazione:

Il criterio più adeguato per distinguere il potere politico dalle altre forme di potere, e quindi per delimitare il campo della politica e delle azioni politiche, è quello che si fonda sui mezzi di cui le diverse forme di potere si servono per ottenere gli effetti voluti: il mezzo di cui si serve il potere politico, se pure in ultima istanza, a differenza del potere economico e del potere ideologico, è la forza. [...] In quanto il potere politico viene definito come quel potere che si serve in ultima istanza della forza fisica per raggiungere gli effetti voluti, esso è anche quel potere cui si fa appello per risolvere i conflitti la cui mancata soluzione avrebbe per effetto la disgregazione interna della comunità politica, il venir meno degli «amici», e la sua soppressione dall'esterno, il prevalere dei «nemici». Anche secondo questa interpretazione l'espressione più caratteristica della politica diviene la guerra, in quanto, per l'appunto, massima esplicazione della forza come mezzo per la soluzione dei conflitti<sup>102</sup>.

---

<sup>98</sup> *Ivi*, p.16.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, op. cit., p. 6.

<sup>101</sup> *Ivi*, pp. 10-15.

<sup>102</sup> *Ivi*, pp. 15-17.



La buona politica, nella quale si condensavano i valori di Bobbio, poggiava sulla libertà, sulla democrazia, sulla giustizia sociale, sulla pace. E perciò egli si definì un liberale, un democratico, un liberalsocialista (e anche un socialista democratico), un federalista<sup>103</sup>.

Come ricordavamo qualche pagina sopra, Bobbio studia e si forma in un ambiente «*naturaliter*» crociano, soprattutto nelle amicizie e nei contatti avuti all'Università di Torino. Questo crocianesimo (non la «filosofia delle quattro parole», bensì uno storicismo interpretato in chiave metodologica) costituisce probabilmente il presupposto remoto del duplice approdo di Bobbio negli anni del dopoguerra: al neoilluminismo e alla dottrina «pura» del diritto di Hans Kelsen<sup>104</sup>. Anche gli anni della guerra e del dopoguerra segnarono il suo incontro con la politica e soprattutto il suo pensiero antifascista. Cresciuto in un ambiente familiare simpatizzante per il regime (il padre, un noto medico, aveva coperto anche posizioni ufficiali), ma legato ad amici che lo avevano preceduto nel rifiuto del fascismo, come L. Ginzburg, Bobbio entrò in contatto, poco dopo la metà degli anni Trenta, con l'ambiente antifascista pisano (in particolare con G. Calogero e A. Capitini)<sup>105</sup>. Più tardi trasferito a Padova, aderì nell'ottobre del 1942 al Partito d'Azione clandestino, e fu vicino a C. Marchesi; nel 1945-46, poi collaborò con parecchi articoli al giornale del Partito d'Azione «Giustizia e Libertà», diretto da F. Venturi<sup>106</sup>. In questo periodo la stampa e gli ambienti intellettuali lo definirono un «filosofo militante»: decisivo fu il suo confrontarsi sui temi di libertà e cultura con il Partito comunista.

All'indomani della guerra il partito di Togliatti esercitava una forte attrazione sui giovani che avevano preso parte alla Resistenza, magari dopo una formazione fascista in periodo adolescenziale, o che si affacciavano sulla scena politica in un'età di speranze (e di illusioni) nel rinnovamento della società italiana: dopo il 1948 la vita politica in Italia era stretta nella morsa dell'invadenza clericale da un lato, e dall'altro di un nuovo totalitarismo, ispirato al modello sovietico e la culto di Stalin<sup>107</sup>. Anche Bobbio si rese conto del pericolo che ciò rappresentava per la libertà della cultura; ma, a differenza di molti altri «azionisti» che proprio per questo divennero anticomunisti, cercò la via del dialogo, del confronto critico e rivendicò l'autonomia della cultura dai partiti e la necessità di garantire le condizioni di libertà indispensabili per il lavoro culturale<sup>108</sup>.

Nel 1952, alla morte di Croce, egli pubblicò un articolo che poneva in luce il distacco della teoria crociana della libertà dalla tradizione del liberalismo europeo, nato dalle due rivoluzioni inglesi e

---

<sup>103</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., p. 17.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. VII.

<sup>105</sup> *Ivi*, pp. VIII-IX.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. IX.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

dall'affermazione illuministica dei diritti dell'uomo: diritti di libertà, prima ancora che di proprietà<sup>109</sup>.

Proprio questa tradizione gli appariva messa a repentaglio, se non negata, dal comunismo: già da quello di Marx, ma soprattutto dal comunismo quale si era realizzato nell'Unione Sovietica<sup>110</sup>. Nacquero così i saggi raccolti nel 1955 nel volume *Politica e cultura*, un libro importante che servì a marcare le distanze tra liberalismo democratico e comunismo, ma anche a non interrompere il dialogo con il Partito comunista<sup>111</sup>. Risale a quello stesso periodo, anzi agli anni immediatamente precedenti, la partecipazione di Bobbio all'attività della Società europea di cultura, nata a Venezia nel 1950, che si proponeva di mantenere aperto, nel periodo della guerra fredda, un canale di comunicazione con gli intellettuali dei paesi al di là della «cortina di ferro»<sup>112</sup>:

Ho partecipato alla sessione costituyente della nostra Società nel 1950 e andandomi a vedere l'elenco dei primi soci m'è parso di essere uno degli ultimi sopravvissuti. [...] La Società era nata per opporre una resistenza morale alla guerra fredda che stava prolungando la guerra reale da cui l'Europa era stata dilaniata per anni. Parlare di una «politica della cultura» significava per noi che gli uomini di cultura non riconoscevano la divisione dell'Europa in due parti contrapposte, separate da quella che allora si chiamava «cortina di ferro». La politica della cultura aveva già allora abbattuto, perlomeno idealmente, il futuro Muro di Berlino. La nostra Europa non era Europa dell'Ovest o quella dell'Est. Era l'Europa della cultura europea che non conosceva confini nazionali. L'Europa della cultura era sopravvissuta grazie ad alcuni grandi scrittori di cui voglio ricordare almeno questi tre. Il primo è Julien Benda che nel 1933, l'anno dell'avvento di Hitler al potere, pubblicava il *Discours à la nation européenne*, in cui sosteneva che la crisi dell'Europa era nata con la divisione in tante patrie diverse in lotta fra loro per l'egemonia non solo economica ma culturale. Il secondo è Thomas Mann che, esule negli Stati Uniti, aveva lanciato quasi giornalmente dalla radio durante la guerra i suoi *Moniti all'Europa* che, raccolti dopo la guerra in volume, sono fra le pagine più nobili e veementi scritte per denunciare la barbarie nazista. Il terzo è Benedetto Croce che nel 1932, nell'anno in cui il fascismo celebrava il suo decennale, pubblicò la *Storia d'Europa nel secolo XIX*, che cominciava esaltando la «religione della libertà» con cui il secolo era cominciato.

È stato ricordato che due anni dopo la fondazione nel 1953, per invito o per amichevole imposizione di Campagnolo, organizzai a Torino, presso la mia Università, una delle periodiche riunioni del nostro consiglio esecutivo. Nel discorso introduttivo richiamai l'attenzione degli ospiti su una lapide che non può sfuggire alla vista di chi entra nel grande palazzo storico dell'Università: la lapide ricorda che a Torino ebbe nel 1506 la laurea in teologia Erasmo da Rotterdam. Dissi che se noi avessimo dovuto scegliere un patrono non avremmo potuto sceglierne uno più esemplare di Erasmo, che negli anni delle guerre di religione, che avevano insanguinato l'Europa, aveva affermato la necessità di non lasciar cadere il dialogo fra le parti contrapposte<sup>113</sup>.

Alla teoria politica si affianca, in misura crescente, l'impegno politico, cui comunque Bobbio approderà a partire dagli anni Settanta del Novecento. Dopo la scomparsa del Partito d'Azione Bobbio rimase a lungo fuori della vita politica; vi rientrò nel 1966, al momento dell'unificazione socialista,

---

<sup>109</sup> *Ivi*, p. X.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*. Cfr. anche [www.societaeuropeacultura.it](http://www.societaeuropeacultura.it)

<sup>113</sup> N. BOBBIO, *De senectute e altri scritti autobiografici*, op. cit., pp. 104-5. Cfr. anche *Una politica per la pace. Società Europea di Cultura 1950/1980 – Une politique pour la paix. Société Européenne de Culture 1950/1980*, Marsilio, Venezia, 1980; *Umberto Campagnolo e la Società Europea di Cultura*, a cura della Biblioteca Comunale di Este e della Società di Gabinetto di Lettura, Este, 1986; il testo integrale si trova in A.A. V.V., *La Société Européenne de Culture e l'Enciclopedia Italiana. A Norberto Bobbio per il 18 ottobre 1989*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1989, pp. 23-25; per il discorso di Bobbio su Erasmo cfr. *Omaggio a Erasmo*, pronunciato il 29 marzo 1996 nell'Aula Magna dell'Università di Torino, in occasione dello svolgimento della Conferenza intergovernativa dell'Unione europea, sempre a Torino, pubblicato in «Il Foglio». Mensile di cristiani torinesi, XXVI, n. 6, luglio 1996, pp. 1-2.

nella quale anch'egli – come tanti altri intellettuali – ripose molte speranze, destinate ad andare ancora una volta deluse<sup>114</sup>. Il Sessantotto fu per lui un trauma, anche sul piano personale; ma cercò di comprendere le ragioni della contestazione:

Anche noi accademici siamo stati colti completamente di sorpresa. Personalmente credevo che l'esperienza di centro sinistra si fosse ormai consolidata e che le nostre istituzioni sarebbero andate incontro a un periodo di più compiuta democrazia e di più rapida modernizzazione. [...] Riconoscevo che la contestazione prendeva di mira disfunzioni reali, specialmente nel rapporto fra docenti e studenti, ma non sino al punto di cadere in uno stato di esaltazione collettiva: corsi autogestiti, in cui erano gli studenti a decidere che cosa studiare, portando agli esami semplicemente dei *papers* scritti da loro, non individualmente ma a gruppi, su temi d'attualità, come la guerra del Vietnam o la rivoluzione cinese o la rivolta di Praga. Ero contrario agli esami di gruppo e al voto di gruppo, perché l'esame – dicevo – è un atto di responsabilità individuale. Ma non trovavo orecchi disposti ad ascoltarmi. Soprattutto ero contrario alla violenza verbale (e in alcuni casi non soltanto verbale), con cui la contestazione accompagnava spesso le proprie richieste, che ispirava molti suoi documenti e riempiva le pagine di «Lotta continua», che mi arrivava a casa tutti i giorni (credo di essere uno dei pochi a possederne l'intera raccolta). Purtroppo noi docenti eravamo impreparati a fronteggiare la rivolta: la contestazione ci è piombata addosso senza che l'avessimo prevista. [...] Nell'evoluzione verso una democrazia da consolidare è avvenuto quello che nessuno s'immaginava: lo scoppio di furori rivoluzionari, gravido di serie minacce [...].

Non posso non accennare al fatto che nel mio caso al conflitto del professore con gli studenti si sovrappose, rendendolo sotto certi aspetti più drammatico, ma sotto altri aspetti meno radicale, un conflitto familiare. Luigi, mio figlio primogenito, è stato uno dei leader del movimento studentesco. [...] Non avevo nessun potere «politico» su mio figlio e, anche se lo avessi avuto, non lo avrei esercitato. L'unica volta che l'ho pregato di moderare il suo atteggiamento per non crearmi imbarazzo è stata in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1968-69, in cui doveva, secondo la tradizione, prendere la parola anche il segretario dell'Interfacoltà. L'anno prima avevamo assistito a una scena penosa, perché Allara [l'allora Rettore] aveva cacciato il rappresentante degli studenti prima che riuscisse a finire il discorso. Lo pregai soltanto di farmi leggere il suo discorso. Devo dire che non volle dispiacermi e la manifestazione si risolse senza incidenti<sup>115</sup>.

La «battaglia» di Bobbio si condusse soprattutto sulle pagine della rivista «MondOperaio», traducendosi soprattutto in una riflessione su socialismo e marxismo. A partire dal 1976 Bobbio iniziò la collaborazione alla «Stampa», di cui divenne ben presto l'articolaista più autorevole e ascoltato: un'attività che gli permise di parlare ad un pubblico più vasto<sup>116</sup>. La nomina a senatore a vita da parte del presidente Pertini, avvenuta nel luglio del 1984, sancì il nuovo ruolo che egli aveva assunto sulla scena politica italiana<sup>117</sup>. Ma, pur assolvendo con il consueto scrupolo i doveri istituzionali connessi alla carica parlamentare, Bobbio si sentì sempre estraneo ai compromessi e ai maneggi della politica quotidiana e con l'andare del tempo si distaccò sempre più dalla politica, pur continuando a seguirne le vicende e non mancò mai di denunciare apertamente la degenerazione del sistema e soprattutto del clima politico italiano<sup>118</sup>.

L'ultimo decennio del vecchio secolo, e i primi anni del nuovo, segnarono per Bobbio un progressivo ritiro dalla scena politica come dal dibattito intellettuale: sempre più la sua riflessione si rivolgeva alla sua esistenza, alle «ombre del passato, tanto più invadenti quanto più lontane nel tempo»,

<sup>114</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., p. XIV.

<sup>115</sup> N. BOBBIO, *Autobiografia*, op. cit., p. 154 e sgg.

<sup>116</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., pp. XIV-XV.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. XV.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

e insieme al senso introvabile della storia, di una storia contrassegnata dall'irrimediabile divario tra progresso tecnico e assenza di progresso morale<sup>119</sup>.

## II. "Il problema della guerra e le vie della pace": la risposta di Bobbio alla guerra e al pacifismo

Tutto ha inizio, lo ricorda Bobbio stesso, alla prima Marcia della pace, organizzata il 24 settembre 1961, per la quale il filosofo scrisse un articolo per «Resistenza»:

Bisogna rendersi conto che, di fronte al problema della pace, ci troviamo oggi a una svolta: si è potuto sinora porre il valore della pace sul piatto di una bilancia che contiene nell'altro piatto altri valori, come giustizia, libertà, onore. Ma dal momento che la guerra può significare catastrofe atomica, non esiste più la possibilità di porre alla pace un'alternativa. Ha ancora un senso umano dire: o la libertà o la guerra. Ma quale senso umano potremmo dare alla frase: o la libertà o la distruzione del genere umano? Se mai c'è un'alternativa, questa non è più tra pace e libertà, tra pace e onore, tra pace e giustizia, ma, come dice giustamente e spietatamente Günther Anders, tra essere e non essere. Voglio dire con questo che la pace oggi interessa gli uomini in quanto uomini, parte del genere umano, minacciati da una sinistra gara di potenza, non in quanto italiani o cinesi, comunisti o democristiani, cattolici o laici. Una manifestazione come la Marcia della pace è un invito a prender coscienza della gravità e novità della situazione, a rimuovere gli *idola tribus* che dividono là dove c'è bisogno di una unione sempre più larga per contrapporre alla volontà di potenza la volontà di vivere, e insieme un appello alle forze morali, cui ci si rivolge in ultima istanza, quando sembra che soltanto il senso di responsabilità di coloro che decidono e di coloro che possono influenzare le decisioni sia in grado di spostare il corso degli eventi dalla via della rottura irreparabile a quella dell'accordo e della collaborazione<sup>120</sup>.

Bobbio continua raccontando di quella "Marcia" e del suo senso anche in uno dei suoi ultimi scritti, introducendo l'argomento del pacifismo:

Vi sono due forme di pacifismo, che non si escludono l'un l'altra: quello istituzionale o giuridico e quello etico-religioso. Il primo mira alla eliminazione della guerra fra Stati sovrani attraverso l'unione dei singoli Stati in un Superstato, il secondo attraverso l'educazione alla non violenza. I miei scritti sulla pace e la guerra appartengono prevalentemente al primo. La Marcia della pace, promossa da Capitini, era, invece, una tipica espressione del secondo. La differenza tra i due pacifismi è evidente: il Superstato elimina la guerra ma non l'uso della forza come *extrema ratio*; l'educazione alla non violenza tende all'eliminazione dell'uso della forza anche come *extrema ratio*. L'uno è meno efficace ma più realistico; il secondo è più efficace ma è anche più irrealistico<sup>121</sup>.

Gli studi di Bobbio che riguardano gli argomenti della pace, del pacifismo e il problema della guerra, coprono un ampio raggio del pensiero del filosofo piemontese che a questi temi ha dedicato molti saggi, articoli e anche alcuni corsi universitari, dai quali, nel 1966 nascerà il volume *Il problema della guerra e le vie della pace*: le lezioni, raccolte in dispense dalle allieve N. Betti e M. Vaciago, erano state pubblicate nel 1965 dalla Cooperativa libraria universitaria torinese<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> *Ivi*, pp. XV-XVI.

<sup>120</sup> N. BOBBIO, *La Marcia della pace*, in «Resistenza», XV, n. 10, ottobre 1961. Per la Marcia della Pace (27 settembre 1981, per iniziativa del Movimento non violento Aldo Capitini) di cui Bobbio scrive nella *Prefazione* alla seconda edizione de *Il problema della Guerra e le vie della pace* cfr. *La lancia e lo scudo*, in «La Stampa», 4 ottobre 1981 e *Dove vola la colomba della pace*, dialogo con L. Coletti, in «L'Espresso», 20 settembre 1981, pp. 4-10.

<sup>121</sup> N. BOBBIO, *Autobiografia*, op. cit., pp. 220-1.

<sup>122</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, Biblion, Milano-Venezia, 2012, p. 35.

I primi scritti di Norberto Bobbio sulla pace risalgono alla metà degli anni Sessanta del secolo scorso, in pieno periodo di guerra fredda, e risentono fortemente di quel clima; gli ultimi, quasi tutti rapidi, sono stati sollecitati dagli avvenimenti bellici della fine del secolo, quali la prima guerra del Golfo, con le successive vicende dei rapporti tra Iraq e Stati Uniti, e la situazione dell'ex-Jugoslavia<sup>123</sup>. Già in un saggio del 1952, intitolato *Pace e propaganda di pace*, raccolto in *Politica e cultura*<sup>124</sup>, Bobbio già affrontava il tema della pace a proposito di alcune posizioni di Stalin, con l'intento di dimostrare, al di là di ogni giudizio di merito, come sia contraddittorio affermare la pace come valore assoluto e nel contempo teorizzare forme di rivoluzione o di rovesciamento di regimi esistenti<sup>125</sup>. Scrive infatti Bobbio:

La pace è un fine altamente desiderabile per l'uomo, ma non è detto che sia, in senso assoluto, il fine ultimo. È un fine ultimo soltanto per chi ritiene che la *vita* sia il bene supremo. Infatti, desiderare la pace vuol dire desiderare quella situazione nei rapporti umani in cui è più facile conservare la vita propria e dei propri familiari. Se poniamo dei beni superiori alla vita, come per esempio, la libertà e la giustizia, anche la pace cessa di essere desiderabile in modo eminente. Se io desidero la libertà più della vita, non posso considerare la pace come fine supremo, il che significa che non sono disposto ad ottenere la pace *ad ogni costo*, anche a costo di perdere la libertà. Accetto la guerra, non perché non ami la pace in se stessa, ma perché amo il bene che mi può essere garantito dalla guerra (la libertà) più del bene che solo mi può garantire la pace (la vita). Altrettanto si può dire per la giustizia. Si tratta, come sempre, di una gerarchia di fini e quindi di valori. La pace non è il fine per eccellenza, ma uno dei fini possibili. Il mio atteggiamento di fronte ai fautori di pace dipende dal posto che io attribuisco alla pace nella mia gerarchia di valori. [...] La pace dunque mira generalmente a conservare uno *status quo* particolarmente soddisfacente. La pace è essenzialmente *conservatrice*. [...] Ma se la pace ha funzione essenzialmente conservatrice, sorge il legittimo sospetto che non possa essere sinceramente pacifista chi non ha interesse a mantenere lo *status quo*<sup>126</sup>.

Il tema della pace, quindi, è stato uno dei più frequentati dal Bobbio filosofo della politica, che lo pone in stretta connessione con quelli, anch'essi al centro della sua speculazione, della democrazia e dei diritti umani<sup>127</sup>:

Il problema [dei diritti dell'uomo] è strettamente connesso a quello della democrazia e a quello della pace, cui ho dedicato la maggior parte dei miei scritti politici. Il riconoscimento e la protezione dei diritti dell'uomo stanno alla base delle costituzioni democratiche moderne. La pace è, a sua volta, il presupposto necessario per il riconoscimento e l'effettiva protezione dei diritti dell'uomo nei singoli stati e nel sistema internazionale<sup>128</sup>.

Quindi Bobbio pone questa triade: l'ispirazione alla pace si oppone al regno della violenza, il principio universalistico dei diritti dell'uomo si oppone al mondo particolaristico delle passioni e degli interessi, l'idea di democrazia come trasparenza, come «governo pubblico in pubblico»<sup>129</sup>, si oppo-

<sup>123</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, a cura di A. Loche, CUEC, Cagliari, 2005, p. 149.

<sup>124</sup> N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 72-83.

<sup>125</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 149.

<sup>126</sup> N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 72-74. La specificità dell'argomento trattato da questo saggio lo pone comunque per molti versi in un ambito di discorso diverso da quello che qui si intende sviluppare.

<sup>127</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 149.

<sup>128</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, op. cit., p. VII.

<sup>129</sup> N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. 76.

ne alla cortina «ideologica» degli inganni e all'opacità del potere<sup>130</sup>. Ma Bobbio ha anche sottolineato l'interdipendenza dei tre ideali fra loro, nel senso che il perseguimento coerente di ciascuno di essi obbliga a perseguire anche gli altri, e che la stessa definizione di ognuno richiede l'uso delle nozioni corrispondenti agli altri due<sup>131</sup>:

Diritti dell'uomo, democrazia e pace sono tre momenti necessari dello stesso movimento storico: senza diritti dell'uomo riconosciuti e protetti non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti. Con altre parole, la democrazia è la società dei cittadini, e i sudditi diventano cittadini quando vengono loro riconosciuti alcuni fondamentali; ci sarà pace stabile, una pace che non ha la guerra come alternativa, solo quando vi saranno cittadini non più soltanto di questo o quello stato, ma del mondo<sup>132</sup>.

E riguardo al tema specifico della pace e dei diritti dell'uomo:

Se qualcuno mi chiede quali sono secondo me i problemi fondamentali del nostro tempo, non ho alcuna esitazione a rispondere: il problema dei diritti dell'uomo e quello della pace. Fondamentali nel senso che dalla soluzione al problema della pace dipende la nostra stessa sopravvivenza, e la soluzione del problema dei diritti dell'uomo è l'unico segno certo del progresso civile. Considero i due problemi insieme perché sono strettamente connessi. L'uno non può stare senza l'altro. Spesso lo si dimentica ma è bene rendersene conto<sup>133</sup>.

Nell'arco di tempo, che copre più di trent'anni, la posizione del filosofo sembra conservare una sua sostanziale coerenza e questo consente di presentare, nel presente lavoro, un discorso unitario, che svilupperà l'analisi approfondita del testo bobbiano *Il problema della guerra e le vie della pace* e s'intreccerà poi con l'altro testo di rilievo sull'argomento, *Il Terzo assente – saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*. È però evidente che i mutamenti nella scena internazionale dopo la caduta del muro di Berlino e gli avvenimenti dell'ultimo decennio del Novecento, hanno spinto Bobbio a dare un accento diverso ad alcuni aspetti della sua generale concezione dei rapporti tra pace e guerra<sup>134</sup>: gli ultimi interventi di Bobbio su pace e guerra non vanno oltre l'anno duemila; anche testi pubblicati successivamente non sono che riproposizioni di ciò che egli aveva scritto negli anni precedenti a proposito della situazione in Iraq e nella ex Jugoslavia<sup>135</sup>.

Per concludere, sembra infatti necessario accostare all'argomentazione di Bobbio sulla pace, anche un discorso (necessario) sul problema della guerra, come se i due termini fossero indissolubilmente legati. A questo proposito, prima di intraprendere l'analisi dell'opera sopra citata, vogliamo proporre un ulteriore passo di Bobbio, che mette in evidenza questo legame:

Il concetto di pace è così strettamente connesso a quello di guerra che i due termini «pace» e «guerra» costituiscono un tipico esempio di antitesi, come gli analoghi «ordine-disordine», «concordia-discordia», «armonia-disarmonia». Due termini antitetici possono essere fra di loro in rapporto di contraddittorietà, per cui l'uno esclude l'altro e tutti e due escludono un terzo, oppure di contrarietà, per cui l'uno esclude l'altro ma entrambi non escludono un terzo intermedio. Mentre i termini delle tre coppie analoghe sono contraddittori, e ne è una prova la stessa forma linguistica, non autonoma, del secondo termine, i due ter-

<sup>130</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. LVIII.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, op. cit., pp. VII-VIII.

<sup>133</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 453-4.

<sup>134</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 150.

<sup>135</sup> *Cfr. Ivi*, nota n. 4, p. 150.

mini dell'antitesi guerra-pace possono essere, secondo i diversi contesti, ora contraddittori, qualora per pace s'intenda lo stato di non guerra e per guerra lo stato di non pace, oppure contrari, qualora lo stato di pace e lo stato di guerra siano considerati come due stati estremi, tra i quali siano possibili e configurabili stati intermedi, come dalla parte della pace lo stato di tregua, che non è più guerra e non è ancora pace, e dalla parte della guerra lo stato di guerra non guerreggiata, di cui è tipico esempio la cosiddetta guerra fredda, che non è più pace ma non è ancora guerra. Nel linguaggio tradizionale, peraltro, sia colto sia corrente, prevale l'uso della coppia ove i due termini sono l'uno rispetto all'altro contraddittori: dove c'è guerra non c'è pace e viceversa. [...] È stato osservato più volte che è sempre esistita una filosofia della guerra, mentre è ben più recente la filosofia della pace, di cui il primo grande esempio è Kant. Gran parte della filosofia politica è stata una continua riflessione sul problema della guerra (e della rivoluzione, come guerra civile): quali ne siano le cause, quali i rimedi, quali le conseguenze sull'evoluzione o sull'involuzione delle società umane. Il tema della pace o, che è lo stesso, dell'ordine (interno) è sempre stato trattato di riflesso rispetto al tema della guerra o del disordine; la pace come lo sbocco, uno dei possibili sbocchi, della guerra (l'ordine, come sbocco della rivoluzione). [...] Di fronte alla guerra sempre più percepita come evento tragico eppure immanente alla storia umana, ecco nascere i vari tentativi di dare una risposta alla domanda: perché la guerra e non la pace? Dalle diverse risposte a questa domanda è costituita in gran parte la filosofia della storia: che può essere considerata, nelle sue varie versioni e nelle varie soluzioni che dà al problema, come la trasposizione alla sfera delle vicende umane dei grandi interrogativi sulle ragioni o non ragioni del male nel mondo: la guerra come male minore, la guerra come male necessario, la guerra come male apparente, per non parlare, in una concezione teologica e fideistica persistente, pur durante la grande stagione della filosofia razionalistica, della guerra come castigo divino. A queste concezioni globali che tendono a dare una giustificazione della guerra in quanto tale si affiancano i tentativi, in cui si sono esercitati per secoli teologi e giuristi, di distinguere le guerre giuste da quelle ingiuste<sup>136</sup>.

## **II.1 Genesi dell'opera “Il problema della guerra e le vie della pace”**

Il piccolo volume *Il problema della guerra e le vie della pace* è probabilmente il saggio più importante sul tema che Bobbio abbia scritto e questo perché, oltre ad essere un'esaustiva opera sulle teorie giustificative della guerra e le possibili tipologie di pacifismo, mette in luce tutta la vastità e complessità del “filosofo del dubbio”: come vedremo più avanti, questo breve testo ebbe diverse edizioni che corrispondono pressappoco a momenti importanti della storia mondiale del secolo scorso e pose lo stesso Bobbio a confrontarsi con le sue idee e addirittura a scontrarsi con alcuni illustri intellettuali a proposito del tema della “guerra giusta”. Ma procediamo con ordine e partiamo dalla nascita di quest'opera.

La sua gestazione fu lunga e complessa. L'idea era nata almeno cinque anni prima, come testimonia una lettera di Bobbio a Carocci del 1 novembre 1961, nella quale il filosofo torinese, dopo aver respinto la proposta di scrivere un articolo sulla filosofia del diritto in relazione ai mutamenti sociali del proprio tempo, così proseguiva:

Argomenti tecnici alle riviste tecniche; argomenti scottanti alle riviste militanti. E che argomento più scottante oggi che quello della guerra e della pace? Perché non pensate piuttosto ad un fascicolo su questo tema? In fondo non mi dispiacerebbe scrivere qualche cosa sull'umanità di fronte alla possibile catastrofe atomica<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 467-471.

<sup>137</sup> Centro studi Piero Gobetti, busta 1368, fascicolo 1964. Di seguito si farà riferimento per questi elementi (lettere e fascicoli privati) al sapiente ed analitico lavoro di G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, cit.

La risposta del direttore di «Nuovi Argomenti»<sup>138</sup> era immediata e positiva, chiedendo però a Bobbio di stilare un questionario sul quale avviare la discussione, cosa che egli fece, non senza alcune perplessità, il 27 novembre 1961, elencando una serie di domande, che risentivano dell'eco della recente Marcia della pace ed erano comunque indicative dell'impostazione da lui data al problema<sup>139</sup>:

- 1) Si va dicendo insistentemente che la possibilità di una guerra mondiale atomica ponga il problema della pace e della guerra in modo completamente nuovo rispetto al passato. Ritenete che questa affermazione sia giusta? E se la ritenete giusta, in qual senso la intendete? Quali conseguenze ritenete di poterne trarre rispetto al giudizio sul valore della guerra? Rispetto al giudizio sulle correnti pacifistiche di ieri e di oggi? Rispetto al giudizio sull'azione che ciascuno di noi è tenuto a compiere nel momento presente?
- 2) Nel corso della storia della nostra civiltà, filosofi, moralisti, teologi hanno elencato teorie giustificatrici della guerra, distinguendo guerre giuste da ingiuste o considerando la guerra ora come fatto inevitabile, ora come male necessario o addirittura come molla del progresso e quindi come valore positivo. Che cosa pensate di questa, ed eventualmente altre, ideologie della guerra? Ne condividete qualcuna? Quale? Oppure le condannate tutte e per quale ragione?
- 3) In contrasto con le ideologie della guerra sono apparse, soprattutto dall'inizio del secolo scorso in poi, teorie e correnti pacifistiche che han proposto di volta in volta rimedi di carattere morale, economico, sociale, politico, giuridico contro lo scatenarsi delle guerre. Credete nel pacifismo? Quale forma di pacifismo ritenete più giusta e più utile? In altre parole, quali rimedi ritenete più efficaci per l'instaurazione di una pace duratura? Tanto per citarne qualcuno, la predicazione della non-violenza, una trasformazione radicale della società classista, l'eliminazione di ogni governo dispotico non controllato dal basso, il rafforzamento dei rapporti tra gli stati sino alla creazione di uno stato universale?
- 4) Prescindendo da ciò che ritenete necessario o desiderabile che avvenga, ritenete che ciascuno di noi possa compiere qualche azione rilevante per la causa della pace universale? Quali manifestazioni, raggruppamenti, movimenti ritenete giusto promuovere o appoggiare? In particolare ritenete oggi opportuno promuovere un movimento pacifista internazionale non contro, ma al di fuori dei partiti, indipendente da ogni governo, o per lo meno coordinare e unificare le iniziative sempre più numerose che si vanno prendendo in questo campo, dal momento che il fine, pur nella differenza delle ideologie e dei mezzi proposti, è unico?<sup>140</sup>

La proposta fu però evidentemente fatta cadere da Carocci, cosicché, dopo un anno, il 16 novembre 1962, Bobbio gli scriveva nuovamente, cogliendo il pretesto dell'adesione all'associazione di amicizia Italia-Algeria<sup>141</sup>:

Ma perché non vi occupate, una buona volta, del problema della pace? Avevamo iniziato un breve dialogo, l'anno scorso, su questo argomento, ma poi è stato interrotto. Era evidentemente un tema che non vi andava a genio. Vedo ora dall'«Unità» che il 14 novembre ha avuto luogo a Roma un convegno per il disarmo e la pace, cui tu stesso hai partecipato insieme con alcuni nostri amici<sup>142</sup>. Questa è la strada giusta, non quella, permettimi di insistere, dei comitati pro-questo o pro-quello. Rimango fedele alle idee esposte nei saggi pubblicati alcuni anni or sono su «Nuovi Argomenti»: di fronte all'urto delle potenze l'unica funzione degli intellettuali è quella di fare i mediatori. Né con l'una né con l'altra. E tanto meno, è il caso di fare questa aggiunta, con la terza<sup>143</sup>.

Dopo una immediata, ma interlocutoria risposta<sup>144</sup>, Carocci tornava alla carica alcuni mesi dopo, il 27 giugno 1963<sup>145</sup>:

<sup>138</sup> Nuovi Argomenti è una rivista trimestrale fondata a Roma nel 1953 da A. Carocci e A. Moravia.

<sup>139</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 36.

<sup>140</sup> Centro studi Piero Gobetti, busta 1368, fascicolo 1964.

<sup>141</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 38.

<sup>142</sup> In realtà ebbe luogo il 18 novembre al Teatro Adriano di Roma, con l'adesione, oltre a Carocci, di C. Arnaudi, C. Bo, A. Capitini, R. Gattuso, V. Foa, C. Levi, G. Manzù, A. Moravia, C. Musatti, S. Quasimodo, B. Segre, M. Soldati ed E. Vittorini. Cfr. M. Alicata, *Iniziativa di pace*, in «l'Unità», 18 novembre 1962; cfr. anche G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., nota 5, p. 38.

<sup>143</sup> Centro studi Piero Gobetti, busta 1368, fascicolo 1964.

<sup>144</sup> Carocci risponde a Bobbio il 20 novembre 1962. Cfr. Centro studi Piero Gobetti, busta 1368, fascicolo 1964.



Caro Bobbio, so di essere molesto ma non cesserò di tormentarti fino a che non otterrò la tua collaborazione a “Nuovi Argomenti”. È una cosa della (*sic*) quale Moravia ed io teniamo troppo. Come sai, un saggio al quale terrei molto sarebbe un saggio sulla evoluzione della filosofia del diritto in parallelo con la evoluzione del rapporto sociale. Un altro saggio che mi interesserebbe molto sarebbe una specie di prolegomeno sulla filosofia della pace e della guerra. È un problema intorno al quale l’uomo è andato meditando da millenni, ma che ha fatto un salto qualitativo con l’invenzione dell’energia nucleare. Già quando scoppiò la bomba di Hiroshima che era di 20 kiloton, Einstein disse che una guerra combattuta con quelle bombe avrebbe ricondotto l’umanità all’età della pietra. Oggi con le bombe termonucleari che si misurano in megaton, e delle quali esistono interi arsenali, ho l’impressione che l’uomo non tornerebbe più all’età della pietra: come ogni forma biologica evoluta verrebbe cancellata dalla faccia della terra e occorrerebbe qualche milione di anni perché i molluschi del mare giungano a produrre di nuovo qualche cosa di simile all’uomo. È una svolta che pone nel nulla tutto quello che l’uomo ha pensato fino a ieri sul problema della pace e della guerra. Una meditazione su questo problema deve essere incominciata, e penso che tu potresti utilmente gettarne le basi<sup>146</sup>.

I rapporti epistolari tra i due si interrompono per qualche anno, probabilmente in coincidenza del passaggio dalla prima alla seconda serie della rivista<sup>147</sup>, che vide anche un cambiamento nella sua impostazione editoriale, dall’inchiesta alla pubblicazione di testi e saggi, che si adattava indubbiamente meglio al *modus operandi* di Bobbio, che il 13 novembre 1965 riprendeva quindi i contatti con Carocci<sup>148</sup>:

Non ci crederai ma questa estate ho scritto una ventina di pagine sulla filosofia della guerra di cui tante volte abbiamo insieme parlato: ma poi l’ho piantato e non l’ho più riguardato. Può darsi che lo riprenda ma non ora, perché sono molto occupato coi corsi e con due lavori urgenti, che devo finire assolutamente prima della fine dell’anno. Vedi ad ogni modo che non avevo dimenticato la promessa<sup>149</sup>.

A quel punto, però, contrariamente alle previsioni di Bobbio, le cose andarono velocemente in porto. Il 21 gennaio 1966 Carocci gli poteva scrivere, ringraziandolo per l’invio del saggio e annunciando con soddisfazione l’imminente invio delle bozze<sup>150</sup>:

Caro Bobbio, so di essere stato molesto durante tanti anni ma vedo che la mia insistenza ha dato un buon frutto: il tuo saggio. Mi sembra una cosa molto importante, direi che è la prima volta in cui si fa un serio invito a ripensare *ex novo* il problema della guerra e della pace. Tutto quello che è stato pensato del passato non serve più. Quanto alla lunghezza non ti preoccupare. Io sono di avviso che sarebbe un errore fare dei tagli. Ciò che invece non credo possibile è di inserire questo saggio, così lungo, nel primo fascicolo che è già in gran parte composto, perché per trovare lo spazio necessario non sarebbe sufficiente escludere uno o due degli altri scritti, ma bisognerebbe escluderne una mezza dozzina almeno. D’altra parte, il saggio non invecchia (questo è un buon segno)<sup>151</sup>.

---

<sup>145</sup> G. SCIROCCO, *L’intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 39.

<sup>146</sup> Centro studi Piero Gobetti, busta 1368, fascicolo 1964.

<sup>147</sup> La prima serie della rivista, che va dal 1953 al 1965, fu bimestrale ed era stampata dall’Istituto Grafico Tiberino di Roma; la seconda, edita da Nuovi Argomenti, va dal 1966 al 1981 e vide cambiare la periodicità nel 1972 diventando trimestrale, per ritornare, nel 1976, nuovamente bimestrale. La terza serie, uscita nel gennaio del 1982, diventa nuovamente trimestrale. [fonte [www.nuoviargomenti.net](http://www.nuoviargomenti.net)].

<sup>148</sup> G. SCIROCCO, *L’intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 40.

<sup>149</sup> Centro studi Piero Gobetti, busta 1368, fascicolo 1964.

<sup>150</sup> G. SCIROCCO, *L’intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., pp. 40-1.

<sup>151</sup> Centro studi Piero Gobetti, busta 1368, fascicolo 1964.

## II.2 Le diverse Prefazioni

*Il problema della guerra e le vie della pace* è stato edito per la prima volta dalla casa editrice *il Mulino* di Bologna, nel 1979. Le successive edizioni riportano la data del 1984, del 1991 e l'ultima del 1997. Come spiega lo stesso Bobbio nell'incipit alla *quarta edizione*:

Ogni edizione ha una propria prefazione. Le ho conservate tutte e tre, perché ognuna riflette la situazione e l'occasione storica in cui la ristampa è avvenuta<sup>152</sup>.

Infatti la prima edizione del 1979 aveva come nucleo centrale un saggio del 1966 (che dà anche il nome al volume) ed era la raccolta delle lezioni tenute l'anno precedente all'università di Torino<sup>153</sup>. Oltre a questo saggio principale, il testo comprende anche altri saggi e articoli comparsi in varie riviste, come, per esempio, il capitolo IV, *La nonviolenza è un'alternativa?*, articolo presentato come relazione al convegno su «Marxismo e nonviolenza», organizzato dal Movimento nonviolento, e svoltosi a Firenze presso la Facoltà di Magistero fra l'11 e il 13 aprile 1975<sup>154</sup>. La «situazione storica» su cui si sofferma Bobbio nella prima edizione è la cosiddetta «formazione della coscienza atomica»<sup>155</sup>. La guerra nucleare moderna postula una vera e propria «svolta storica»: da strumento di potenza la guerra è diventata segno di «impotenza assoluta», e ne sono cadute le tradizionali giustificazioni anche sul piano brutalmente utilitaristico<sup>156</sup>. L'uomo è giunto così a un punto morto; o meglio si è perso in quello che Bobbio raffigura come il tortuoso labirinto della storia<sup>157</sup>. La scorciatoia è stata quella di attribuire al cosiddetto «equilibrio del terrore» la magica virtù di tutelare la pace e il progresso universali. Il nuovo ottimismo – che Bobbio apparenta a quelli più vecchi e non meno superficiali della guerra come fattore di progresso (positivisti), o come male solo apparente (storicisti e realisti) – fa affidamento perciò sulla reciproca capacità di distruzione delle grandi potenze per evitare la guerra mondiale<sup>158</sup>. Denunciando la fragilità dell'equilibrio del terrore, Bobbio mette sotto accusa la passività e le superficialità con cui la maggior parte degli uomini di cultura hanno rinunciato a un impegno attivo in favore della pace<sup>159</sup>. L'impegno pacifista per promuovere «una nuova coscienza atomica» è fondato unicamente sull'impegno morale e non su alcuna meta-storica certezza, tranne quella della catastrofe imminente<sup>160</sup>:

---

<sup>152</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. VII.

<sup>153</sup> Cfr. nel presente testo, p. 66 e nota 122, p. 74.

<sup>154</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., nota 1, p. 147. Gli altri saggi compresi in questo volume sono apparsi precedentemente: *Il problema della guerra e le vie della pace*, in «Nuovi Argomenti», n. 3-4, luglio-dicembre 1966, pp. 29-90; *Diritto e Guerra*, in «Rivista di filosofia» LVI (1965), pp. 1-18; *L'idea della pace e il pacifismo*, in «Il Politico», XL (1975), pp. 197-218; *La nonviolenza è un'alternativa?*, in *Marxismo e nonviolenza*, Genova, Editrice Lanterna, 1977, pp. 167-179. Dalla seconda edizione in poi non figurano i due saggi *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* e *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*, presenti nella prima.

<sup>155</sup> Ivi, p. VII.

<sup>156</sup> Recensione di R. RANIERI, a *Il problema della guerra e le vie della pace*, in «Il Ponte», XXXVI, 31 luglio – 31 agosto 1980, pp. 778-781.

<sup>157</sup> Ivi, p. 778.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> Ivi, p. 780.

Con la scoperta delle armi atomiche sempre più micidiali il tema stesso della guerra aveva cambiato natura: la guerra minacciava di essere non più uno strumento di potenza, com'era sempre stata, ma rischiava di diventare uno strumento di morte universale, e quindi d'impotenza assoluta. [...] Il compito dei filosofi, oggi, è quello di pensare sino in fondo le cose, non di continuare a pensare i propri pensieri, di uscire da se stessi, non di tornare in se stessi, secondo la vecchia formula dello spiritualismo. Occorre un enorme sforzo d'immaginazione per prevedere tutte le conseguenze delle trasformazioni che il mondo ha subite in questi ultimi anni vertiginosi. Ma ne sarà capace soltanto chi si sarà liberato da tutti gli idoli<sup>161</sup>.

Riguardo l'impegno morale, non solo degli intellettuali, ma di tutti gli uomini, già nel 1962 Bobbio scriveva:

Coloro che sono convinti che la guerra non si deve fare, e coerentemente alla loro convinzione si rifiutano di portare le armi, sono detti obiettori di coscienza. In altri termini, gli obiettori di coscienza sono coloro che non sono disposti ad accettare alcune delle giustificazioni menzionate [della guerra] e pertanto [...] sostengono che la guerra è incondizionatamente un male assoluto. Se riflettiamo su quel che si è detto sin qui, cioè sul fatto che di fronte alla guerra termonucleare non possiamo più sostenere certe tradizionali teorie di giustificazione della guerra, e siamo costretti a riconoscere che essa è incondizionatamente un male assoluto, dobbiamo ammettere – questa è la conclusione cui volevo giungere – che di fronte alle prospettive della nuova guerra siamo, almeno in potenza, *tutti obiettori*. In forma più semplice e più diretta: obiezione di coscienza significa rifiuto di portare armi. Quando nel concetto di arma rientra oggi una bomba che, com'è noto, ha da sola un potere esplosivo superiore a tutte le bombe gettate sulla Germania nell'ultima guerra, è lecito domandarsi se il portar armi non sia diventato un problema di coscienza per tutti<sup>162</sup>.

Un altro punto interessante è il pessimismo con il quale Bobbio cerca di dimostrare la lettura storica del suo tempo, anche se con tutte le sue forze spera che questa visione (che questi “pessimisti”) non si avveri mai:

Non si può, non si deve essere ottimisti. Ottimista è oggi colui che ha rinunciato a rendersi conto con sincerità, senza falsi idoli, del mondo in cui vive. Non dico che dobbiamo piegarci ai pessimisti. Ma per lo meno i pessimisti hanno già messo sul conto della vita e della storia la prova estrema, e poiché è difficile rassegnarsi ad accettarla, ci sollecitano a pensare, a salvarsi, a lavorare per la salvezza senza illusioni. Meglio del resto un atteggiamento di intelligente disperazione che l'atteggiamento opposto di ottusa speranza (e, s'intende, di ottusa disperazione, cioè di una disperazione inerte, rassegnata al peggio, paralizzante, contenta di sé). Bisogna fare i conti coi pessimisti, perché potrebbero avere ragione. Potrebbero ma non devono. La salvezza è uno sforzo cosciente, e, ancora una volta, come sempre accade nella storia quando sono in gioco valori ultimi, un ideale morale<sup>163</sup>.

È evidente come per il Bobbio “uomo”, che contiene in sé il Bobbio giurista e il Bobbio filosofo della politica, l'intellettuale accademico e l'antifascista politico militante, l'avvento dell'era atomica porti con sé tutta l'angoscia e lo sconcerto di un punto di non ritorno, che, per parafrasare il titolo dell'opera di G. Anders, non si basa più su un movimento di vincitori e vinti, ma sull'*essere o non essere*<sup>164</sup>.

Nella seconda edizione, uscita nel 1984, Bobbio non può fare altro che constatare che il suo appello non è stato ascoltato, e semmai è stato addirittura capovolto:

---

<sup>161</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 20-1.

<sup>162</sup> N. BOBBIO, *Il conflitto termonucleare e le tradizionali giustificazioni della guerra*, in «Il Verri», 1962, n. 6, pp. 93-102. Il passo citato è a pp. 101-102. Cfr. anche N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 22.

<sup>163</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 24. Cfr. anche il discorso alla radio che il prof. Bobbio tenne per la radio nel 1963 e che si concludeva con le parole sopra citate.

<sup>164</sup> Cfr. GÜNTHER ANDERS, *Essere e non essere*, con la prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1961.

Nel 1984, quando uscì la seconda edizione, lo scontro tra le due grandi potenze [USA e URSS] aveva determinato lo stato dei rapporti internazionali chiamato «equilibrio del terrore». Nella prefazione ero costretto a constatare che la «coscienza atomica» non solo non si era formata, ma tanto da parte dei grandi attori politici, quanto da parte dei filosofi e studiosi del problema della pace e della guerra, venivano addotti argomenti per legittimare anche la guerra atomica, come se essa non costituisse un salto qualitativo rispetto alle guerre tradizionali<sup>165</sup>.

In un'altra recensione all'opera di Bobbio si legge che «il tema affrontato, la tensione morale che ispira questo scritto, l'aggressività del ragionamento colpiscono in profondità, obbligano a riflettere»<sup>166</sup>. Lo scopo che, infatti, Bobbio si propone è proprio quello di far riflettere, di far «cessare la grande rimozione del problema fondamentale del nostro tempo»<sup>167</sup>: il rischio di una guerra atomica. E per fare ciò, per valutare la gravità del problema, occorre riconoscere il carattere profondamente diverso di una guerra atomica<sup>168</sup>. Anche qui, Bobbio se la prende con l'uomo comune e con l'intellettuale o il diplomatico di professione, proprio perché la minaccia atomica ci rende tutti responsabili delle nostre azioni, o meglio, delle nostre non-azioni:

Il compito di chi cerca di capire è prima di tutto quello di spiegarsi perché accade quel che accade, anche se sarebbe desiderabile che non accadesse. Di questa grande rimozione del problema fondamentale del nostro tempo si possono addurre molte ragioni. La prima è lo stato d'animo permanente, naturale, fisiologico, di rassegnazione dell'uomo di fronte al proprio destino, di cui non è in grado di conoscere il corso e che, anche se ne fosse capace, sfugge al suo potere. [...] In secondo luogo l'uomo è immerso totalmente nella vita quotidiana, e guai se non lo fosse. Il quotidiano gli dà di solito molto da fare, tanto che non gli rimane tempo per occuparsi dell'eterno, cui lo inducono o lo costringono le religioni la cui pratica peraltro trasforma l'eterno in quotidiano. [...] In terzo luogo, l'individuo comune non pensa alla morte o ci pensa molto meno di quel che vorrebbero coloro che si preoccupano del suo riscatto con il ricatto (scusate il bisticcio) della «buona morte» [...]. Tanto meno pensa alla morte universale, alla possibile morte dell'umanità tutta intera [...] che preclude non tanto il diritto di vivere, come hanno sempre fatto le guerre d'altri tempi, ma addirittura il diritto di nascere<sup>169</sup>.

Bobbio continua precisando:

Mi si potrà obiettare che quel che ho detto vale per l'uomo della strada, non per i filosofi. Ma che cosa ci dicono i filosofi? [...] Non vi è stato convegno sulla pace cui abbia partecipato, in cui non abbia sentito dichiarare che, non essendo la vita umana un valore assoluto ed essendo unico valore assoluto la libertà, si deve essere pronti, la libertà, a difenderla con ogni mezzo, anche ricorrendo alla suprema difesa che solo le armi nucleari in determinate circostanze possono assicurare. [...] La guerra mette a repentaglio la vita. Ma se la vita non è il maggiore dei beni, come può la guerra essere il peggiore dei mali, in qualunque modo sia combattuta? [...] Lo spirito pubblico è indifferente, i filosofi ripetono le solite storie e adducono le vecchie ragioni. E la diplomazia? È stupefacente come le trattative sul disarmo seguano il vecchio e solito espediente del ricatto reciproco, incuranti del fatto che lo strumento del ricatto sono oggi armi che possono distruggere in pochi minuti non solo l'avversario ma probabilmente anche chi se ne serve e una buona parte dell'umanità (anche più volte, come dicono gli esperti)<sup>170</sup>.

Secondo il filosofo torinese la questione non è mai abbastanza trattata e presa sul serio, tant'è che in questa *Prefazione* del 1984 inserisce una descrizione, che poi si svilupperà meglio in uno dei

<sup>165</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. VII.

<sup>166</sup> Recensione di G. ZINCONE, a *Il problema della guerra e le vie della pace*, in «Il Mondo», XXXVI, n. 4, 28 gennaio 1985, p. 15.

<sup>167</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 7.

<sup>168</sup> Recensione di G. ZINCONE, a *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 15.

<sup>169</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 7 e sgg.

<sup>170</sup> *Ivi*, pp. 9-13.

saggi (e che qui tratteremo in un paragrafo successivo), sulle giustificazioni della guerra, come male minore o necessario, la *iusta causa* della guerra di difesa fino alla «guerra come castigo divino»<sup>171</sup>. Bobbio conclude il suo discorso preliminare parlando della difficoltà del disarmo e dello spaventoso aumento del potenziale delle armi anche se da ciò deriva, per quell'epoca come per la nostra odierna, uno stallo di non belligeranza:

All'ombra dei negoziati sul disarmo gli arsenali di tutto il mondo continuano ad aumentare. C'è solo da domandarsi sino a quando questa folle rincorsa al reciproco scavalco possa durare. Bisogna pur domandarselo, perché una cosa è certa: non può durare all'infinito, se non altro perché viviamo in un universo finito dove non vi sono risorse illimitate per soddisfare tutti i sogni di potenza degli dèi terreni. Non può finire che in due modi: o con l'accordo, e allora perché non cominciare subito, se il traguardo è obbligato?, oppure con il gran finale della guerra, e allora quale fiducia possiamo ancora accordare all'equilibrio del terrore? [...] La tecnocrazia è totalizzante e quindi irreversibile, e la sola direzione dove si possa cercare un sollievo dai ceppi della dissuasione è quella del sempre maggiore vantaggio tecnologico degli armamenti. Questa crescita è indipendente dalle vicende dei rapporti internazionali, è intrinseca allo stato nucleare. [...] È la storia della lancia e dello scudo: lo scudo diventa sempre più resistente? La lancia diventerà sempre più acuminata. forse è parso che il costruire armi di difesa fosse più nobile che produrre armi di offesa. Illusione<sup>172</sup>.

Bobbio quindi crede che il solo vero nemico dell'uomo sia l'uomo stesso e la sua (in verità dice "nostra") irrazionalità, ma questo vuol dire combattere contro la controversa natura stessa dell'uomo:

La soluzione ultima del problema della guerra può venire dal riconoscimento da parte di tutti che nel nostro tempo l'umanità appartiene a un solo mondo e che c'è un solo comune nemico: *la nostra irrazionalità* che c'impedisce di affrontare insieme i problemi che affliggono l'umanità, primo fra essi la prevenzione della guerra nucleare<sup>173</sup>.

La Prefazione della terza edizione, del 1991, è senz'altro la più interessante, in quanto vede Bobbio alle prese con una visione diversa del pacifismo, ovvero quella "istituzionale", all'indomani della discesa in campo delle Nazioni Unite durante la prima guerra del Golfo. Bobbio, in questo periodo molto preciso, si scosta dalla sua naturale disapprovazione totale della guerra, per abbracciare un determinato tipo di "interventismo" che gli costerà un'aspra polemica con molti suoi allievi e colleghi:

Nel 1989, prima della terza edizione, pubblicai una raccolta di testi vari, saggi, articoli, discorsi, in cui fra le varie forme di pacifismo che avevo descritto nelle opere precedenti, esprimevo ormai chiaramente la mia preferenza per il pacifismo istituzionale-giuridico, vale a dire per la soluzione che prevede l'istituzione di un Terzo sopra le parti, tanto forte da poter prevenire i tradizionali conflitti fra stati e, qualora un conflitto esploda, da limitarne le conseguenze, e insieme legittimato dal consenso della stragrande maggioranza degli stati componenti il sistema internazionale. [...] Quando uscì la terza edizione era scoppiata da poco la Guerra del Golfo. L'intervento, se pure indiretto, della Organizzazione delle Nazioni Unite, mi pareva fosse una riprova che l'unico pacifismo credibile fosse quello istituzionale. Ne nacque un dibattito, in cui la maggior parte degli intervenuti sostennero che io avevo torto. Da questo dibattito nacque un libretto, pubblicato nel 1991 dall'editore Marsilio di Venezia, intitolato *Una guerra giusta?*, che ha ormai soltanto il valore di documento storico<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>172</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 14-5.

<sup>173</sup> Citazione dal testo finale approvato dalla Conferenza Pugwash, 26 aprile 1983, in «Rinascita», 9 settembre 1983, n. 35, p. 21; il testo è riportato anche in N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 16-7.

<sup>174</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. VII-VIII.

Questa *Prefazione* è decisamente la più concisa delle quattro e sicuramente anche la più “arrabbiata”: sembra quasi che Bobbio senta la necessità di “urlare” al modo “*sveglia!*”, come se la questione e il dibattito sulla guerra e sulla pace non potesse più aspettare, e volesse anche essere un monito per destare le coscienze di tutti:

Contrariamente a quello che avevo immaginato quando cominciai a occuparmi del problema, la guerra atomica è entrata talmente nell’orizzonte della nostra storia da essere a poco a poco considerata come una guerra enormemente più distruttiva ma pur sempre non qualitativamente diversa dalle guerre convenzionali, una guerra il cui potere di dissuasione è reale soltanto se la minaccia è credibile. Nell’ultimo saggio della raccolta, scritto una decina d’anni dopo il primo, avendo partecipato a non saprei quanti convegni e dibattiti sul tema scrivevo: «Nessuna condanna da qualunque pulpito pronunciata, ha mai fermato la guerra. E quel che è più grave, non ha mai impedito la sua giustificazione, non solo in sede di giudizio storico ma anche in sede di giudizio morale». [...] Ne derivavo la conclusione quanto poco realistico fosse l’atteggiamento di chi continua a considerare la violenza «uno scandalo della storia». «Strano scandalo davvero – dicevo –, che ha sempre trovato di volta in volta da una parte o dall’altra i suoi apologeti»<sup>175</sup>.

In Bobbio prevale quindi un netto pessimismo rispetto ai suoi tentativi di porre la questione di una «coscienza atomica», che, anzi, non solo non trova adeguato spazio all’interno dei dibattiti, ma, al contrario, viene destituita del suo ruolo, prendendo il sopravvento l’idea che la possibilità atomica sia un’evoluzione “naturale” della guerra che sta al passo con il progresso tecnologico.

Da questo punto in poi, nella *Prefazione*, Bobbio prende una decisione importante, abbracciando fermamente il pacifismo di tipo giuridico, da lui considerato il più efficace:

A quest’ultimo [pacifismo giuridico-istituzionale, ovvero la pace attraverso il diritto] ho dato la mia preferenza, che ho meglio motivato in scritti successivi, imperniati sulla figura del Terzo al di fuori o al di sopra delle parti, un Terzo sinora assente o debolmente presente nel sistema internazionale, perseguibile soltanto in una progressiva democratizzazione del sistema e in un progressivo allargamento dell’area degli stati democratici. Sono ben consapevole dei limiti anche di questa forma di pacifismo, che non esclude anzi presuppone il pacifismo strumentale, ovvero la politica del disarmo, e incoraggia, anzi esige, il pacifismo etico. Ma già alla fine del libro scrivevo che «l’unica proposta realistica, incredibilmente, è proprio quella che i realisti considerano, o per lo meno hanno sinora considerato, irrealistica, è quella che mira all’invenzione di nuove istituzioni, e di nuovi strumenti di azione che permettono di risolvere senza bisogno di ricorrere alla violenza individuale e collettiva conflitti sociali la cui soluzione è stata tradizionalmente affidata all’azione violenta, che rendono insomma la violenza o troppo costosa o inutile, se non addirittura contro-operante»<sup>176</sup>.

E poco più avanti continua:

L’unico pacifismo credibile è quello istituzionale. È un pacifismo che non elimina l’uso della forza ma lo limita; non costituisce di certo un’alternativa alla violenza, ma soltanto una sua riduzione sia restringendo il numero dei soggetti autorizzati ad usarla, sia controllando la natura dei mezzi atti a respingere la violenza illecita<sup>177</sup>.

Ed è proprio in questo momento che Bobbio prenderà posizione rispetto alla guerra e che gli costerà non poche critiche, che in quegli anni riempiono le colonne di molti giornali:

Scrivo queste pagine mentre infuria da tre settimane la Guerra del Golfo. Si rincorrono ogni giorno, da un giornale all’altro, da un dibattito all’altro, le domande: «Si doveva fare? E se si doveva fare con quali mezzi doveva essere combattuta? E a quali condizioni può avere successo?». Domande tanto più angosciose quanto è più incerta la risposta. *Forse* la guerra non si doveva fare. *Forse* la guerra si doveva fare

---

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 4.

ma controllando maggiormente l'uso dei mezzi. Ma un maggiore controllo dell'uso dei mezzi avrebbe forse pregiudicato il successo? Forse... Quando una guerra è scoppiata, tutto diventa incerto. È persino incerto se ci sarà un vincitore e un vinto. L'unica cosa certa è che, contrariamente a ciò che ha sostenuto di recente un autore sconosciuto in un saggio diventato improvvisamente famoso, non ci troviamo ancora di fronte alla «fine della storia»<sup>178</sup>.

E proprio in quei giorni, Bobbio si schierò a favore dell'intervento<sup>179</sup>. Nell'approssimarsi della scadenza dell'ultimatum all'Irak, la posizione di Bobbio diventava più netta e definita, come emergeva dalla sua dichiarazione al TG3 Piemonte del 15 gennaio<sup>180</sup>:

I problemi sono due: se la guerra sia giusta e, se oltre che giusta, sia efficace. Per quanto riguarda il primo problema la risposta è indubbia: è una guerra giusta perché è fondata su un principio fondamentale del diritto internazionale che è quello che giustifica la legittima difesa. Per quello che riguarda invece il secondo punto, l'efficacia, bisogna tener conto di alcune condizioni: la guerra sarà efficace innanzi tutto se è vincente; in secondo luogo, se è rapida rispetto al tempo e se è limitata rispetto allo spazio, nel senso che sia ristretta al teatro di guerra dell'Irak<sup>181</sup>.

Il 17 gennaio iniziò l'attacco all'Irak, l'operazione *Desert storm* e, contemporaneamente, si susseguirono le repliche alle dichiarazioni di Bobbio<sup>182</sup>. Uno dei primi ad intervenire fu Massimo Cacciari, sottolineando come la guerra non fosse da ritenersi “giusta” perché non si era ancora giunti all'*extrema ratio* della politica e, soprattutto, per le conseguenze che ne sarebbero derivate, tra tutte una radicalizzazione delle masse palestinesi e di larghi settori dell'Islam che avrebbe reso impossibile la convocazione di qualsiasi conferenza di pace sul Medio Oriente<sup>183</sup>. Seguirono svariate interviste e risposte, di docenti e allievi torinesi, come di altri illustri intellettuali, che costrinsero Bobbio a rivedere le sue dichiarazioni sull'argomento<sup>184</sup>.

Nella *Prefazione* del 1997 alla quarta ed ultima edizione de *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bobbio fa il punto su tutto il suo percorso, mostrandosi ancora più pessimista sulla possibilità e validità del pacifismo giuridico e della politica del Terzo<sup>185</sup>:

Questa quarta edizione esce quando, dopo la insperata e impreveduta soluzione pacifica, senza spargimento di sangue, della guerra fredda, il mondo si era aperto alla speranza del rafforzamento di una pace duratura. Ma già dal 20 febbraio 1991, da quando il parlamento della Slovenia dichiarò l'indipendenza, seguito il 21 febbraio dal parlamento di Zagabria, che stabilì la priorità della legislazione repubblicana su quella federale, e il 27 febbraio dalla dichiarazione d'indipendenza della Bosnia-Erzegovina, ebbe inizio la dissoluzione dello stato jugoslavo, furono poste le premesse per una guerra civile, non meno cruenta della seconda guerra mondiale, con particolare ferocia nella Bosnia-Erzegovina divisa tra Serbi e Musulmani, durata quattro anni. [...] Non parlo delle guerre tribali che si svolgono ininterrottamente con particolare

---

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> Riportiamo qui solo brevemente alcune testimonianze in quanto svilupperemo più avanti il concetto di guerra giusta e di guerra ingiusta nel pensiero di Bobbio.

<sup>180</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 64.

<sup>181</sup> Intervista del RAI TG3 Piemonte a N. Bobbio, 15 gennaio 1991. Il testo dell'intervista si trova nell'articolo *Una guerra giusta*, in «La Stampa», 16 gennaio 1991.

<sup>182</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., pp. 65-6.

<sup>183</sup> M. CACCIARI, *Quante sciocchezze, a destra e a sinistra, su questo conflitto*, in «l'Unità», 18 gennaio 1991. Cfr. anche G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 66.

<sup>184</sup> Il rimando è al Centro studi Piero Gobetti nella sezione che riporta i dibattiti sull'argomento “Guerra giusta” e “Guerra del Golfo”, che riprenderemo approfonditamente nel paragrafo 4 di questo capitolo, per meglio mostrare la posizione di Bobbio e dei suoi allievi, con uno specifico rimando al diritto internazionale, che Bobbio stesso addurrà come giustificazione della guerra.

<sup>185</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 184.

efferatezza in Africa, né delle piccole guerre dei poveri nei paesi non sviluppati, né della guerriglia, i cui focolai sono dispersi in molte parti del mondo. [...] L'estensione degli atti di terrorismo nelle più diverse parti del mondo ci pone di fronte a un fenomeno nuovo, al venir meno della esclusività dell'uso della forza pubblica all'interno dei singoli stati, in cui il presidio contro la violenza diffusa ha riposato sinora sulla detenzione, da parte del potere pubblico, del monopolio della forza. Uno dei fenomeni più sconvolgenti nel mondo attuale è l'aumento crescente e irresistibile della violenza privata<sup>186</sup>.

L'Onu continua ad apparire debole ed è chiaramente diventato ostaggio degli Usa; questi si assumono in modo monopolistico il ruolo di guardiani del mondo e tentano di imporre la pace, la loro pace, con tutti i mezzi, anche quelli della guerra<sup>187</sup>. La guerra, inoltre, o meglio le guerre che ormai segnano la nostra epoca – sempre più numerose, sempre più varie e, proprio per la loro parzialità, più pericolose – hanno cause estremamente complesse e in fin dei conti difficilmente decifrabili<sup>188</sup>:

Ci siamo sempre illusi che la guerra che stavamo combattendo sarebbe stata l'ultima guerra. [...] La verità è che, nonostante gli innumerevoli istituti di ricerca sulla pace sparsi nelle più diverse parti del mondo, non sappiamo nulla o quasi nulla delle cause delle guerre: economiche, sociali, politiche, ideologiche, religiose, nazionali e, come in questi ultimi tempi, tribali ed etniche. Ma come si può trovare il rimedio ad un male di cui non conosciamo la causa?<sup>189</sup>

Non desta dunque meraviglia, commenta Bobbio, che i realisti paragonino le marce della pace – che oggi sembrano l'unico luogo in cui i pacifisti di tutti i generi si ritrovano insieme uniti per un obiettivo comune, pur con idee e ideologie diverse – alle processioni della pioggia che un tempo facevano i contadini<sup>190</sup>. Eppure, anche la semplice marcia della pace ha quell'effetto di testimonianza, di divulgazione di idee<sup>191</sup>:

Perché so che se anche tutti i contadini del mondo si unissero per far piovere, la pioggia, qualora cadesse, non dipenderebbe dalle loro invocazioni. Non ho dubbi, invece, che, se tutti i cittadini del mondo partecipassero a una marcia della pace, la guerra sarebbe destinata a scomparire dalla faccia della terra<sup>192</sup>.

### ***II.3 La bottiglia, la rete, il labirinto***

Il saggio principale che dà il nome all'intero volume da noi preso in esame, inizia con una metafora che vuole dare il senso di tre possibili interpretazioni della storia:

Wittgenstein ha scritto che il compito della filosofia è di insegnare alla mosca a uscire dalla bottiglia<sup>193</sup>. [...] È la situazione in cui la via d'uscita esiste (evidentemente si tratta di una bottiglia non tappata). [...] Ma se invece dell'immagine della mosca nella bottiglia consideriamo quella del pesce nella rete? Anche il pesce nella rete si dibatte per uscirne, con questa differenza: crede che esista una via d'uscita, e la via d'uscita non c'è. Quando la rete sarà aperta (non da lui), l'uscita non sarà una liberazione, cioè un principio, ma la morte, cioè la fine. [...] Ma noi, uomini, siamo mosche nella bottiglia o pesci nella rete? Forse né l'uno né l'altro. Forse la condizione umana può essere globalmente rappresentata in modo più appro-

<sup>186</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. VIII-IX.

<sup>187</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 184.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. IX e sgg.

<sup>190</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 184.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. XVI.

<sup>193</sup> L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009, § 309.



priato con una terza immagine: la via d'uscita esiste, ma non c'è alcun spettatore al di fuori [il filosofo] che conosca preventivamente il percorso. Siamo tutti dentro alla bottiglia. Sappiamo che la via d'uscita esiste, ma non sapendo esattamente dove sia, procediamo per tentativi, per successive approssimazioni. [...] Per questa situazione ci può occorrere un'altra immagine, quella del labirinto: chi entra in un labirinto sa che esiste una via d'uscita, ma non sa quale delle molte vie che gli si aprono innanzi di volta in volta vi conduca. Procedo a tentoni. [...] Bisogna avere molta pazienza, non lasciarsi mai illudere dalle apparenze, fare, come si dice, un passo per volta, e di fronte ai bivi, quando non si è in grado di calcolare la ragione della scelta, ma si è costretti a rischiare, essere sempre pronti a tornare indietro<sup>194</sup>.

Bobbio riprende questa metafora anche altrove, nei suoi scritti:

Il saggio [*Il problema della guerra e le vie della pace*] inizia illustrando tre possibili interpretazioni della storia con tre metafore: la mosca nella bottiglia, il pesce nella rete, il labirinto. La prima è tratta da un famoso detto di Wittgenstein, secondo cui il compito della filosofia è insegnare alla mosca a uscire dalla bottiglia: questa metafora lascia intendere che una via d'uscita esiste (evidentemente si tratta di una bottiglia aperta) e che, al di fuori della bottiglia c'è uno spettatore, il filosofo, che sa dove questa uscita si trova. Diversa è l'interpretazione, se adottiamo la metafora del pesce nella rete, che si dibatte per trovare una via d'uscita, ma la via d'uscita non c'è, e lui non lo sa. Quando la rete sarà tirata a riva e aperta, ma non da lui, l'uscita non sarà la libertà ma la morte. Noi uomini, mi domandavo, siamo mosche nella bottiglia o pesci nella rete? Né l'uno né l'altro, rispondevo. La condizione umana può essere raffigurata meglio con una terza immagine, che io prediligo: quella del labirinto. Crediamo di sapere che una via d'uscita esista ma non sappiamo dove sia. Non essendoci nessuno al di fuori di noi che possa indicarcela, dobbiamo cercarla da noi<sup>195</sup>.

E la conclusione o, meglio, la lezione che si può imparare dalla metafora del labirinto è:

Che vi sono strade senza uscita: l'unica lezione del labirinto è la lezione della *strada bloccata*<sup>196</sup>.

Al di là del comune malessere, la mosca nella bottiglia, il pesce nella rete e l'errabondo nel labirinto sono in condizioni molto diverse<sup>197</sup>. La mosca uscirà dalla bottiglia (sempre se senza tappo) solo per un colpo di fortuna. La sorte del pesce è invece segnata e il suo dibattersi non farà che impigliarlo sempre di più, mentre chi è perso nel labirinto può tentarne di uscire con il suo ingegno<sup>198</sup>. La sorte, la necessità e l'ingegno sono le cause che muovono le tre situazioni. Le tre immagini corrispondono a tre visioni della vita e della storia e rinviano a tre etiche diverse: il pesce nella rete non ha prospettive per il futuro e può solo, subendo senza reagire con rassegnazione apatica, limitare il dolore; la mosca nella bottiglia può solo giocare disperatamente d'azzardo, agitandosi più che possibile sperando nella buona sorte; l'ospite del labirinto può ponderatamente coltivare una speranza, tenendo i nervi saldi e controllando responsabilmente la situazione<sup>199</sup>. In tutti e tre i casi si potrebbe sperare in un intervento esterno: qualcuno che ci prenda per mano, qualcuno che ci liberi dalla bottiglia o dalla rete. Ma questa sarebbe una prospettiva messianica, di un messianesimo religioso o

<sup>194</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 29-30.

<sup>195</sup> N. BOBBIO, *Autobiografia*, op. cit., p. 226.

<sup>196</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 31.

<sup>197</sup> G. ZAGREBELSKY, *Norberto Bobbio e l'etica del labirinto*, in «La Repubblica», 27 settembre 2006, p. 60.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 61.

storico, che presuppone la fede in qualcuno, un qualche salvatore (un messo divino o una forza storica) che ci trascende<sup>200</sup>. Ma non è questo l'intento di Bobbio:

Ma qui non m'interessa la filosofia della storia in quanto tale: m'interessa solo la relazione al problema della guerra. La guerra è sempre stata uno dei temi obbligati e prediletti di ogni filosofia della storia [e] la presenza della guerra in ogni fase della storia umana, almeno sino ad oggi, costituisce per questa riflessione [sul destino dell'umanità nel suo complesso] uno dei problemi più inquietanti e affascinanti<sup>201</sup>.

E per concludere, Bobbio riprende la metafora del labirinto, stavolta per introdurre la guerra come *via bloccata*:

Sinora il compito della filosofia della storia è stato quello di giustificare [...] la guerra. [...] E se, invece, fossimo esseri ragionevoli erranti in un labirinto che si sono accorti che la guerra, giunta alle dimensioni della guerra atomica, è puramente e semplicemente una via bloccata?<sup>202</sup>

#### **II.4 La guerra: giusta o ingiusta?**

Questo paragrafo tocca un punto focale della filosofia di Bobbio, nonché una questione che lo toccò personalmente e che in Italia fece “scoppiare” più di una polemica. Sull'argomento della guerra “giusta” vennero scritti moltissimi articoli su svariati giornali italiani (e non solo), e, alla fine, anche per mettere ordine al montare di tutte le polemiche che ne uscirono, fu lo stesso Bobbio a scrivere un libro, nel marzo del 1991, intitolato appunto *Una guerra giusta?*<sup>203</sup> Ma procediamo con ordine.

Come abbiamo già detto nel paragrafo precedente<sup>204</sup>, Bobbio si trova a scrivere la *Prefazione* alla terza edizione de *Il problema della guerra e le vie della pace* quando è da poco scoppiato il conflitto del golfo persico:

Scrivo queste pagine mentre infuria da tre settimane la Guerra del Golfo. Si rincorrono ogni giorno, da un giornale all'altro, da un dibattito all'altro, le domande: «Si doveva fare? E se si doveva fare con quali mezzi doveva essere combattuta? E a quali condizioni può avere successo?». Domande tanto più angosciose quanto è più incerta la risposta. *Forse* la guerra non si doveva fare. *Forse* la guerra si doveva fare ma controllando maggiormente l'uso dei mezzi. Ma un maggiore controllo dell'uso dei mezzi avrebbe *forse* pregiudicato il successo? Forse... Quando una guerra è scoppiata, tutto diventa incerto. È persino incerto se ci sarà un vincitore e un vinto. L'unica cosa certa è che, contrariamente a ciò che ha sostenuto di recente un autore sconosciuto in un saggio diventato improvvisamente famoso, non ci troviamo ancora di fronte alla «fine della storia»<sup>205</sup>.

Per capire l'evoluzione del suo pensiero dobbiamo fare qualche precisazione su come si debba definire la guerra, sia in contrapposizione alla pace, sia in relazione al diritto, e quindi analizzare la posizione di chi giustifica la guerra. Le tesi di Bobbio sulla guerra si sono forgiate partendo dall'idea di guerra che caratterizza i decenni tra la metà degli anni Quaranta e la fine degli anni Ottanta dello

---

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 31.

<sup>202</sup> *Ivi*, pp. 32-3. Per l'approfondimento sul concetto di guerra cfr. il § 4 del seguente lavoro, p. 79.

<sup>203</sup> N. BOBBIO, *Una Guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, Marsilio Editori, Venezia, 1991.

<sup>204</sup> Cfr. nel seguente testo, note nn° 180-184, p. 85.

<sup>205</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 4.

scorso secolo, segnati dalla paura del conflitto termonucleare tra le due superpotenze dell'Unione Sovietica e degli Stati Uniti d'America<sup>206</sup>. La guerra non indica semplicemente un conflitto, ma un conflitto cui si accompagnano altre caratteristiche specifiche, che possono essere rapidamente riassunte in questi termini: *a)* la guerra è un conflitto; *b)* tale conflitto si svolge tra gruppi politici; *c)* questi per risolvere il conflitto fanno ricorso alla forza o alla violenza<sup>207</sup>:

Le più frequenti connotazioni di «guerra» sono queste tre: la guerra è, *a)* un conflitto, *b)* tra gruppi politici rispettivamente indipendenti o consideranti tali, *c)* la cui soluzione viene affidata alla violenza organizzata. Si ha situazione di conflitto ogniqualvolta i bisogni o gli interessi di un individuo (o di un gruppo) non possono essere soddisfatti se non a danno di un altro individuo (o gruppo) [...] Per «gruppo politico» s'intende un gruppo organizzato per il mantenimento o la conquista del massimo potere possibile tra e su uomini conviventi. [...] Per violenza s'intende: *a)* l'uso della forza fisica; *b)* intenzionalmente diretta all'effetto voluto da parte del soggetto attivo; e *c)* non consentita da parte del soggetto passivo<sup>208</sup>.

Si creano così diverse tipologie di guerra:

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>209</sup>.

Vediamo quindi che, per Bobbio, non tutti i conflitti sono una guerra (non lo sono ad esempio le scaramucce di frontiera), poiché il conflitto per essere considerato una guerra non deve svolgersi tra singoli (come il duello) o tra bande, ma tra entità quali Stati o gruppi dotati di forza propria; in secondo luogo che questa forza deve essere organizzata in modo tale da consentire azioni non casuali (quali quelle di una guerriglia); che, infine, la situazione conflittuale non può risolversi se non con l'uso della violenza, intesa come forza fisica, messa in atto volontariamente per conseguire lo scopo di avere la meglio nel conflitto<sup>210</sup>:

Si può dire che esiste uno stato di guerra quando due o più gruppi politici si trovano fra loro in un rapporto di conflitto la cui soluzione viene affidata all'uso della forza. Uso nel senso weberiano l'espressione «gruppo politico», che è più ampia di «stato», per comprendervi anche quei gruppi indipendenti, comunque dotati di forza propria, che non possono essere fatti rientrare nella soluzione tecnico-giuridica di stato [...] Si ha una situazione di conflitto ogniqualvolta i bisogni o gli interessi di un individuo o di un gruppo sono incompatibili con quelli di un altro individuo o di un altro gruppo, e quindi non possono essere soddisfatti se non a danno o dell'uno o dell'altro. [...] Naturalmente non tutti i conflitti sono destinati ad essere risolti con il ricorso alla forza. La guerra, in quanto risoluzione di un conflitto fra gruppi politici attraverso l'uso della forza, è uno dei modi di risoluzione di un conflitto, cui si ricorre generalmente quando i modi pacifici non hanno avuto effetto<sup>211</sup>.

Si ha quindi una situazione di conflitto quando vi è una incompatibilità di interessi tra due o più individui o tra due o più gruppi di individui, e una situazione di guerra nel caso in cui tale incompatibilità

---

<sup>206</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 153.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 124-5.

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>210</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 153.

<sup>211</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 471-2.

bilità possa essere risolta solo con l'uso della forza, o meglio della violenza, intesa come violenza fisica<sup>212</sup>:

Quando [...] si parla di forza, s'intende l'uso di mezzi capaci d'infliggere sofferenze fisiche, e pertanto non vi rientra né la violenza psicologica, ovvero l'uso di mezzi di manipolazione della volontà altrui allo scopo di ottenere gli effetti desiderati, né la violenza istituzionale o strutturale, ovvero la violenza che deriva dal rapporto di dominio all'interno di certe istituzioni, come la fabbrica, la scuola, l'esercito, per non parlare delle cosiddette istituzioni totali, come il manicomio, le carceri, le organizzazioni di gruppi fanatici religiosi o politici, regolati da una disciplina ferrea tutta tesa ad escludere qualsiasi comportamento non diretto allo scopo. Non vi è solo la violenza fisica, ma la violenza fisica è quella che contraddistingue la guerra da altre forme di esercizio del potere dell'uomo sull'uomo, anche se sono d'uso corrente espressioni come guerra dei nervi, guerra psicologica e simili, ma sono espressioni metaforiche. Perché poi la violenza fisica quando è usata in questi termini venga chiamata forza, non è solo un artificio verbale dovuto al fatto che il termine «violenza» ha una connotazione assiologicamente negativa che forza non ha. Si chiama forza la violenza, anche fisica, che viene usata da chi è autorizzato a usarla da un sistema normativo che distingue in base a regole efficaci uso lecito e uso illecito dei mezzi che infliggono sofferenze e anche in casi estremi la morte: la morte quando è procurata dall'assassino è un atto di violenza, quando è procurata dal boia è un atto di forza<sup>213</sup>.

Bobbio distingue la forza dalla violenza facendo ricorso alla nota concezione weberiana dello Stato come detentore del monopolio della forza: nei rapporti internazionali e in casi di una guerra in atto non si può parlare certo di una situazione organizzata di questo genere ed è quindi più corretto e meno fuorviante far riferimento alla violenza che, anche quando regolamentata, ha uno statuto più vago e incerto<sup>214</sup>:

Non diversamente accade per quel che riguarda la guerra nei rapporti internazionali, ove esistono regole che la rendono lecita in determinate circostanze e ne disciplinano la condotta dopo che è iniziata. Se mai si deve osservare che nei rapporti interni i limiti tra forza e violenza sono molto meglio definiti che nei rapporti internazionali, proprio per il fatto che sono più chiaramente definiti i criteri di distinzione fra violenza lecita e violenza illecita<sup>215</sup>.

Questa è una prima definizione di guerra.

Il punto di vista cambia e la questione si arricchisce passando dall'atteggiamento classificatorio-descrittivo a quello assiologico<sup>216</sup>. In questo caso, nell'antitesi tra pace e guerra, di primo acchito sembrerebbe che “pace” abbia valore sempre positivo e “guerra” sempre negativo; ma in realtà ci sono dei casi in cui, infatti, la pace pare assumere un valore negativo, almeno relativamente, in base a due tendenze fondamentali che così vengono riassunte<sup>217</sup>:

a) la tendenza, secondo cui non tutte le guerre sono ingiuste e, correlativamente, non tutte le paci sono giuste, ragion per cui la guerra non è sempre un disvalore, e la pace non è sempre un valore; b) la tendenza secondo cui tanto la guerra quanto la pace non sono valori assoluti o intrinseci ma relativi o estrinseci, con la conseguenza che in base al principio che il valore del mezzo dipende dal valore del fine, una guerra può essere buona se il fine cui tende è buono, e la pace è buona soltanto quando il risultato che ne scaturisce è buono<sup>218</sup>.

<sup>212</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 153.

<sup>213</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 473.

<sup>214</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., pp. 153-4.

<sup>215</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 473.

<sup>216</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 155.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 132.

Bobbio nota che in ogni caso la guerra, a differenza della pace, non si presenta come un fine perseguibile di per sé<sup>219</sup>:

Resta a dire che per quanto la guerra possa essere da parte delle teorie del progresso in certi contesti storici esaltata e la pace in altri contesti storici vituperata, nella visione globale della storia la pace finisce per essere un valore in ultima istanza superiore alla guerra: nella sua necessità la guerra è pur sempre un male, nella sua insufficienza la pace è pur sempre un bene. Prova ne sia che, mentre la pace può essere considerata come un ideale cui l'umanità deve tendere (si pensi, ad esempio, alla «pace perpetua» di Kant), la guerra non può essere considerata, anche nella concezione più catastrofica della storia, se non un mezzo per raggiungere un certo ideale, non come un ideale degno di essere di per se stesso perseguito. Vi sono filosofie della storia che hanno considerato la pace come il fine cui tende l'umanità; non vi è nessuna filosofia della storia, per quanto terroristica (per usare l'espressione di Kant), che abbia considerato la guerra come la meta ideale del corso storico dell'umanità<sup>220</sup>.

Certo è che vi sono posizioni di estrema propensione alla guerra che la esaltano fino al massimo nichilismo, ma Bobbio stesso avverte che:

Non vi è mai stato fautore di guerre tanto radicale da considerare come meta altamente desiderabile per l'umanità la guerra durevole e universale. Mentre il fine che si propone il pacifista è l'eliminazione della guerra, il fine che si propone il bellicista non è l'eliminazione della pace. Si tratta piuttosto di ciò: che la pace per lui è il momento negativo, la guerra il momento positivo della storia. Ciò che nega il bellicista è che sia desiderabile la pace durevole e universale (a differenza del realista politico che nega che la pace durevole e universale sia possibile). La sua opposizione al pacifista consiste nel negare che la guerra sia un male assoluto e nello stesso tempo che la pace sia un bene sempre sufficiente. Bellicista è colui che ritiene che in certe circostanze la guerra sia un bene e la pace un male, e che comunque un mondo senza guerre sarebbe un mondo spiritualmente, moralmente, materialmente, più povero. Non solo dunque nega che la guerra sia eliminabile (come fa il realista politico); ma ritiene che, anche se l'eliminazione della guerra fosse possibile, non sarebbe desiderabile<sup>221</sup>.

Una delle prospettive più interessanti da questo punto di vista è quella di chi non considera la guerra come un male necessario di fronte alla pace vista, in questo caso, come un bene insufficiente, da chi insomma ritiene che in certi casi alla pratica della guerra non si possa rinunciare: si tratta in primo luogo del caso della “guerra giusta” che, per molto tempo, Norberto Bobbio ha considerato una teoria ormai priva di giustificazione teorica<sup>222</sup>:

Il riconoscimento che la maggior parte delle guerre erano giuste da entrambe le parti fu una delle ragioni che, sollevando forti dubbi nella mente dei suoi stessi sostenitori, finì per aprire il varco alle critiche e segnò l'inizio della decadenza della teoria della guerra giusta<sup>223</sup>.

Non è questo però l'unico caso, in quanto la positività della guerra può essere presa in esame da tre diversi punti di vista, a seconda che la si ponga in relazione con il diritto, con la sicurezza, con il progresso<sup>224</sup>.

Il rapporto tra guerra e diritto è il più complesso perché non è univoco: cambia, infatti, a seconda di che cosa s'intenda per “diritto” e non porta sempre alla giustificazione della guerra; tale giustifi-

---

<sup>219</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 156.

<sup>220</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 135-6.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>222</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 156.

<sup>223</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 59.

<sup>224</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 156.

cazione si ha solo se si considera la guerra come un mezzo per realizzare il diritto o come fonte del diritto<sup>225</sup>:

Vi sono almeno quattro modi di considerare il rapporto della guerra col diritto: la guerra come antitesi del diritto, come mezzo per realizzare il diritto, come oggetto del diritto, come fonte di diritto. [...] Quando si parla della guerra come antitesi del diritto, s'intende per «diritto» l'ordinamento giuridico nel suo complesso; quando si parla della guerra come mezzo per realizzare il diritto, s'intende «diritto» nella sua accezione di giusta pretesa da far valere contro il recalcitrante, anche ricorrendo alla forza, ossia di diritto soggettivo; quando si parla della guerra come oggetto del diritto, s'intende «diritto» nella sua accezione più comune di regola di condotta, cioè come norma giuridica; infine quando si parla di guerra come fonte di diritto s'intende «diritto» nella sua accezione più vasta e anche più indeterminata di giustizia<sup>226</sup>.

Considerando un altro testo bobbiano:

Considero quattro tipi di rapporto tra guerra e diritto: la guerra come *mezzo* per stabilire il diritto, la guerra come *oggetto* di regolamentazione giuridica, la guerra come *fonte* di diritto, la guerra come *antitesi* del diritto. Nonostante l'apparente disparità di queste quattro posizioni della guerra rispetto al diritto, esiste un nesso tra l'una e l'altra [...]. Dico subito che le prime due posizioni corrispondono al modo tradizionale di considerare la guerra dal punto di vista del diritto internazionale; le ultime due rappresentano per così dire il contraccolpo della crisi delle dottrine tradizionali<sup>227</sup>.

Quando si parla di guerra come mezzo per realizzare il diritto (quindi come giusta pretesa) non si fa altro che ripetere la classica accezione della guerra come “guerra giusta”, tema centrale nel pensiero di Bobbio. Il filosofo ne ha sottolineato più volte i limiti e posto in luce come il positivismo ottocentesco e la minaccia termonucleare della seconda metà del Novecento ne abbiano minato le radici teoriche<sup>228</sup>. Sul problema della guerra giusta Bobbio è tornato però negli anni Novanta del secolo scorso, a proposito della prima guerra del Golfo, con un parziale mutamento di posizione determinato sia dal cambiamento della scena internazionale dopo la fine della radicale contrapposizione tra i due blocchi [USA e URSS], sia dal proliferare di guerre locali, di natura nuova e diversa rispetto alle guerre moderne e a quelle della prima metà del XX secolo<sup>229</sup>. Quando si parla invece della guerra come fonte del diritto, quest'ultimo viene inteso nel significato più vasto e meno definito di “giustizia”. È un modo di considerare positivamente il rapporto tra guerra e diritto una volta che la tematica della guerra giusta, a partire dai primi decenni dell'Ottocento fino a quasi tutto il Novecento, sembrava aver concluso il suo ruolo per la «crisi del giusnaturalismo» e la «vittoriosa ascesa» del positivismo giuridico<sup>230</sup>. Nella seconda accezione, dunque, la guerra si pone come lo strumento per dar vita a un nuovo tipo di diritto, un diritto capace di creare e garantire una nuova situazione, il diritto come rivoluzione<sup>231</sup>:

Eliminata la figura della guerra-mezzo, finì per imporsi una nuova figura del rapporto guerra-diritto [...]: la guerra-fonte, ovvero la guerra considerata come espediente non più per mantenere in vita un diritto stabilito e consolidato, ma per dar vita a un diritto nuovo, non come interprete di un diritto passato, ma come

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 99.

<sup>227</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 520.

<sup>228</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 157.

<sup>229</sup> *Ibidem*. Per un approfondimento di questo tema vedi più avanti nel testo, p. 96 e sgg.

<sup>230</sup> *Ivi*, p. 158. Cfr. anche N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 104-5.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

creatrice di un diritto futuro; insomma non come restaurazione (o riparazione o garanzia del diritto costituito), ma come *rivoluzione*, intendendosi per rivoluzione, nel senso tecnico-giuridico del termine, un insieme di atti coordinati e organizzati allo scopo di instaurare un nuovo ordinamento giuridico<sup>232</sup>.

La seconda modalità che consente una considerazione positiva della guerra è quella che la pone in relazione con la sicurezza<sup>233</sup>. Si tratta di una posizione di rilievo nella filosofia politica moderna: si pensi alla centralità del tema nella costruzione hobbesiana dello Stato leviatano o alla sua presenza nelle Dichiarazioni dei diritti delle rivoluzioni settecentesche<sup>234</sup>. Uno dei compiti o forse il compito principale dello Stato è sempre stato quello di garantire la sicurezza dei propri membri nei confronti dei pericoli sia interni sia esterni: quando la sicurezza è minacciata dall'esterno, la guerra diventa una soluzione possibile<sup>235</sup>:

Lo stesso diritto di sicurezza che il cittadino ha nei riguardi dello stato, il singolo stato ha nei riguardi di tutti gli altri stati. Anzi la sicurezza dello stato come ente collettivo deve servire in ultima istanza a garantire la sicurezza dei propri cittadini. Allo stesso modo che la garanzia del rispetto del diritto di sicurezza dei cittadini sta nel diritto che lo stato ha di punire coloro che la minacciano, così la garanzia del diritto di sicurezza dello stato nei riguardi degli altri stati sta nel diritto che lo stesso stato ha di ricorrere in ultima istanza alla forza punitiva della guerra. Guerra e sicurezza (nel suo aspetto esterno) sono dunque strettamente connesse, ed è proprio questa connessione che conferisce alla guerra, se pure in casi limite, una dignità assiologica che la pace, in quegli stessi casi, non ha. È pur vero che uno stato è tanto più sicuro quanto più è in pace (la guerra è il regno dell'*insecuritas*). Ma è anche vero che la pace tra enti sovrani è tanto più stabile quanto più uno stato, secondo il principio dell'equilibrio, è in grado di minacciare il ricorso alla guerra per difenderla. La massima fondamentale dell'etica politica, di un'etica per cui vale il principio che il fine giustifica i mezzi, come si è detto, è *salus rei publicae suprema lex*. La salvezza dello stato è la legge suprema per i governanti, ma di riflesso anche per i governati. In quanto legge suprema (suprema significa che legge superiore a essa non v'è, almeno nella condotta politica) essa impegna i governanti e di riflesso i governati a fare tutto ciò che serve allo scopo<sup>236</sup>.

Storicamente, infine, molto spazio ha avuto, nel conferire alla guerra un valore positivo, la tematica del progresso: la guerra viene infatti da alcuni considerata positiva perché innesca e favorisce tre tipi di progresso: progresso tecnico (sviluppo delle tecnologie in molti campi); progresso sociale (unificazione di ampi aggregati umani); progresso morale (esercizio di virtù che in pace non hanno luogo di manifestarsi)<sup>237</sup>. Con le parole di Bobbio:

Tutti coloro che hanno considerato la guerra causa del progresso hanno considerato la pace come causa, se non del regresso, del non-progresso, una chiave di spiegazione di quelle civiltà che nel secolo scorso furono chiamate, per contrapporre all'Europa progressista, «stazionarie»<sup>238</sup>.

E, in un'altra parte dello stesso testo, a proposito delle diverse tipologie di progresso:

1) La guerra serve al *progresso morale*: se non vi fosse la guerra non si svilupperebbero alcune virtù, come quelle del coraggio, dello spirito di sacrificio e di solidarietà, in una parola le virtù civili senza le quali l'umanità sarebbe rimasta un gregge o un termitaio. È inutile dire che si tratta di uno degli argomenti più comuni e fastidiosi di ogni apologia della guerra. [...] 2): La guerra serve al *progresso civile*. La conside-

<sup>232</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 107. Vedi anche A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., nota 24, p. 158.

<sup>233</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 158.

<sup>234</sup> *Ivi*, pp. 158-9.

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>236</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 481.

<sup>237</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 159.

<sup>238</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 135.

razione della guerra tra i cosiddetti «fattori dell'incivilimento» è uno dei tratti comuni di ogni filosofia del progresso. [...] 3) La guerra serve al *progresso tecnico*. Che le capacità inventive dell'uomo siano stimolate dalla ricerca di mezzi sempre più potenti per vincere e distruggere l'avversario, è una antica constatazione che ha ricevuto continue conferme. [...] Col passaggio dalla filosofia della storia alla sociologia, l'idea di progresso fu sostituita con l'idea di *evoluzione*. [...] La guerra [...] suscitava in costoro ammirazione e rispetto sì da esser salutata come l'evento che avrebbe salvato la civiltà dall'imbelle pacifismo democratico e borghese<sup>239</sup>.

Ma, allora, esiste una guerra che si possa definire “giusta”? Al di là, quindi, del duplice modo di giustificare la guerra in quanto tale, cioè come *male apparente* o come *male necessario*, rimane solo la sconcertante presa d'atto che la guerra è «uno degli eventi più costanti e sconvolgenti della storia dell'uomo»<sup>240</sup>. Lo stesso Bobbio, nell'arco della sua intera esistenza, cambierà, o meglio, attenuerà il suo pensiero riguardo la guerra giusta, maturando la consapevolezza che «la salvezza sia, ancora una volta, il risultato di una ricerca razionale e di uno sforzo con sapevole»<sup>241</sup> e operare di conseguenza. Quindi di fronte alla possibile “catastrofe nucleare” e alla possibile “fine” dell'umanità, Bobbio dice che tutte le guerre devono cessare, poiché ingiuste per principio. Ancora nel 1983 Bobbio scrisse di considerare il libro di Anders l'espressione più alta dell'angoscia dell'uomo pensante di fronte alla novità sconvolgente di una possibile guerra onnidistruttiva, all'avvento del nichilismo realizzato, il nichilismo che si risolve in annichilimento<sup>242</sup>. Trent'anni dopo la sua *Prefazione*<sup>243</sup>, in un dialogo con Alberto Asor Rosa ispirato da un libro di quest'ultimo (*Fuori dall'Occidente. Ragionamento sull'Apocalissi*, Einaudi, Torino, 1992), Bobbio scriverà di essersi accorto di aver sbagliato ogni volta che si era abbandonato a giudizi radicali<sup>244</sup>:

Ritengo che oggi più che mai occorrono prudenza e pazienza e si debba respingere la tentazione del “tutto o niente”. Né speranza né disperazione. Né Ernst Bloch né Günther Anders. Li ammiro entrambi, ma non li sceglierei come guida<sup>245</sup>.

Tuttavia Bobbio, negli anni Sessanta, incentrava molti suoi interventi sul tema del rapporto tra guerra e storia:

Guardiamo la storia, la storia della nostra civiltà cristiana, illuministica, unitaria. Abbiamo sempre giustificato la guerra. Moralisti, filosofi, teologi sono andati a gara a escogitare teorie per giustificare la guerra. E la guerra, sin ora, c'è sempre stata. Noi l'abbiamo giustificata proprio perché c'è sempre stata. E, del resto, come si fa a resistere alla tentazione di dare una giustificazione di quello che è un elemento costitutivo, essenziale, della nostra storia? Poiché parte della storia è storia di guerre, se noi non riuscissimo a giustificare la guerra, la storia ci apparirebbe o come un immenso errore o come una assurda follia<sup>246</sup>.

<sup>239</sup> *Ivi*, pp. 72-75.

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>242</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 17.

<sup>243</sup> Al libro di G. ANDERS, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, cit.

<sup>244</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 18.

<sup>245</sup> Dialogo sull'Apocalissi, «Il Viessesux», 15, 1992, p. 11. Cfr. anche G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., nota 5, p. 18.

<sup>246</sup> N. BOBBIO, *Il terzo assente: saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, a cura di P. Polito, Sonda, Torino, 1989, pp. 129-142.



Bobbio passava poi a illustrare le tradizionali giustificazioni della guerra (la guerra giusta, la guerra come male minore, la guerra come male necessario, la guerra come fatto inevitabile) e così concludeva, contestandole una per una<sup>247</sup>:

Di fronte all'evento possibile della distruzione della storia, ogni giustificazione della guerra diventa impossibile. Siamo in una condizione in cui non possiamo più accettare la guerra. Il che significa che siamo diventati, che dobbiamo diventare tutti quanti potenzialmente, nostro malgrado, obiettori di coscienza. L'alternativa è questa: o l'obiezione di coscienza, nel senso di impossibilità morale di accettare la guerra, o la possibile distruzione del genere umano. Se vi paiono un po' troppo apocalittiche queste mie parole, vi invito a ragionarvi su. Primo: di fronte alla possibile catastrofe atomica non vi sono più guerre giuste: una guerra, qualunque essa sia, che può provocare la scomparsa della vita sulla terra, è ingiusta. Secondo: è semplicemente stolto considerare la guerra che può avere una simile conseguenza come un male minore: non ci sono alternative possibili. [...] Terzo: la guerra non può essere considerata come un male necessario, come uno strumento di bene. Quale bene se dopo non c'è più nulla? La guerra atomica non è un mezzo per raggiungere qualche altra cosa, ma è un fine, anzi, meglio, è la fine. Quarto: la guerra non può più essere considerata come un fatto inevitabile, a meno che si accetti come fatto inevitabile (badate, inevitabile) l'autodistruzione dell'uomo<sup>248</sup>.

Di fronte a quella che non andava più considerata una mera ipotesi, la distruzione del genere umano e quindi la fine della storia, tutte le teorie escogitate, nel corso dei secoli, per giustificare la guerra tradizionale perdevano valore e significato, proprio perché la guerra termonucleare rappresentava una trasformazione non solo quantitativa, ma anche qualitativa della guerra stessa<sup>249</sup>. Già nel 1965, in uno scritto intitolato *Filosofia della guerra nell'era atomica*<sup>250</sup>, riconosceva però che almeno due delle giustificazioni abituali della guerra tradizionale (la guerra come castigo divino e la guerra come prodotto "necessario" della evoluzione naturale) sussistevano anche nell'era atomica, ammettendo anzi la difficoltà di confutare teorie basate rispettivamente sul fanatismo e sul nichilismo<sup>251</sup>:

Questa identificazione dei miei valori ultimi coi valori ultimi dell'umanità è la quint'essenza del fanatismo, ciò che fa di un credente un fanatico, e trasforma un uomo da ammirando in esecrando<sup>252</sup>.

In un altro saggio dello stesso anno (1965), Bobbio riaffermava comunque la centralità della guerra tra i problemi del nostro tempo e, a proposito della guerra giusta, poneva alcune questioni su cui sarebbe tornato anche negli anni Novanta del Novecento: anche la guerra, come ogni altra opera umana, può essere sottoposta al giudizio, cioè alla valutazione di ciò che è giusto o ingiusto<sup>253</sup>. Lo scopo della teoria della guerra giusta era quindi di stabilire i criteri di legittimità della guerra<sup>254</sup>. Ma ciò non era comunque sufficiente per far sì che una guerra fosse giusta: doveva anche essere condotta secondo regole che tendevano generalmente a limitarne gli effetti distruttivi<sup>255</sup>. Non bastava quindi che il suo "titolo" fosse legittimo, ma era anche necessario che il suo "esercizio" fosse lega-

<sup>247</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 22.

<sup>248</sup> N. BOBBIO, *Il terzo assente: saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, op. cit., pp. 141-2.

<sup>249</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 23.

<sup>250</sup> Ora in N. BOBBIO, *Il terzo assente: saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, op. cit., pp. 31-53.

<sup>251</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 24.

<sup>252</sup> N. BOBBIO, *Il terzo assente: saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, op. cit., p. 47.

<sup>253</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 25.

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 26. Cfr. anche *ibidem*, nota 2.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

le, cioè conforme a regole stabilite<sup>256</sup>. Si rendeva così applicabile alla guerra la distinzione tra i due tipi di tirannia: *ex defectu tituli*, e *quoad exercitium*, cosicché la guerra poteva essere ingiusta per mancanza di titolo, cioè di una *iusta causa*, oppure per l'illegalità della sua condotta<sup>257</sup>. Dalla speranza di trovare almeno una definizione, sul piano logico e filosofico, della questione della guerra, si torna però, alla fine del saggio, al tradizionale pessimismo che ha caratterizzato buona parte dell'opera dello studioso torinese<sup>258</sup>:

Putroppo da solo il diritto non basta. Il motto *summum ius summa iniuria* è stato formulato da un moralista. Ma il filosofo della storia, lo storico, colui che cerca di interpretare realisticamente quello che accade dovrebbe invertire la formula e dire: *summa iniuria summus ius*. Abbiamo mai pensato che il vincitore di una guerra atomica sarebbe il fondatore del nuovo diritto universale?<sup>259</sup>

#### **II.4.1 Approfondimento: la prima Guerra del Golfo**

Il 12 gennaio 1991 il Congresso americano approvò una risoluzione che autorizzava l'uso di forze militari per costringere l'Irak a ritirarsi dal Kuwait (occupato il 2 agosto 1990), in conformità con le decisioni del Consiglio di sicurezza dell'ONU (la risoluzione n. 678 del 29 novembre 1991)<sup>260</sup>:

Anche i banditi sogliono addurre giustificazioni giuridiche e morali per dimostrare la legittimità, o addirittura la nobiltà, della loro causa. La stessa deformazione, che ho già rilevato, per cui vera e propria guerra sarebbe soltanto quella del fronte anti-iracheno e non quella precedente di Saddam Hussein che ha invaso, occupato, con evidenti azioni belliche, uno stato vicino, induce una parte dell'opinione pubblica pacifista, rappresentata dal pacifismo unilaterale e acritico, a scambiare un bandito per un giustiziere. Oltretutto, equiparare Saddam Hussein a un giustiziere finirebbe per allargare enormemente il concetto di guerra giusta che proprio i pacifisti vorrebbero, se non abolire del tutto, restringere. [...] La guerra di Saddam Hussein contro il Kuwait non può essere interpretata in alcun modo come guerra di legittima difesa né come guerra in stato di necessità che sono le sole cause di giustificazione di guerra ancora accettabili. Se ogni Stato fosse autorizzato a fare guerre per riparare a ingiustizie del passato e per correggere confini storici, la teoria della guerra giusta, già così contestata, cambierebbe completamente di segno. Il numero delle guerre giuste aumenterebbe tanto da renderne nuovamente vuoto il concetto e inutile l'uso, come accadde già in passato. [...] Per giustificare la guerra autorizzata dall'Onu il concetto limitato di guerra giusta può ancora essere impiegato. Chi giustifica quella di Saddam Hussein finisce per passare nella schiera dei giustificatori delle guerre più diverse e contraddittorie. [...] Come ho detto, accanto alla discussione sulla giustizia o liceità di questa guerra, si è discusso con non minore intensità e con le stesse lacerazioni tra i diversamente pensanti, se fosse necessaria. Qui il problema si sposta da quello della giustificazione in base a valori a quello della giustificazione in base a fatti. I due termini discriminanti non sono più «giusto-ingiusto», ma «evitabile-inevitabile»<sup>261</sup>.

La prima dichiarazione di Bobbio, rilasciata lo stesso giorno a «Il Sabato», aveva un tono weberiano, con la distinzione, cui si richiamerà spesso, tra etica della convinzione ed etica della responsabilità<sup>262</sup>:

In questa situazione schierarsi da una parte o dall'altra significa semplificare, ridurre la realtà. È un conflitto insanabile tra l'etica dei principi e l'etica dei risultati: una di quelle scelte che i moralisti definireb-

<sup>256</sup> *Ibidem*.

<sup>257</sup> *Ibidem*. Cfr. anche *ibidem*, nota 3 e 4.

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>259</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 116.

<sup>260</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., pp. 63-4.

<sup>261</sup> N. BOBBIO, *Una Guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, op. cit., pp. 24-26.

<sup>262</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 64.

bero tragica. Si può scegliere la guerra, ma a prezzo di quante vite? E si può attendere, ma con quale speranza di successo?<sup>263</sup>

Nell'approssimarsi della scadenza dell'ultimatum all'Irak, la posizione di Bobbio diventava più netta e definita, come emergeva dalla sua dichiarazione al TG3 Piemonte del 15 gennaio (già riportata più indietro nel testo) successivo<sup>264</sup>. Bobbio dichiarava che una guerra va giudicata su due parametri: se sia giusta e se sia efficace. Ciò premesso, precisava che una guerra è giusta se è fondata su un principio fondamentale del diritto internazionale, come quello della legittima difesa; mentre è efficace se è vincente e rapida<sup>265</sup>:

I problemi sono due: se la guerra sia giusta e, se oltre che giusta, sia efficace. Per quanto riguarda il primo problema la risposta è indubbia: è una guerra giusta perché è fondata su un principio fondamentale del diritto internazionale che è quello che giustifica la legittima difesa. Per quello che riguarda invece il secondo punto, l'efficacia, bisogna tenere conto di alcune condizioni: la guerra sarà efficace innanzi tutto se è vincente; in secondo luogo, se è rapida rispetto al tempo e se è limitata rispetto allo spazio, nel senso che sia ristretta al teatro di guerra dell'Irak<sup>266</sup>.

Proprio sul criterio dell'efficacia, così come definito prima, emergevano però in Bobbio, ancora prima dello scoppio delle ostilità, alcuni timori, espressi sempre in termini weberiani<sup>267</sup>:

Guai se diventasse un nuovo Vietnam, o se si estendesse oltre i confini del Kuwait e dell'Irak, magari coinvolgendo Israele. I governanti non possono attenersi all'etica delle buone intenzioni e dire: la ragione è dalla nostra, quindi siamo liberi di agire. Devono anche obbedire all'etica della responsabilità, valutare le conseguenze delle proprie azioni. Ed essere pronti a rinunciarvi, se queste azioni rischiassero di produrre un male peggiore di quello che si vuole combattere. La riparazione del torto non deve diventare un mas-sacro<sup>268</sup>.

Il 17 gennaio iniziò l'attacco all'Irak, l'operazione *Desert storm* e, contemporaneamente, si susseguirono le repliche alle dichiarazioni di Bobbio. Uno dei primi ad intervenire fu M. Cacciari, sottolineando come la guerra non fosse da ritenersi "giusta" perché non si era ancora giunti all'*extrema ratio* della politica e, soprattutto, per le conseguenze che ne sarebbero derivate, tra tutte una radicalizzazione delle masse palestinesi e di larghi settori dell'Islam che avrebbe reso impossibile la convocazione di qualsiasi conferenza di pace sul Medio Oriente<sup>269</sup>. Il 19 gennaio apparve, sulle colonne del «Manifesto», un appello (*Gli intellettuali non possono tacere*) firmato da una cinquantina di docenti dell'Università di Torino, tra i quali anche molti allievi di Bobbio, o comunque a lui legati da vincoli di amicizia, accademica e intellettuale<sup>270</sup>. Nell'appello si sosteneva esplicitamente che:

<sup>263</sup> N. BOBBIO, *Di fronte alla Guerra una scelta tragica*, dichiarazione a «Il Sabato» del 12 gennaio 1991; ora presente in N. BOBBIO, *Una Guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, op. cit., p. 37.

<sup>264</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 64.

<sup>265</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 157.

<sup>266</sup> N. BOBBIO, *Una Guerra giusta ma anche efficace*, dichiarazione al TG3 Piemonte del 15 gennaio 1991; ora presente in N. BOBBIO, *Una Guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, op. cit., p. 39.

<sup>267</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 65.

<sup>268</sup> N. BOBBIO, *L'ora della decisione più sofferta*, intervista con R. CHIABERGE, in «Corriere della Sera», 17 gennaio 1991; ora presente in N. BOBBIO, *Una Guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, op. cit., p. 41.

<sup>269</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 66. Cfr. anche M. CACCIARI, *Quante sciocchezze, a destra e a sinistra, su questo conflitto*, in «l'Unità», 18 gennaio 1991.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

Per principio non esistono guerre giuste. Questa è la prima ragione per la quale riteniamo che la guerra vada evitata e non debba essere continuata. Ma la guerra non è neppure, in generale o nel caso specifico, uno strumento efficace di soluzione dei conflitti tra i popoli. I problemi che provoca, lo strascico di lutti, rancori e, oggi, cosanguenità sull'equilibrio ambientale, sono sistematicamente superiori a quelli che è in grado di risolvere, nel breve e nel lungo periodo<sup>271</sup>.

Per gli argomenti utilizzati e per i nomi di molti dei firmatari, l'appello chiamava in causa in prima persona colui che era stato il maestro di molti tra loro, che rispondeva immediatamente, non nascondendo la propria amarezza, ma anche cercando di chiarire il proprio pensiero<sup>272</sup>. Bobbio è convinto che la sua posizione sia stata travisata: ciò che rimprovera ai suoi critici è di non capire la distinzione tra guerra giusta e guerra efficace; di soffermarsi solo sul primo punto; di interpretare in senso etico e non giuridico il concetto di "guerra giusta"; di non tener conto del fatto che la guerra non è solo quella dell'Onu (o degli Usa per conto dell'Onu) contro l'Iraq, ma anche quella, precedente, dell'Iraq contro il Kuwait; di non considerare che il problema reale è quello della evitabilità o inevitabilità della guerra<sup>273</sup>:

Mi ha addolorato, e anche un po' stupito, la lettera che alcuni docenti dell'Università di Torino, tra i quali alcuni sono stati, ed essi stessi si dichiarano, miei allievi, hanno indirizzato ai giornali, per esprimere il loro dissenso rispetto alle opinioni da me esposte in una intervista alla televisione e chiarite in un'intervista al «Corriere della Sera». Mi ha addolorato il dissenso sul caso specifico, il giudizio sulla guerra del Golfo, che per me è da considerare una guerra giusta, anzi un caso esemplare di guerra giusta, nel senso che viene dato a questo termine nel diritto, nel senso cioè che è giusta la guerra che, pur sempre come *extrema ratio*, ma in questo caso l'*extrema ratio* era evidente, si oppone a una guerra d'aggressione, in base al principio, che è morale ancor prima che giuridico, valido tanto nel diritto interno quanto nel diritto internazionale, secondo cui l'uso della forza è sempre illecito salvo nel caso in cui la forza è impiegata per rispondere alla forza altrui. Nel diritto internazionale questo principio è stato contestato come io stesso ho scritto più volte per il fatto che è difficile distinguere l'aggressore dall'agredito: ogni Stato, infatti, anche quando è aggressore, tende a presentare la propria aggressione come risposta anticipata a una possibile aggressione altrui, cioè come una difesa preventiva. Ma se c'è un caso in cui questo equivoco non poteva in alcun modo sorgere, è proprio quello dell'occupazione armata del Kuwait da parte dell'Irak. Ancor più mi ha addolorato il dissenso di tante persone che stimo e alle quali sono affezionato, essendo loro sfuggito che sia nell'intervista televisiva sia in quella giornalistica il tema della liceità della guerra era il tema secondario, di cui mi sono sbrigato nella prima parte, sostenendo che il giudizio sulla liceità della guerra, su cui si sono soffermati per lo più i cosiddetti «interventisti», da cui mi ero proposto di distinguermi, doveva essere integrato da quello sulla efficacia, col quale esprimevo l'opinione che per essere efficace una guerra, pur lecita in linea di principio, deve essere limitata nello spazio, cioè non oltrepassare il teatro delle operazioni in cui è cominciata, e nel tempo, cioè rapida. Già la prima condizione non si è avverata con l'attacco dell'Irak a Israele. Il che ci pone in uno stato di turbamento, e di vera e propria angoscia, di fronte agli imprevedibili sviluppi della guerra appena cominciata. La sorpresa invece è derivata dall'affermazione che «per principio non esistono guerre giuste». Ho affermato più volte anch'io che di fronte alla guerra atomica probabilmente non è più possibile distinguere guerre giuste e guerre ingiuste, perché cade la possibilità di contrapporre la guerra di difesa alla guerra di offesa. Ma nelle guerre tradizionali, la distinzione essendo possibile, e nel caso dell'invasione del Kuwait da parte dell'Irak è certa, continua a esistere. Del resto, lo stesso statuto delle Nazioni unite, che pur sono nate con lo scopo principale di garantire una pace stabile, prevede come lecita la guerra di legittima difesa, e in alcuni articoli fondamentali stabilisce addirittura la formazione di forze armate (armate!) per prendere misure militari urgenti atte a stabilire l'ordine internazionale. Tanto maggiore lo stupore in quanto molti o forse tutti i

---

<sup>271</sup> Lettera di un gruppo di studenti torinesi, *Professore, sul Golfo lei ha torto*, in «Il Manifesto», 29 gennaio 1991. Cfr. anche C. LUPORINI, *La "guerra giusta"? Un concetto inapplicabile*, in «l'Unità», 19 gennaio 1991.

<sup>272</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 67.

<sup>273</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 157.

firmatari della lettera s'ispirano agli ideali della Resistenza che ben a ragione fu chiamata «guerra di liberazione». Anche la guerra di liberazione era ingiusta?<sup>274</sup>

Nei giorni seguenti, alcuni dei firmatari precisarono anch'essi la loro posizione<sup>275</sup>. In particolare, Bobbio ricevette una lunghissima e appassionata lettera di M. Revelli, che, dopo essersi detto addolorato per il modo in cui era stato presentato sulla stampa l'appello (come se fosse una polemica personale nei confronti di Bobbio), ammetteva però di trovarsi per la prima volta, e su un tema così importante, in esplicito dissenso con colui che era stato il suo maestro<sup>276</sup>:

Non mi convince la certezza con cui si definisce “giusta” questa guerra. Giusta perché? Per quanto mi riguarda sono ancora fermo alle conclusioni de *Il problema della guerra e le vie della pace*: alla guerra come “via bloccata”. Alla guerra come soluzione che non risolve. Alla guerra come soluzione impossibile e quindi non giudicabile con le categorie tradizionali del diritto internazionale e della riflessione morale, nell'epoca contemporanea. E alla necessità di elaborare una cultura della pace a partire da questo postulato<sup>277</sup>.

Da questo punto di vista, Revelli si mostrava convinto che nell'epoca della guerra nucleare non fosse possibile distinguere, in certi casi, tra guerre convenzionali e guerre che si avviavano a non esserlo<sup>278</sup>. Una guerra “giusta” non poteva però maturare in un contesto di ingiustizia e cioè, nel caso in questione, quando la vicenda palestinese era ancora lungi dal trovare una soluzione. Quella del maestro sembrava, al suo ex allievo, una logica troppo astratta, tanto da essere astorica su un fatto che più storico non poteva essere: gli sembrava ridurre tutta la questione della “giustizia” al rapporto tra le potenze militari, tra coalizione e Irak, senza mettere nel conto i troppi impotenti, che di quelle scelte pagavano un prezzo indubbiamente “ingiusto”<sup>279</sup>. Bobbio pareva inoltre sottovalutare il fatto che l'espressione “guerra giusta”, sia pure da lui utilizzato in senso tecnico, e quindi estremamente ristretto, giuridico-formale, era finito sulle prime pagine dei giornali ed era arrivato a milioni di spettatori televisivi, che alla parola “giusto” attribuivano un giudizio di valore, di adesione senza riserve<sup>280</sup>.

In definitiva, Revelli non si mostrava persuaso che la Guerra del Golfo potesse configurarsi, per il modo in cui era maturata, come *extrema ratio*: esistevano ancora delle alternative credibili, bruciate dalla volontà bellicistica di tutte le parti in causa<sup>281</sup>. Soprattutto, riusciva difficile credere che l'azione dell'ONU potesse essere considerata, per la prima volta dopo la fine della guerra fredda,

---

<sup>274</sup> N. BOBBIO, *Questa è legittima*, in «La Stampa», 19 gennaio 1991; ora presente in N. BOBBIO, *Una Guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, op. cit., pp. 49-52. Cfr. anche G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., nota 8, pp. 67-69.

<sup>275</sup> Cfr. G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., nota 9, p. 69.

<sup>276</sup> *Ivi*, pp. 69-70.

<sup>277</sup> Lettera di Revelli del 19 gennaio 1991, si trova in Centro studi Piero Gobetti, busta 180, fascicolo 886.

<sup>278</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 71.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

<sup>281</sup> *Ivi*, p. 72.

quella di una comunità internazionale, di un “terzo” tante volte invocato come condizione di giuridicità dell’ordinamento internazionale<sup>282</sup>:

Che succede quando il Terzo è contemporaneamente anche il Primo? Quando l’azione dell’organo collegiale di rappresentanza della comunità internazionale finisce per dipendere a tal punto dai mezzi e dalla volontà del suo componente più potente, da identificarsi con esso? È difficile, da un punto di vista oggettivo, dimenticare che la violazione della sovranità di altri stati (di Grenada, di Panama) non ha sollevato la benché minima non dico azione armata, ma deplorazione da parte dell’ONU, quando a compierli sono stati quegli stessi soldati che oggi difendono il diritto internazionale nel Golfo [...]. Quando nell’arena internazionale guardie e ladri possono scambiarsi indifferentemente i ruoli, è difficile immaginare l’esistenza di regole del gioco. È difficile credere che da questa guerra possa uscire un nuovo ordine giusto, o anche solo moderatamente ingiusto. Che questo sia il prezzo per una pace futura basata sul diritto?<sup>283</sup>

Molto più dura, soprattutto nel tono e nella forma, la lettera inviata da C. Preve il 20 gennaio, dove instaura un’ardita analogia storica con il 1914-15, lo scoppio della prima guerra mondiale e le sue conseguenze nello scacchiere meridionale: era un paragone, quello con l’inizio della prima guerra mondiale e gli schieramenti politici contrapposti che si crearono durante il breve periodo della neutralità italiana (socialisti e cattolici da una parte, i laici dall’altra), ripreso anche da D. Losurdo che instaurava un parallelismo tra le posizioni di Bobbio e quelle degli “interventisti democratici”, in particolare di G. Salvemini, schierato a favore dell’intervento italiano a fianco della Triplice Intesa in nome della democratizzazione degli Imperi centrali e di obiettivi ancora più ambiziosi come la pace duratura in Europa<sup>284</sup>. Bobbio cercò, in vari articoli e a più riprese, di replicare a tutte le accuse che gli erano state mosse. In realtà, sulla base delle premesse del suo pensiero, non doveva risultare sorprendente la posizione assunta da Bobbio nel giudicare la guerra come “giusta”, in quanto legale e legittima, poiché queste categorie erano state utilizzate coerentemente<sup>285</sup>:

Sono io stesso il primo a riconoscere che è stato da parte mia un errore usare la parola “giusto” non rendendomi conto che poteva essere interpretata in modo diverso da come l’avevo intesa io, molto semplicemente come guerra “giustificata” in quanto rispondente ad un’aggressione. Però ho detto e ripetuto decine di volte che il problema rilevante non era quello della liceità bensì quello dell’efficacia e della conformità allo scopo. Tra l’altro non ho mai mostrato di credere [...] che lo sarebbe stata. Mi ha un po’ irritato il fatto che io sia diventato il bersaglio comodo di tutti i pacifisti da strapazzo<sup>286</sup>.

Bobbio aveva peraltro già replicato pubblicamente a Zolo (e a Cacciari e Luporini) con un intervento<sup>287</sup> in cui citava il libro di M. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste*, per mostrare come la questione della “guerra giusta” fosse tutt’altro che obsoleta, così come, più in generale, i rapporti tra etica e

---

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> Lettera di Revelli del 19 gennaio 1991, si trova in Centro studi Piero Gobetti, busta 180, fascicolo 886.

<sup>284</sup> G. SCIROCCO, *L’intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., pp. 74-5. Cfr. anche C. PREVE, *Le contraddizioni di Norberto Bobbio. Per una critica del bobbianesimo cerimaniale*, CRT, Pistoia, 2004, pp. 133-143; cfr. anche E. PEYRETTI, *Dialoghi con Norberto Bobbio*, Claudiana, Torino, 2011, pp. 54-56; cfr. anche D. LOSURDO, *Antichi filosofi per nuove cruciate imperiali*, in «Il Manifesto», 1 febbraio 1991 e, Id., *Il Golfo, gli USA, i crimini di Guerra*, in «Liberazione», 28 febbraio 1991.

<sup>285</sup> G. SCIROCCO, *L’intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., pp. 76-7.

<sup>286</sup> Lettera di Bobbio su «La Repubblica», 2 settembre 2008; cfr. anche D. ZOLO, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, Feltrinelli, Milano, 2008 e Id., *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino, 2000.

<sup>287</sup> *Ci sono ancora guerre giuste? Me lo chiedo*, articolo di Bobbio su «l’Unità», anno 68, n. 18, 22 gennaio 1991.

diritto, tra morale e guerra<sup>288</sup>. Bobbio introduceva poi un altro argomento che vedremo utilizzare (in una certa misura, forzandolo) nel 1999 a proposito della guerra contro la Serbia, e cioè il ruolo della forza nelle relazioni internazionali e la distinzione tra la forza usata per violare il diritto e la forza come sanzione<sup>289</sup>. A questo punto, il riferimento torna ad essere nuovamente il Kelsen de *La pace attraverso il diritto*, per il quale, tra i fondamentali principi del diritto internazionale, vi era quello secondo cui la guerra era permessa solo come reazione a un torto sofferto, cioè come sanzione<sup>290</sup>:

L'affermazione che tutte le guerre sono ingiuste non preclude la possibilità di distinguere l'agredito dall'aggressore, il liberatore dal tiranno, la vittima dal carnefice. Semmai, il problema su cui dobbiamo interrogarci, e sul quale io stesso mi sono interrogato infinite volte, è se, con l'aumento crescente della potenza delle armi, non vi siano altri mezzi meno crudeli per ripristinare il diritto violato (problema analogo a quello della pena di morte), se, in altre parole, la forza non possa o non debba essere più usata o possa essere usata soltanto dopo che siano state tentate inutilmente le vie della pace. Nella guerra in corso, tutte le vie pacifiche erano state tentate? Una volta fallite quelle che erano state tentate, scaduto l'ultimatum, la guerra poteva essere ancora sospesa e rinviata? Confesso che dopo questi primi giorni anch'io non sono tranquillo. Ma saremmo stati più tranquilli nel caso opposto?<sup>291</sup>

Da queste posizioni che abbiamo visto, emerge il fatto che, cessato non il pericolo atomico di per sé, ma, se non altro, il pericolo dello scontro tra le due superpotenze durante la guerra fredda, Bobbio reintroduce il concetto di “guerra giusta” che nell'ipotesi di una guerra termonucleare non gli sembrava avere più alcun senso<sup>292</sup>; inoltre, in questi scritti si accentua il suo pessimismo sulla possibilità che i conflitti tra Stati possano trovare soluzioni diverse da quelle di una guerra<sup>293</sup>. Questa posizione assume negli ultimi anni una connotazione sempre più decisa, tanto che negli scritti più recenti Bobbio, pur con le consuete diffidenze, sembra in qualche modo “piegarsi” al dato di fatto della superiorità statunitense che è, se non giustificata, perlomeno spiegata dagli avvenimenti del XX secolo<sup>294</sup>.

### ***II.5 L'idea della pace e il pacifismo***

Per ricostruire il pensiero di Norberto Bobbio sul tema, è opportuno iniziare dal tentativo di cercare una definizione del termine “pace”, presente in molti scritti e a diversi livelli di analisi<sup>295</sup>. Infatti egli ritiene che questo concetto possa essere definito da più punti di vista sia perché si può utilizzare una metodologia o descrittiva o valutativa, sia perché del termine si può individuare un significato negativo o un significato positivo: si tratta tuttavia di modalità tutt'altro che incompatibili tra loro e

---

<sup>288</sup> G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, op. cit., p. 80. Cfr. anche M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> *Ibidem*.

<sup>291</sup> *Ci sono ancora guerre giuste? Me lo chiedo*, articolo di Bobbio su «l'Unità», anno 68, n. 18, 22 gennaio 1991.

<sup>292</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., pp. 157-8.

<sup>293</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>294</sup> *Ibidem*.

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 150.

che, anzi, consentono un esame “trasversale” del concetto<sup>296</sup>. L’approccio più immediato per accostarsi al problema è quello di prendere in considerazione l’antitesi pace-guerra. Questi due termini, precisa Bobbio, possono essere considerati sia come contraddittori (pace come non guerra e guerra come non pace) e quindi tali che tra loro *tertium non datur*; sia come contrari se tra di essi si inseriscono alcuni stadi intermedi come lo stato di tregua (che non è più guerra e non ancora pace) o la guerra fredda (che è stata una condizione né di vera e propria pace, né di guerra attiva)<sup>297</sup>:

In un discorso generale sulla pace, i problemi da trattare sono essenzialmente due: quello della definizione (della pace) e quello della valutazione. Nel suo significato descrittivo, infatti, per «pace» s’intende uno stato di cose, di cui si tratta di stabilire i confini (estensione) e, nell’ambito di questi confini, i connotati (intensione), di compiere insomma quella operazione che si chiama appunto «definizione». Ma il termine «pace» ha anche un forte significato emotivo, in quanto generalmente chi fa uso di questo termine esprime o proclama un valore, cioè qualcosa di altamente desiderabile e di raccomandabile, di cui si tratta di illustrare la natura, l’intensità, il rapporto con altri valori, di dare insomma una valutazione. L’analisi del concetto e del valore della pace è pregiudiziale a una presentazione [...] del pacifismo e di tutte le correnti che vi fanno capo<sup>298</sup>.

E, nel caso specifico dell’antitesi pace-guerra:

Il concetto di pace è così strettamente connesso a quello di guerra che i due termini «pace» e «guerra» costituiscono un tipico esempio di antitesi, come gli analoghi «ordine-disordine», «concordia-discordia», «armonia-disarmonia». Due termini antitetici possono essere fra di loro in rapporto di contraddittorietà, per cui l’uno esclude l’altro e tutti e due escludono un terzo, oppure di contrarietà, per cui l’uno esclude l’altro ma entrambi non escludono un terzo intermedio. Mentre i termini delle tre coppie analoghe sono contraddittori, e ne è una prova la stessa forma linguistica, non autonoma, del secondo termine, i due termini dell’antitesi guerra-pace possono essere, secondo i diversi contesti, ora contraddittori, qualora per pace s’intenda lo stato di non guerra e per guerra lo stato di non pace, oppure contrari, qualora lo stato di pace e lo stato di guerra siano considerati come due stati estremi, tra i quali siano possibili e configurabili stati intermedi, come dalla parte della pace lo stato di tregua, che non è più guerra e non è ancora pace, e dalla parte della guerra lo stato di guerra non guerreggiata, di cui è tipico esempio la cosiddetta guerra fredda, che non è più pace ma non è ancora guerra. Nel linguaggio tradizionale, peraltro, sia colto sia corrente, prevale l’uso della coppia ove i due termini sono l’uno rispetto all’altro contraddittori: dove c’è guerra non c’è pace e viceversa. [...] È stato osservato più volte che è sempre esistita una filosofia della guerra, mentre è ben più recente la filosofia della pace, di cui il primo grande esempio è Kant. Gran parte della filosofia politica è stata una continua riflessione sul problema della guerra (e della rivoluzione, come guerra civile): quali ne siano le cause, quali i rimedi, quali le conseguenze sull’evoluzione o sull’involuzione delle società umane. Il tema della pace o, che è lo stesso, dell’ordine (interno) è sempre stato trattato di riflesso rispetto al tema della guerra o del disordine; la pace come lo sbocco, uno dei possibili sbocchi, della guerra (l’ordine, come sbocco della rivoluzione). [...] Di fronte alla guerra sempre più percepita come evento tragico eppure immanente alla storia umana, ecco nascere i vari tentativi di dare una risposta alla domanda: perché la guerra e non la pace?<sup>299</sup>

Tale antitesi ricopre un ruolo anche in riferimento ai due generi di definizione ricavabili utilizzando la metodologia classificatorio-descrittiva o quella assiologico-prescrittiva<sup>300</sup>. Nel primo caso i due

<sup>296</sup> *Ivi*, pp. 150-1.

<sup>297</sup> *Ivi*, p. 151. Prenderemo come riferimento i seguenti testi di Bobbio: *Teoria generale della politica e Il problema della guerra e le vie della pace*. L’antitesi pace-guerra è posta in connessione a quella democrazia-autocrazia nel saggio *Democrazia e sistema internazionale* (1989), in *Il futuro della democrazia*, op. cit. Cfr. anche A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., nota 5, p. 151.

<sup>298</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 119.

<sup>299</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 467-471.

<sup>300</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 151.



termini (pace e guerra) possono essere definiti sia l'uno indipendentemente dall'altro, sia in relazione reciproca e questa relazione può essere tale che<sup>301</sup>:

Uno dei due termini viene sempre definito per mezzo dell'altro. In questo caso si dice che, dei due termini, quello che viene definito è il termine forte, l'altro [...] è il termine debole. Nella coppia guerra-pace, il termine forte è il primo, il termine debole il secondo [...]. Il che ha per conseguenza che la nozione di pace presuppone quella di guerra, o, più in generale, ogni discorso sulla pace presuppone il discorso sulla guerra<sup>302</sup>.

È già da qui evidente come uno dei principali punti di riferimento di Bobbio su questo tema sia Hobbes, del quale è infatti nota la definizione in negativo di pace<sup>303</sup>:

La natura della guerra non esiste in questo o in quel combattimento, ma nella disposizione manifestamente ostile, durante la quale non vi è sicurezza per l'avversario. Ogni altro tempo è pace<sup>304</sup>.

Hobbes, autore molto studiato da Bobbio, elabora una delle più acute teorie dell'antitesi pace-guerra; la sua concezione dello stato di natura come stato di guerra, la sua idea della pace come condizione fondamentale della politica e quindi come frutto di una costruzione razionale hanno una forte influenza sulle successive riflessioni sul tema<sup>305</sup>. Lo stesso Kant, quando in *Per la pace perpetua* afferma che la pace va "istituita", ripete la posizione di Hobbes:

Lo stato di pace tra gli uomini [...] non è uno stato naturale (*status naturalis*), il quale è piuttosto uno stato di guerra [...]. Esso deve dunque venire istituito<sup>306</sup>.

Si delinea in questo modo una tradizione interessata a definire in negativo il concetto di pace, tradizione in cui chiaramente si situano anche le posizioni di Bobbio<sup>307</sup>. Il pacifismo di Bobbio – scrive Danilo Zolo – ha profonde radici nei classici del pensiero politico europeo: particolarmente in Hobbes e Kant<sup>308</sup>. Si potrebbe dire che Bobbio interpreta e sviluppa il contrattualismo di Hobbes in senso kantiano, attribuendogli una valenza universalistica e cosmopolitica<sup>309</sup>. Nello stesso tempo interpreta Kant in chiave hobbesiana, assegnando al federalismo kantiano il significato di un vero e proprio progetto di superamento della sovranità degli Stati nazionali e di costruzione di uno "Stato mondiale"<sup>310</sup>.

Hobbes, pur definendo in negativo la pace come non-guerra, partendo dalla naturalità della guerra e dalla artificialità (politicità) della pace e considerando lo stato di guerra come inevitabile in una condizione di anarchia, di stato di natura, ritiene che questo stato non sia desiderabile e che il consi-

---

<sup>301</sup> *Ibidem*.

<sup>302</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 468.

<sup>303</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., pp. 151-2.

<sup>304</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, Laterza, Bari, 1974, p. 109. Cfr. anche A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., nota 7, p. 152.

<sup>305</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 152. Cfr. anche *ibidem*, nota 8.

<sup>306</sup> I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., p. 335.

<sup>307</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 152.

<sup>308</sup> D. ZOLO, *I signori della pace. Critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma, 1998, p. 75.

<sup>309</sup> *Ibidem*.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

glio perentorio della prima legge di natura sia quello di cercare la pace<sup>311</sup>. Questo tipo di atteggiamento, osserva Bobbio in uno scritto del 1974 (*L'idea della pace e il pacifismo*), è stato assunto pienamente nel periodo della guerra fredda e della minaccia nucleare, periodo nel quale la pace era conservata attraverso "l'equilibrio del terrore": in quella situazione la pace tornava ad essere un bene assoluto e la guerra un male assoluto<sup>312</sup>.

Com'è noto, Hobbes parte dallo stato di natura considerato come stato di guerra universale e perpetua. In quanto tale, lo stato di natura è una condizione da cui l'umanità deve necessariamente uscire [...]. Contrapposto allo stato di natura come stato di guerra, lo stato di pace è la società civile. Tutta la filosofia politica di Hobbes è basata sulla contrapposizione fra stato di natura come stato di guerra e società civile come stato di pace, dove il primo termine indica uno stato di cose condannato come un male assoluto, il secondo indica uno stato di cose approvato come un bene assoluto. Importante e storicamente significativo il modello hobbesiano, perché questa contrapposizione fra guerra e pace, considerate rispettivamente come male e bene assoluti, è tornata attuale con l'avvento e la continua minaccia di una guerra termonucleare. L'equilibrio del terrore è in un certo senso il ritorno allo stato di natura, è uno stato da cui bisogna necessariamente uscire. [...] Nei confronti della guerra atomica vi è stata la tendenza a riconsiderare di nuovo la guerra, hobbesianamente, come un male assoluto: questa considerazione ha avuto per effetto la valutazione della pace come bene assoluto<sup>313</sup>.

Nello scritto che qui stiamo analizzando, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bobbio afferma che si può considerare la guerra come una via bloccata, cioè ingiustificata (*non deve accadere*) o impossibile (*non può accadere*). Chi ritiene la guerra impossibile fonda la propria convinzione sull'equilibrio del terrore, che non implica un giudizio di valore, ma semplicemente la constatazione di un fatto<sup>314</sup>. I sostenitori della tesi che la pace si ottiene con l'equilibrio del terrore, in altri termini, non necessariamente condannano la guerra e desiderano la pace<sup>315</sup>. Questa tesi è di per sé debole, sia perché è estremamente precaria, fondandosi la pace cui si riferisce su un equilibrio instabile; sia perché l'equilibrio instabile si ristabilisce a livelli sempre più alti, comportando un generale aumento degli armamenti atomici; sia perché, infine, prende in considerazione non la fine della guerra in sé, ma solo della guerra atomica<sup>316</sup>:

Vi sono due modi, dicevamo, di considerare la guerra come una via bloccata: ritenerla o impossibile o ingiustificabile. L'equilibrio del terrore o la coscienza atomica. Per il primo atteggiamento la guerra non può più accadere; per il secondo, non *deve*. Si potrebbe anche parlare di una impossibilità di fatto, rispetto al primo, di una impossibilità di diritto (o illiceità) per il secondo. [...] Sull'equilibrio del terrore era fondato lo stato di natura hobbesiano, in cui gli uomini erano tutti eguali nel potere di procurarsi reciprocamente il massimo dei mali, la morte: ritenendolo intollerabile, cercarono una via d'uscita costituendo di comune accordo il potere civile. Che gli stati si trovino nei loro reciproci rapporti in una situazione paragonabile allo stato di natura hobbesiano è una vecchia teoria, riaffiorante nei momenti più gravi di crisi internazionale. [...] Dietro la fiducia nell'equilibrio del terrore c'è in coloro che l'assumono consapevolmente e vi ragionano sopra, una concezione ottimistica della storia, che deriva quasi sempre da una incapacità o da un consapevole rifiuto di pensare al destino dell'uomo e della sua storia sino alle radici: questo atteggiamento è il contrario di quello dei fatalisti. Costoro sono preparati (e rassegnati) al peggio; gli ottimisti sono sempre in attesa del meglio. [...] Affermare che la guerra, giunta al grado di terribilità della guerra atomica è diventata impossibile, significa che si ritiene efficace la dissuasione esercitata attraverso la minaccia reciproca di distruzione; ma la dissuasione è efficace solo se la guerra è possibile. Se una del-

<sup>311</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 159.

<sup>312</sup> *Ivi*, pp. 159-160.

<sup>313</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 130-1.

<sup>314</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 160.

<sup>315</sup> *Ibidem*.

<sup>316</sup> *Ibidem*.

le due parti ritenesse impossibile la guerra, cioè il passaggio dallo stato di dissuasione attraverso la minaccia alla realizzazione della minaccia, la dissuasione avrebbe finito di operare; ma dove la dissuasione finisce, la guerra diventa di nuovo possibile. [...] Nel momento in cui la guerra diventasse o materialmente o moralmente impossibile (è la situazione descritta dalla filosofia della storia ottimistica del secolo scorso), la situazione definita come equilibrio del terrore non avrebbe più ragione di sussistere. [...] La teoria dell'equilibrio del terrore non è una teoria della fine della guerra, cioè del passaggio inevitabile dallo stato di guerra allo stato di pace, bensì una teoria della continuazione dello stato di tregua, ovvero del non passaggio inevitabile dallo stato di pace inteso come tregua allo stato di guerra: non passaggio reso inevitabile non più dalla morte della guerra ma dalla sua perenne vitalità<sup>317</sup>.

Le definizioni possibili del concetto di pace sono dunque molteplici, ma quello che sembra emergere è che, in ogni caso, ad esso non si può dare mai una connotazione totalmente negativa sia che ci si limiti a descrivere la pace come il contrario o la fine della guerra, sia che ad essa si attribuisca un valore che, assoluto o relativo, ha sempre almeno un parziale significato positivo<sup>318</sup>. Il problema della definizione è tuttavia solo il primo gradino per la costruzione di un discorso più complesso, di una vera e propria filosofia della pace<sup>319</sup>.

Norberto Bobbio ha studiato a lungo il ventaglio delle teorie della pace che negli ultimi decenni si sono fronteggiate e ha sentito l'esigenza di elaborare una puntuale classificazione dei generi di pacifismo, tra i quali, alla fine, è necessario anche compiere una scelta di campo teorica<sup>320</sup>. La classificazione distingue i generi di pacifismo sulla base dei criteri adottati da ciascuno di essi per perseguire la pace<sup>321</sup>. La prima distinzione introdotta da Bobbio è quella tra pacifismo attivo e pacifismo passivo: quest'ultimo cerca di spiegare i fatti come sono accaduti e tende a dimostrare che la guerra non è più necessaria; il secondo, invece, presuppone l'assunzione di un'etica e tende a dimostrare il valore negativo della guerra, partendo dal presupposto che nessuna guerra può essere giustificata<sup>322</sup>.

Mentre il pacifismo passivo è fondato su una teoria scientifica o presunta tale, il pacifismo attivo presuppone un'etica. [...] La differenza tra spiegare e giustificare sta in ciò: chi spiega cerca di intendere e di fare intendere come sono andate le cose; chi giustifica si preoccupa di mostrare che le cose dovevano (o non dovevano) andare come sono andate. Per giustificare occorre fare riferimento a una tavola di valori: perciò ogni giustificazione presuppone, conscia o inconscia, una valutazione, o meglio una serie di valutazioni. [...] Il pacifismo passivo aveva esaurito il suo compito quando era riuscito a dimostrare che la guerra non era più necessaria; il pacifismo attivo deve proporsi di dimostrare non solo che la guerra non è necessaria, ma anche che non è *buona*, ossia è un evento che *dobbiamo* impedire. Il pacifismo attivo presuppone una *critica delle giustificazioni* della guerra<sup>323</sup>.

In altri termini, il pacifismo passivo sostiene che *non può* esserci nessuna guerra (dato di fatto); quello attivo che *non deve* esserci nessuna guerra (giudizio di valore)<sup>324</sup>. Del pacifismo passivo Bobbio si è occupato molto negli scritti degli anni Sessanta e Settanta, descrivendolo come un paci-

<sup>317</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 50-55.

<sup>318</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 160.

<sup>319</sup> *Ibidem*. Cfr. anche *ibidem*, nota 30.

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>321</sup> *Ibidem*.

<sup>322</sup> *Ivi*, pp. 164-5.

<sup>323</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 56-7.

<sup>324</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 165.

fismo fondato su un ottuso ottimismo, legato al tema dell'equilibrio del terrore<sup>325</sup>; gli ottimisti, scrive nel 1965

sono coloro che hanno trovato la soluzione più semplice e perentoria nell'affermazione che la guerra atomica è, sì, terribile, ma, proprio perché è terribile, non ci sarà. [...] Appartengono a questa schiera tutti coloro che ripongono fiducia nella pace fondata sul cosiddetto equilibrio del terrore. Oltre che degli ottimisti incorreggibili, sono, costoro, anche dei *semplificatori*<sup>326</sup>.

Si è già accennato al fatto che il riferimento all'equilibrio del terrore permane in tutti gli scritti fino alla fine degli anni Ottanta, come uno dei temi centrali, anche se, con l'andare del tempo e lo smorzarsi della guerra fredda, assume connotazioni diverse<sup>327</sup>. Soprattutto negli scritti degli anni Sessanta e Settanta, Bobbio contrapponeva all'idea di affidarsi all'equilibrio del terrore quella della formazione della coscienza atomica, basata, appunto, sull'assunzione di un giudizio di valore<sup>328</sup>:

Farsi una coscienza atomica significa rendersi conto che la pace non è un processo ineluttabile ma una conquista (e come tutte le conquiste può anche essere, una volta conquistata, riperduta)<sup>329</sup>.

Ben diverse sono le prospettive che apre il pacifismo attivo, al cui interno sono rintracciabili le filosofie della pace del mondo contemporaneo, le quali, tuttavia, sono spesso tra loro estremamente divergenti<sup>330</sup>. Bobbio offre un'analisi molto puntuale e particolareggiata del pacifismo attivo, del quale individua tre specie, ciascuna delle quali, a sua volta, comprende due sottospecie<sup>331</sup>:

Il pacifismo attivo si muove in tre direzioni secondo che cerchi la soluzione del proprio problema – eliminazione della guerra e instaurazione di una pace perpetua – 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>332</sup>.

Un primo tipo di pacifismo strumentale sostiene la necessità di distruggere o limitare gli armamenti e dà luogo alla politica del disarmo; un secondo tipo tende a sostituire i mezzi violenti per la soluzione dei conflitti con mezzi non violenti e dà luogo alla politica della nonviolenza<sup>333</sup>:

Nel pacifismo strumentale conviene distinguere due momenti: il primo momento è rappresentato dallo sforzo per distruggere le armi o almeno per ridurne al minimo la quantità e la pericolosità; il secondo momento è rappresentato da tutti i tentativi compiuti allo scopo di sostituire i mezzi violenti con mezzi non violenti, e quindi di ottenere con altri mezzi lo stesso risultato. [...] Negativo il primo, perché si limita a indicare i mezzi che non si dovrebbero più usare; positivo il secondo, perché si sforza di indicare quali altri mezzi si potrebbero usare in sostituzione di quelli condannati. Il primo momento si esprime nella teoria e nella pratica del *disarmo*; il secondo, nella teoria e nella pratica della *nonviolenza*<sup>334</sup>.

---

<sup>325</sup> *Ibidem*.

<sup>326</sup> N. BOBBIO, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, op. cit., p. 39.

<sup>327</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., nota 37, p. 165.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 55-6.

<sup>330</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 165.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

<sup>332</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 79.

<sup>333</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 166.

<sup>334</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 79-80.

La prima è una politica elementare, priva di una vera e propria teoria (Bobbio la paragona alla lotta contro l'alcolismo condotta con il proibizionismo); essa è destinata al fallimento perché non tiene conto del fatto che le armi non sono sempre e soltanto strumenti di aggressione<sup>335</sup>. Nella seconda parte, le teorie della nonviolenza presuppongono un'etica che prevede la rinuncia totale alla violenza, ma anche tra di esse può essere fatta un'importante distinzione<sup>336</sup>:

Ciò che caratterizza la nonviolenza dei gruppi nonviolenti è l'uso di mezzi nonviolenti anche quando le teorie tradizionali giustificano l'uso della guerra, ovvero l'uso di mezzi nonviolenti in sostituzione dei mezzi violenti, anche nel caso in cui sembra che di questi non si possa assolutamente fare a meno, e pertanto siano moralmente giustificati. Intendo insomma qui per teorie della nonviolenza quelle che si ispirano all'etica della rinuncia totale alla violenza, cioè ad un'etica secondo la quale il ricorso alla violenza non è mai giustificato, neppure come *extrema ratio*. Tra queste teorie quelle d'ispirazione cristiana, proprie di sette non conformiste [e] quelle di ispirazione gandhiana, [che], invece, si contraddistinguono per la fiducia negli effetti pratici della nonviolenza, per la convinzione che l'uso delle cosiddette tecniche della nonviolenza non sia solamente moralmente buono, ma sia anche politicamente efficace, cioè atto ad ottenere quei risultati che si ritiene di solito possano essere ottenuti solo con la forza. Per distinguerle dalle precedenti si possono chiamare teorie della nonviolenza attiva<sup>337</sup>.

Bobbio esprime un parere molto positivo su questa pratica – di cui pure pone in luce per altro verso i limiti – perché la giudica aperta verso l'avvenire e la considera capace di preparare nuove vie di lotta per la libertà<sup>338</sup>.

Il secondo tipo di pacifismo che Norberto Bobbio prende in esame è il pacifismo istituzionale che definisce così perché si rivolge all'istituzione "Stato"; rispetto al pacifismo strumentale, esso non si limita a considerare i mezzi, ma cerca anche di fare luce sulle condizioni che rendono possibili le guerre<sup>339</sup>. In quest'operazione emerge che anche del pacifismo istituzionale sono individuabili due sottospecie, segnate da un diverso atteggiamento nei confronti delle istituzioni<sup>340</sup>. Si possono infatti individuare un pacifismo giuridico e un pacifismo sociale che si differenziano in relazione alle cause cui viene attribuita la responsabilità della guerra<sup>341</sup>:

L'istituzione contro cui è diretto il pacifismo istituzionale è lo stato. Ma vi sono due modi diversi di collegare lo stato con la guerra, di far dipendere il fenomeno della guerra dall'istituzione dello stato. Il primo modo è quello proprio del *pacifismo giuridico* (la pace attraverso il diritto), secondo cui la guerra è un evento dipendente dall'esistenza dello stato in quanto tale [...]. 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'oppressione imperialistica nei rapporti esterni, fondato in ultima istanza [...] sulla violenza interna ed internazionale. Queste due forme di pacifismo istituzionale si differenziano dal pacifismo strumentale esaminato nel paragrafo precedente, perché compiono uno sforzo ulteriore nella ricerca delle cause e quindi dei rimedi delle guerre [perché] cercano di mettere in evidenza le condizioni che rendono possibili le guerre [...]. Ma si differenziano l'uno dall'altro, perché nella ricerca di queste condizioni il pacifismo giuridico si ferma prima, cioè alle condizioni che, quale che sia la causa del conflitto, rendono inevitabile ad una certa fase di sviluppo del contrasto la trasformazione del conflitto in conflitto armato o guerra; il pacifismo sociale procede oltre, sino alla scoper-

<sup>335</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 166.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

<sup>337</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 81-2.

<sup>338</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 167. Ci occuperemo nel prossimo paragrafo in maniera più approfondita del tema della nonviolenza nella vita e nel pensiero di Norberto Bobbio.

<sup>339</sup> *Ibidem*.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

ta [...] delle condizioni che rendono inevitabili i conflitti che finiscono per degenerare in guerre. In altre parole, il pacifismo giuridico vede nella guerra un modo per risolvere i conflitti internazionali [...]; il pacifismo sociale vede nella guerra la conseguenza di conflitti generati non dalla struttura della comunità internazionale ma dalla struttura sociale e quindi dalla politica internazionale di alcuni stati<sup>342</sup>.

Da qui la differenza nell'individuare i rimedi: per il pacifismo giuridico il rimedio è l'istituzione di uno Stato mondiale, cosa che non implica l'eliminazione dell'uso della forza nei rapporti sociali, ma semmai una sua regolamentazione e quindi l'istituzione di una struttura giuridica, dotata di un'autorità che gestisce in modo monopolistico l'uso della forza<sup>343</sup>. Il pacifismo situazionale "sociale" mira invece alla trasformazione dell'assetto sociale capitalistico e quindi alla soppressione dello Stato capitalistico per una nuova forma di convivenza basata sull'interesse comune; alla fine del processo per questo genere di pacifismo c'è l'eliminazione del dominio della forza in nome del dominio della libertà<sup>344</sup>.

Questa differenza nella valutazione della guerra si ripercuote nella indicazione dei rimedi. Per il pacifismo giuridico il rimedio per eccellenza è la istituzione del superstato o stato mondiale [il quale] non può essere altro che uno stato unico e universale al di sopra di tutti gli stati esistenti. [...] La soluzione prospettata dal pacifismo giuridico non mira alla eliminazione dell'uso della forza dai rapporti sociali ma soltanto ad una più efficace regolamentazione e limitazione di esso; tende a favorire il passaggio da un regime giuridico in cui vige il diritto all'autotutela ad un regime giuridico fondato esclusivamente sull'eterotutela.

Per il pacifismo sociale il rimedio per eccellenza è la trasformazione dell'assetto sociale capitalistico, ovvero il passaggio dal capitalismo al socialismo; non la eliminazione degli stati ma la distruzione di un certo tipo di stato. [...] Questa forma di pacifismo è, se si guarda alla meta finale, l'opposto dell'altra: mentre il pacifismo giuridico mira alla formazione di uno stato sopra gli stati e come tale porta l'istituzione dello stato alla sua sublimazione, il pacifismo sociale mira alla soppressione dello stato, considerato sempre come l'espressione della forza, e come tale fonda la sua capacità persuasiva sulla soppressione in ultima istanza di tutti gli stati<sup>345</sup>.

Per precisare meglio il significato di quest'ultimo tipo di pacifismo istituzionale, Bobbio sottolinea che:

Al termine del primo processo, che è un processo evolutivo, c'è non la fine del regno della forza ma una forza tanto grande da diventare [...] irresistibile; al termine del secondo processo, che è un processo rivoluzionario o eversivo o, rispetto al cammino sin qui percorso dall'umanità, in senso contrario, c'è la trasformazione del regno della forza nel regno della libertà (un vero e proprio salto qualitativo)<sup>346</sup>.

A questi due tipi di pacifismo istituzionale, Bobbio ne affianca un terzo, al quale però non dà lo stesso rilievo che agli altri due (tant'è che non è neppure menzionato all'interno del testo che stiamo analizzando): si tratta del pacifismo "mercantile", di ispirazione liberale e diffusosi soprattutto nell'Ottocento<sup>347</sup>:

Si può far rientrare nel pacifismo istituzionale anche il movimento per la pace che, particolarmente vivo nel secolo scorso ma non del tutto spento ancor oggi, si ispirò all'idea caratteristica del pensiero liberale, secondo cui il ricorso alla forza per risolvere i conflitti internazionali sarebbe automaticamente cessato

<sup>342</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 83-4.

<sup>343</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 167.

<sup>344</sup> *Ivi*, pp. 167-8.

<sup>345</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 84-86.

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>347</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., nota 45, p. 168.

quando l'*esprit de commerce*, o dello scambio, [...] avrebbe a poco a poco preso il sopravvento sull'*esprit de conquête*, o del dominio, quando, con altra immagine, cara ai teorici del libero-scambismo, nei rapporti internazionali il mercante avrebbe preso il posto del guerriero<sup>348</sup>.

L'ultimo genere di pacifismo che Bobbio inserisce nella sua classificazione è il pacifismo finalistico il quale nasce dalla considerazione che il pacifismo istituzionale non è mai una garanzia della pace se non si accompagna a una riforma della natura umana<sup>349</sup>. Anche in questo caso Bobbio distingue due atteggiamenti che danno luogo a due specie diverse di pacifismo finalistico a seconda che abbiano un'ispirazione spiritualistica e un'ispirazione materialistica<sup>350</sup>:

Vi sono anche qui [nel pacifismo finalistico] due modi di dare una risposta alla ricerca di questa ragione [sulle cause della guerra] più profonda. Sono due risposte antitetiche e inconciliabili, perché si ispirano a due concezioni metafisiche opposte, a due modi tradizionalmente ricorrenti e contrapposti di considerare la natura dell'uomo, che tanto per intenderci chiameremo spiritualismo e materialismo. 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, sia poi questa deficienza morale ricondotta ad un evento della storia religiosa dell'umanità (il peccato originale) oppure spiegata attraverso i modelli concettuali di un'etica naturalistica o razionalistica [...]. 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, nelle reazioni che queste tendenze o istinti o impulsi provocano nei gruppi umani minacciati di eliminazione da parte della natura ostile o di un altro gruppo concorrente. Su questo aspetto del problema si è soffermata in modo particolare la psicanalisi [...]. Da un lato la guerra come conseguenza di un male morale, dall'altro la guerra come conseguenza di una situazione spiegabile solo in termini psicologici e sociologici<sup>351</sup>.

Per gli spiritualisti, dunque, la ragione della guerra è in un difetto morale dell'uomo; per i materialisti essa è da ricercare in una caratteristica istintiva della sua natura<sup>352</sup>. Da qui due modi molto diversi di individuare gli strumenti attraverso i quali cercare di indirizzare gli esseri umani verso la pace:

Per chi si pone dal primo punto di vista, il compito spetta ai curatori di anime, ai sacerdoti, ai moralisti, ai filosofi che attribuiscono alla filosofia una funzione parenetica [esortativa, ammonitiva], ai missionari, ai profeti della crisi e dell'avvento, ai riformatori di costumi; per chi si pone dal secondo punto di vista, il compito spetta ai curatori del corpo e della mente, a studiosi delle scienze dell'uomo, siano essi biologi, psicologi, sociologi, antropologi, ai medici, agli psichiatri, agli psicanalisti. Il problema della guerra e della pace per i primi è un problema di *conversione*, per i secondi, posto che sia solubile, di *guarigione*. Gli uni confidano nella *pedagogia*, cioè in una opera di persuasione, i secondi in una *terapia*, cioè in un trattamento<sup>353</sup>.

Bobbio non ha un atteggiamento neutrale di fronte a queste tipologie, ma giudica i vari generi di pacifismo secondo uno schema che ha riproposto fino nei più recenti scritti e nelle interviste sulle guerre di questi ultimi anni; si tratta del criterio che prende in considerazione l'attuabilità e l'efficacia<sup>354</sup>. Il suo ragionamento è il seguente: i tre tipi di pacifismo si dispongono in un ordine progressivo di maggiore complessità e di maggiore profondità; quindi, l'attuabilità di ciascuno di

<sup>348</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 489.

<sup>349</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 168.

<sup>350</sup> *Ibidem*.

<sup>351</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 88-9.

<sup>352</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 168.

<sup>353</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 89.

<sup>354</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 169.

essi è tanto maggiore quanto è minore la complessità; l'efficacia è tanto maggiore quanto maggiore la profondità<sup>355</sup>. Poiché, dunque, le tre categorie di pacifismo si pongono in ordine progressivo per quanto riguarda complessità e profondità, quello più attuabile sarà anche il meno efficace e quello più efficace sarà il meno attuabile<sup>356</sup>. Con parole di Bobbio:

Le tre forme di pacifismo attivo [...] si dispongono in un ordine progressivo 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. [...] Il problema cui ci si trova di fronte è quello della scelta razionale tra diversi mezzi che servono tutti quanti al raggiungimento dello stesso fine. Una scelta di questo genere deve tener conto principalmente di due requisiti: l'*attuabilità*, ove s'intenda per attuabilità la possibilità e la facilità di attuazione, l'*efficacia*, ove s'intenda per efficacia il potere del mezzo, una volta attuato, di ottenere i risultati sperati<sup>357</sup>.

Così, la via del disarmo è la più attuabile e la meno efficace; le tecniche della nonviolenza hanno un certo grado di attuabilità, ma non possono dare alcuna garanzia di un'efficacia costante; il pacifismo finalistico sarebbe forse il più efficace, ma è certamente il meno attuabile<sup>358</sup>. Da qui la maggiore attenzione di Bobbio verso i due generi di pacifismo istituzionale che si pongono in una situazione intermedia, in quanto più attuabili e meno efficaci del terzo tipo, meno attuabili ma più efficaci del primo<sup>359</sup>:

La seconda via, quella del pacifismo istituzionale, si trova in una posizione intermedia. Essa è: 1) più attuabile ma meno efficace del pacifismo finalistico; e nello stesso tempo: 2) più efficace ma meno attuabile di quello strumentale<sup>360</sup>.

Si deve precisare che i due tipi di pacifismo istituzionale si pongono in un rapporto di antitesi; infatti, mentre le sottospecie degli altri due generi di pacifismo sono tra loro compatibili, le due sottospecie di pacifismo istituzionale sono del tutto incompatibili, proprio perché hanno un atteggiamento opposto rispetto alla forma-Stato: per una lo Stato va allargato, per l'altra va eliminato<sup>361</sup>. Norberto Bobbio chiarisce anche che tra questi due pacifismi vi è un rapporto inverso di attuabilità/efficacia: il pacifismo giuridico è più attuabile e meno efficace, quello sociale più efficace, ma meno attuabile<sup>362</sup>:

La parificazione delle due forme di pacifismo istituzionale, quella giuridica e quella sociale, è un'eccessiva semplificazione. A differenza di tutte le altre vie della pace, queste due forme di pacifismo sono incompatibili. [...] Non si possono perseguire contemporaneamente tutte e due. Rimane da domandarsi come si comportino l'una rispetto all'altra quanto ai due requisiti della attuabilità e dell'efficacia. [...] Il pacifismo giuridico sembra più attuabile ma meno efficace di quello sociale, questo meno attuabile

---

<sup>355</sup> *Ibidem*.

<sup>356</sup> *Ibidem*.

<sup>357</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 90.

<sup>358</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 169.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 92.

<sup>361</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 170.

<sup>362</sup> *Ibidem*.



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>363</sup>.

Dalla classificazione dei pacifismi e delle possibili filosofie della pace che da essi dipendono, emerge che nessuna di tali teorie pare essere in grado di offrire una soluzione forte, chiara, definitiva del problema; ciò non esclude, però, che Bobbio abbia le sue preferenze e le sue simpatie<sup>364</sup>. Egli ha indubbiamente simpatia per il pacifismo che si richiama alla nonviolenza (di cui parleremo nel prossimo paragrafo), ma la sua scelta va invece per un'altra strada, l'unica che egli ritenga percorribile e sulla quale si sofferma non tanto perché sia convinto della sua sostanziale efficacia, quanto perché ritiene che sia dovere dell'intellettuale diffondere le filosofie della pace e difendere quella che appaia, se non altro, la meno irrealistica<sup>365</sup>. Il pacifismo preferito da Norberto Bobbio è quello giuridico che persegue la pace attraverso il diritto, che, cioè, crea un'istituzione nuova<sup>366</sup>:

A questo punto, se vogliamo dare al pacifismo istituzionale il nome che gli spetta per distinguerlo da quello politico-diplomatico che opera sui mezzi, e da quello etico-religioso che opera sull'uomo, non possiamo chiamarlo se non «pacifismo giuridico». È il pacifismo, infatti, che persegue l'ideale della pace attraverso il diritto, cioè prevalentemente con mezzi giuridici, creando una nuova istituzione, lo stato universale, in cui la soluzione dei conflitti attraverso la guerra diventa impossibile<sup>367</sup>.

E nelle pagine iniziali, nella *Prefazione* alla quarta edizione:

Fra le varie forme di pacifismo che avevo descritto [...], esprimevo ormai chiaramente la mia preferenza per il pacifismo istituzionale-giuridico, vale a dire per la soluzione che prevede l'istituzione di un Terzo sopra le parti, tanto forte da poter prevenire i tradizionali conflitti fra stati e, qualora un conflitto esploda, da limitarne le conseguenze, e insieme legittimato dal consenso della stragrande maggioranza degli stati componenti il sistema internazionale<sup>368</sup>.

Anche in questo caso l'antecedente kantiano è evidente, come è evidente il collegamento con quella linea di pensiero che nel Novecento ha avuto in H. Kelsen il suo massimo esponente<sup>369</sup>. Non procederemo oltre nell'analisi Bobbio-Kelsen in quanto non oggetto di questo studio; per quanto riguarda i punti d'incontro tra Kant e Bobbio si rimanda al terzo capitolo, che sarà specifico riguardo a questo argomento.

Già alla fine degli anni Ottanta del Novecento, Bobbio osservava però la difficoltà di individuare un Terzo veramente efficiente e capace di un'opera efficace per il mantenimento della pace: la sfiducia nell'Onu – nel modo in cui il suo operato si è configurato in tutta la metà del Novecento – è evidente anche negli ultimi scritti di Bobbio<sup>370</sup>. Sempre nella quarta *Prefazione*, del 1997, egli chiarisce che dopo la seconda guerra mondiale la vecchia politica dell'equilibrio europeo, trasformatosi

<sup>363</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. 93-4. Cfr. anche N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 488 e sgg.

<sup>364</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 170.

<sup>365</sup> *Ivi*, pp. 170-1.

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>367</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 116.

<sup>368</sup> *Ivi*, pp. VII-VIII.

<sup>369</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 171.

<sup>370</sup> *Ivi*, p. 179-180.

nell'equilibrio del terrore tra le due superpotenze, è stato affiancato dal sistema del "potere comune" rappresentato dall'Onu; ma questo nuovo sistema, paralizzato dal diritto di veto, non ha avuto nessuna parte nella risoluzione del conflitto tra Usa e Urss<sup>371</sup>. Bobbio precisa che hanno tentato di assumersi il compito di Terzi anche le Chiese (in particolare ha assunto o cercato di assumere questo ruolo il papa), ma la funzione di esse e dei movimenti che ad esse si sono ispirati non è mai andato al di là di una autorità o autorevolezza di natura religiosa, spirituale, che ben poca efficacia sembra avere avuto<sup>372</sup>. Né, per vari motivi, hanno potuto assumere nella recente storia mondiale questo ruolo l'Europa, la Cina, l'insieme degli Stati del terzo mondo<sup>373</sup>:

Dopo la seconda guerra mondiale, nei rapporti fra gli stati si erano trovati, fianco a fianco senza mai incontrarsi, due sistemi di rapporti internazionali diversi: il vecchio fondato sull'equilibrio con la sola differenza che le potenze del sistema in equilibrio instabile erano ormai soltanto due e non più di due, come nei secoli precedenti, e il nuovo sistema, nato con le Nazioni Unite, che si potrebbe chiamare il sistema del «potere comune». [...] La pace è stata, come si è detto, la conseguenza della fine dell'equilibrio, vale a dire del prodursi di uno squilibrio delle forze tanto grande da rendere superfluo l'uso effettivo della forza minacciata. È bastata la minaccia della forza. La rottura dell'equilibrio a favore di una delle parti ha reso inutile l'intervento esterno del Terzo al di sopra delle parti che rappresenta il potere comune. Naturalmente una soluzione pacifica ottenuta attraverso la fine di un equilibrio, per intimidazione, non può dar luogo alla «pace concordata» o consensuale, ma rischia di condurre a un altro ben noto genere di pace, che è poi quello prevalso nella storia dell'umanità, alla «pace d'impero», ovvero alla pace non concordata ma imposta, mantenuta da una potenza egemone [...]. Non ho dubbi, invece, che, se tutti i cittadini del mondo partecipassero a una marcia della pace, la guerra sarebbe destinata a scomparire dalla faccia della terra<sup>374</sup>.

## II.6 Non violenza

L'ultimo saggio, in ordine di stampa, presente nella raccolta di scritti *Il problema della guerra e le vie della pace*, pone in evidenza una tematica che è sempre stata a cuore a Norberto Bobbio, cioè la questione, o meglio il pensare e l'agire della "nonviolenza". Anche in questo caso, Bobbio non rinuncia al suo metodo analitico e introduce nell'argomento mostrando i vari tipi di nonviolenza e, come abbiamo visto prima, riguardo alle tipologie di pacifismo, valutandone l'efficacia e l'attuabilità. Partiremo da qui per poi ampliare il raggio ad altri scritti di Bobbio, per dare il più possibile un senso di completezza sulla questione della nonviolenza durante tutto l'arco di pensiero del filosofo torinese.

Come sottolinea in nota lo stesso Bobbio, questo articolo fu presentato come relazione ad un convegno del 1975 organizzato dal movimento nonviolento, intitolato «Marxismo e nonviolenza», e svoltosi a Firenze presso la Facoltà di Magistero nel mese di aprile; prima della sua relazione espone G. Pontara che aveva contrapposto la nonviolenza positiva a quella negativa, difendendo la prima

---

<sup>371</sup> *Ivi*, p. 180, nota 73.

<sup>372</sup> *Ibidem*.

<sup>373</sup> *Ibidem*.

<sup>374</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., pp. XV-XVI.

tipologia con argomenti di solito usati per giustificare la violenza rivoluzionaria<sup>375</sup>. Bobbio invece ci dice che:

sono partito dal presupposto che marxismo e nonviolenza siano due termini incomparabili. E sono incomparabili perché se vengono presi nell'accezione comune sono due termini eterogenei<sup>376</sup>.

Quindi nella distinzione tra marxismo e nonviolenza, Bobbio dice:

Il problema che mi sono posto è se esiste un'alternativa alla violenza. Il marxismo entra nella mia relazione unicamente in quanto può essere considerato come una dottrina che giustifica, in determinate circostanze, la violenza rivoluzionaria. [...] La violenza suscita orrore, e in particolare quella forma di violenza più estesa, durevole, micidiale, che è la guerra, ma la guerra e la violenza non solo sono sinora sempre esistite ma non possiamo cancellarle dalla storia perché la storia è in gran parte un prodotto della violenza. [...] La violenza, parlo della violenza collettiva che si accompagna all'immagine dei «fiumi di sangue», è talmente compenetrata nella Storia che è impossibile prescindere. Nessuna condanna, da qualunque pulpito pronunciata, ha mai fermato la guerra. E quel che è più grave, non ha mai impedito la sua giustificazione, non solo in sede di giudizio storico ma anche in sede di giudizio morale<sup>377</sup>.

Secondo Bobbio nessuno ha mai posto veramente in luce la questione della violenza, proprio perché, ne è testimone la storia dell'uomo, è sempre una questione di punti di vista e *tertium non datur*, per cui la violenza, in qualsiasi tipo di conflitto, è sempre quella dell'altro:

Ma chi decide quale sia la violenza originaria e quale sia la violenza derivata? Questo è il problema. Un problema cui sinora nessuno ha mai trovato una soluzione perché *la violenza originaria è sempre, per ognuno dei contendenti, quella dell'altro*. [...] Nella storia della filosofia politica ogni problema può essere visto *ex parte principis* e *ex parte populi*. Così il problema della violenza. *Ex parte principis* la violenza giustificata è quella che serve alla conservazione del potere. *Ex parte populi* invece viene di solito giustificata la violenza opposta, quella che tende non già a conservare il potere qual è ma a distruggerlo per sostituirlo con un altro. [...] Da un lato la violenza istituzionalizzata si pone come argine alla violenza rivoluzionaria; dall'altro, la violenza rivoluzionaria si pone come rimedio alla violenza delle istituzioni. Muta il punto di partenza, non la causa di giustificazione, che è sempre la violenza dell'uno come unica possibile risposta alla violenza dell'altro<sup>378</sup>.

Da qui Bobbio parte ad analizzare, attraverso un parallelo con la guerra “giusta”, come la violenza venga esercitata o comunque “strutturata” nella società contemporanea e negli stati moderni: il problema di chi è autorizzato ad usare la violenza e di come debba usarlo, se ci siano, cioè, delle regole pregiudiziali e di condotta per le quali esiste un codice di legittimità all'uso della violenza. In questo passo possiamo vedere in azione il Bobbio “giuridico”:

Giustificare la violenza significa rispondere alla domanda: «Esiste una violenza giusta?» [...] Ma perché la violenza sia eticamente accettabile non basta che sia giusta, voglio dire giustificata, ma occorre anche che sia esercitata da coloro che sono autorizzati a farlo. È questo aspetto del problema che chiamo il problema della legittimazione. [...] Per “legalizzazione” della violenza intendo l'insieme delle regole che delimitano l'uso della violenza, ancorché giusta e legittima, a certe azioni a esclusione di altre, in talune circostanze e con certe modalità. [...] All'interno degli stati moderni la legalizzazione della violenza avviene di solito attraverso l'emanazione di regole generali ed astratte di condotta (chiamate anche norme primarie) e di regole di organizzazione (di solito chiamate secondarie), e in base al principio che la violenza statale può essere esercitata solo in caso di violazione delle norme primarie e con l'osservanza delle norme secondarie da parte degli organi del potere giudiziario e del potere esecutivo<sup>379</sup>.

---

<sup>375</sup> *Ivi*, nota 1, p. 147.

<sup>376</sup> *Ibidem*.

<sup>377</sup> *Ivi*, pp. 149-150.

<sup>378</sup> *Ivi*, pp. 151-2.

<sup>379</sup> *Ivi*, pp. 154-5.

Bobbio s'interroga poi su un'altra questione di importanza fondamentale: se lo stato è, per sua natura, l'organizzazione della forza monopolizzata, cosa possiamo addurre a favore o contro la violenza rivoluzionaria che, come dicevamo prima, vuole essere il contrasto alla violenza delle istituzioni? Diventa quindi la violenza un problema di valore e non più un problema semplicemente di giustificazione; tralaltro in questo caso Bobbio fa rientrare anche la difficoltà di interpretare l'uso "insensato", cioè non giustificabile, della violenza del terrorismo:

Il procedimento di giustificazione è molto semplice. È il meccanismo del ragionamento teleologico, che valuta il mezzo in funzione del fine, e postula la massima: il fine giustifica i mezzi. [...] La violenza è considerata come un mezzo atto a raggiungere un fine, e ciò che cambia passando dall'una all'altra è il fine. In altre parole, il valore che viene attribuito alla violenza è un valore relativo, non assoluto. [...] Che la violenza sia giustificata soltanto in quanto valore strumentale, può essere confermato *a contrario* dalla forte avversione che suscita un atto di violenza giudicato non necessario, inutile o addirittura dannoso a chi lo compie, il che accade generalmente nel caso del terrorismo<sup>380</sup>.

A questo punto, Bobbio introduce la questione della nonviolenza, cioè quella ricerca alternativa al raggiungimento degli stessi fini che ci si era preposti di raggiungere attraverso il mezzo della violenza, sia essa la guerra fra Stati o all'interno di uno Stato che si presta ad accogliere una rivoluzione.

Nei prossimi passi che verranno citati, Bobbio parla anche di stato democratico, come «il più ardito tentativo sinora compiuto di sostituire mezzi non violenti ai tradizionali mezzi violenti usati nella gara dei diversi gruppi per il possesso del supremo potere»<sup>381</sup>. Di questi argomenti aveva già parlato anche nel saggio che precede quello preso qui in analisi, cioè *L'idea di pace e il pacifismo*, quando parlando delle tipologie di pacifismo, specificamente del pacifismo strumentale, dice che:

Per teorie della nonviolenza [intendo] non ogni teoria che proponga, difenda od esalti in generale i mezzi della persuasione o della transazione in contrasto coi mezzi della costrizione fisica o della menomazione biologica (che può giungere sino all'uccisione), ma quelle teorie che ispirandosi, almeno nella nostra tradizione occidentale, al precetto evangelico del «non resistere malo» (Matteo, 5-39), propongono e difendono l'uso di mezzi non violenti in quelle situazioni estreme [...] in cui la violenza è considerata per comune opinione legittima<sup>382</sup>.

Le teorie della nonviolenza presuppongono un'etica che prevede la rinuncia totale alla violenza, ma anche tra di esse può essere fatta un'importante distinzione<sup>383</sup>:

Intendo insomma qui per teorie della nonviolenza quelle che si ispirano all'etica della rinuncia totale alla violenza, cioè ad un'etica secondo la quale il ricorso alla violenza non è mai giustificato, neppure come *extrema ratio*. Tra queste teorie quelle d'ispirazione cristiana, proprie di sette non conformiste, sino a Tolstoj, sono caratterizzate da un'atteggiamento passivo verso la violenza, quindi in definitiva da un'atteggiamento di totale rinuncia di fronte a ogni conquista mondana (il regno di Dio non è di questo mondo); quelle di ispirazione gandhiana, invece, si contraddistinguono per la fiducia negli effetti pratici della nonviolenza, per la convinzione che l'uso delle cosiddette tecniche della nonviolenza non sia solamente

---

<sup>380</sup> *Ivi*, pp. 156-7.

<sup>381</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>382</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>383</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 166.

moralmente buono, ma sia anche politicamente efficace, cioè atto ad ottenere quei risultati che si ritiene di solito possano essere ottenuti solo con la forza<sup>384</sup>.

Bobbio esprime un parere molto positivo su quest'ultima pratica – di cui pure pone in luce per altro verso i limiti – perché la giudica aperta verso l'avvenire e la considera capace di preparare nuove vie di lotta per la libertà<sup>385</sup>. Per riprendere l'analisi del saggio, anche qui Bobbio parla dell'unica vera alternativa “realistica” alla violenza, l'azione dei nonviolenti che si ispirano all'opera di Gandhi, e, come sempre, propone la descrizione dei possibili mezzi che possano davvero contrastare le azioni violente:

Vi sono alternative alla violenza rivoluzionaria, quando s'intenda esattamente per alternativa un insieme di mezzi che permettano di ottenere lo stesso risultato senza ricorrere alla violenza, neppure come *extrema ratio*? L'unico tentativo di rispondere a questa domanda è quello fatto dai fautori della nonviolenza, che s'ispirano direttamente o indirettamente alla teoria e alla pratica di Gandhi<sup>386</sup>.

Come detto sopra, Bobbio analizzando la nonviolenza e i suoi metodi, ne mette in luce alcuni limiti:

A questo punto il problema dovrebbe vertere sulle tecniche della nonviolenza e sulla loro efficacia. In linea generale, le tecniche della nonviolenza collettiva si possono distinguere in due categorie, quelle che mirano ad agire sul potere economico, come il boicottaggio, il sabotaggio, ecc., e quelle che mirano ad agire sul potere politico, come la disobbedienza civile. Ma anche in questo caso si può parlare di vera e propria alternativa? Confesso che l'esperienza storica mi suggerisce una risposta più negativa che positiva<sup>387</sup>.

E, nella conclusione, Bobbio non sembra dare una risposta positiva alla questione della nonviolenza, per quanto è sempre da ricercare, nelle coscienze di tutti, questa via, questa “alternativa”; il Bobbio realista salta fuori anche questa volta e non può (non deve) sottrarsi al dato di fatto che tutti noi dobbiamo confrontarci con la violenza:

Le tre possibili alternative che abbiamo esaminate, ovvero il super-stato rispetto alla guerra esterna, il metodo democratico rispetto alla guerra interna, la nonviolenza collettiva rispetto all'azione rivoluzionaria, sono tutte quante parziali, se pure per diverse ragioni: il superstato, perché non elimina del tutto la violenza (lo stato è pur sempre l'istituzionalizzazione della violenza), il metodo democratico perché preclude il raggiungimento di fini che solo la rottura violenta del sistema consente di perseguire, la nonviolenza collettiva, anche organizzata, perché non sembra avere, *ceteris paribus* [a parità di tutte le altre circostanze], la stessa efficacia della violenza collettiva e organizzata. [...] Ho posto il problema in termini di possibile alternativa proprio perché la gravità del problema non ci permette di affrontarlo in modo moralistico ma richiede un atteggiamento di spregiudicato realismo. Non è realistica la condanna della violenza. L'unica proposta realistica [...] 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 controproducente<sup>388</sup>.

Concludiamo questo paragrafo considerando anche un altro scritto di Bobbio, e precisamente *Una società nonviolenta?*, in *Il terzo assente* del 1982. Qui Bobbio ritorna sulla definizione di violenza, per domandarsi: la società nonviolenta è una utopia? La risposta è che la nonviolenza è una utopia

<sup>384</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 82.

<sup>385</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 167.

<sup>386</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 159.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

<sup>388</sup> *Ivi*, pp. 160-1.

desiderabile<sup>389</sup>. E dunque sarebbe anche possibile? L'ideale della società senza stato dei marxisti o degli anarchici è una utopia irraggiungibile. Al contrario, la nonviolenza, intesa come l'invenzione e la pratica delle tecniche nonviolente per la soluzione dei conflitti senza il ricorso all'uso della violenza (Gandhi), è la caratteristica dello stato democratico<sup>390</sup>. Bobbio ha ragione ad interrogare la nonviolenza. La nonviolenza si propone qualcosa di più del pacifismo. Questo mira ad evitare la violenza della guerra. La nonviolenza attiva e positiva – il gandhiano satyagraha – mira a togliere, o ridurre al minimo grado possibile, anche le violenze strutturali e, ancor più, le violenze culturali, i dati di cultura che sono causa e giustificazione delle altre violenze<sup>391</sup>. Il pacifismo non basta. La nonviolenza include e supera il pacifismo. La pace è pace se è anche giustizia e se c'è cultura pacifica. Per Gandhi la pace (nelle menti e nelle relazioni sociali di ogni tipo) è la via alla pace. I mezzi determinano la qualità del risultato, che sarà omogeneo ad essi, qualunque sia l'intenzione. Occorrono mezzi giusti (nonviolenti) per ottenere una pace giusta<sup>392</sup>.

La democrazia, allora, realizza l'ipotesi della società nonviolenta? Bobbio distingue tra democrazia reale e democrazia ideale: la distanza tra l'una e l'altra può essere ridotta per l'impegno personale di ciascuno di noi<sup>393</sup>.

Ma anche se la democrazia fosse perfetta e universale, sarebbe realizzata l'ipotesi della società nonviolenta? Penso proprio di no. E perché? Perché le decisioni collettive, una volta prese, anche se col consenso dei più, debbono essere rispettate. E se non sono rispettate? È possibile fare osservare le regole di una convivenza pacifica senza ricorrere a quella che abbiamo chiamato la violenza lecita, cioè la forza? Dinanzi a una domanda di questo genere, ci si rende conto che anche un regime democratico perfetto e universale non costituisce la società nonviolenta, che è pur sempre il prodotto di un progetto utopico. A questo punto occorre fare un salto qualitativo che riassumerei in breve come passaggio dalla riforma delle istituzioni alla riforma o meglio rinnovamento dell'uomo. Ma questo è un passaggio che può essere soltanto oggetto della nostra speranza, o della nostra fede, non di una qualsiasi previsione razionale. Per un tema di questo genere è molto più importante l'impegno personale. Parlo d'impegno personale perché al di là del dibattito delle idee conta non quello che dici ma quello che fai, e la più ben costruita delle teorie è vana se non è seguita da un'azione coerente e appassionata. Mi fermo qui. Altro è capire se esiste una via d'uscita e quale sia. Per riprendere un'immagine che ho usato nel mio primo scritto sul problema della pace di qualche anno fa, siamo come viandanti in un labirinto. Agiamo come se ci fosse una via d'uscita. Ma non sappiamo ancora dov'è<sup>394</sup>.

---

<sup>389</sup> N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, op. cit., p. 194.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

<sup>391</sup> Relazione presentata l'11 marzo 2010 nel Seminario "Culture politiche dell'Italia contemporanea", "Le vie della pace. Capitini e Bobbio", presso il Dipartimento di Studi Politici, Università di Torino. La relazione su Capitini è stata tenuta da Pietro Polito. <http://www.peacelink.it/storia/a/31391.html>

<sup>392</sup> Cfr. nota precedente. Cfr. anche J. GALTHUNG, I. DAISAKU, *Scegliere la pace*, Esperia, Milano, 2000.

<sup>393</sup> N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, op. cit., p. 194.

<sup>394</sup> *Ivi*, pp. 206-7. Cfr. anche *ivi*, nota 18, p. 207.

## CAPITOLO III

### Kant e Bobbio: modelli a confronto

#### ***I. I limiti del cosmopolitismo kantiano e la soluzione di Bobbio;***

Il cosmopolitismo si basa su due elementi fondanti: l'indipendenza delle relazioni umane dalle istituzioni positive e la possibilità che ogni uomo sia cittadino di un organismo universale (reale o ideale che sia)<sup>1</sup>. Seguendo tale definizione, il cosmopolitismo si caratterizza allora per un individualismo di fondo, per una condizione di eguaglianza degli individui e per il rifiuto della guerra (pacifismo)<sup>2</sup>. In realtà il cosmopolitismo è più una tendenza culturale che non una dottrina specifica di cui si possa dare una definizione rigorosa ed esaustiva.

Nella seconda parte dell'Appendice finale di *Zum ewigen Frieden* Kant distingue tra due tipi di dovere, l'amore degli uomini e il rispetto per il diritto degli uomini<sup>3</sup>:

Sono entrambi doveri sia l'amore degli uomini, sia il rispetto per il *diritto* degli uomini: ma quello è solo *condizionato*, questo invece è dovere *incondizionato* e comanda in modo assoluto<sup>4</sup>.

In quest'opera, dunque, che abbiamo analizzato, nel primo capitolo, e anche nei *Principi metafisici della dottrina del diritto*, l'ambito del cosmopolitismo diventa più propriamente quello del "diritto cosmopolitico", assumendo quindi definitivamente la veste istituzionale<sup>5</sup>. In realtà Kant, sempre in *Per la pace perpetua*, aveva già anticipato una definizione di diritto cosmopolitico, in una nota contenuta nell'introduzione alla Seconda sezione<sup>6</sup>. Ne aveva parlato come di quel diritto che riguarda uomini e Stati che sono in rapporti reciproci e che quindi sono da considerarsi:

Tra loro in rapporto esterno e si influenzano reciprocamente devono considerarsi cittadini di uno Stato universale (*ius cosmopoliticum*)<sup>7</sup>.

Nella traduzione di F. Gonnelli viene mantenuto il concetto di "Stato di uomini"<sup>8</sup> (*Menschenstaat*), proprio per sottolineare che ogni uomo è cittadino del mondo a prescindere dallo Stato cui appartiene. Nei *Principi metafisici della dottrina del diritto* Kant afferma che il concetto generale di diritto pubblico (*öffentliches Recht*), oltre al diritto statale, comprende anche il diritto dei popoli (*Völkerrecht*) e il diritto dello Stato di popoli (*Völkerstaatrecht*), ovvero il diritto cosmopolitico (*Weltbürgerrecht*)<sup>9</sup>:

E così sotto al concetto generale di diritto pubblico bisogna comprendere non soltanto il diritto dello Stato, ma anche il *diritto dei popoli* (*ius gentium*); e poiché il suolo della terra non è una superficie sconfinata, ma una superficie che si circoscrive da sé, queste due specie di diritto insieme conducono inevitabilmente

---

<sup>1</sup> R. PERNI, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, Edizioni ETS, Pisa, 2012, p. 19.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>4</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 335.

<sup>5</sup> Cfr. R. PERNI, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, op. cit., p. 33.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>7</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 291.

<sup>8</sup> I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, op. cit., p. 169 (nota).

<sup>9</sup> R. PERNI, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, op. cit., p. 35.

mente all'idea di un *diritto politico dei popoli (ius gentium)* o di un *diritto cosmopolitico (ius cosmopolitanum)*<sup>10</sup>.

Queste tre forme sono strettamente legate:

Se soltanto una di queste tre forme possibili della condizione giuridica mancasse del principio capace di limitare per mezzo di leggi la libertà esterna, l'edificio delle altre due dovrebbe inevitabilmente esser scosso e finirebbe col precipitare<sup>11</sup>.

Sulla linea già tracciata da *Zum ewigen Frieden* Kant, infatti, specifica che il diritto cosmopolitico legato all'idea razionale di un'associazione perpetua pacifica è un principio giuridico e non filantropico<sup>12</sup>:

Questa idea razionale di un'associazione perpetua *pacifica*, quantunque non ancora amichevole, di tutti i popoli della terra, che possono venire tra loro in rapporti effettivi, non è tanto un principio filantropico (un principio etico), quanto un principio *giuridico*<sup>13</sup>.

Vogliamo quindi considerare quello che è la prospettiva cosmopolitica kantiana nello scritto *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* tenendo comunque in mente la molteplicità e la diversità dei vari riferimenti agli altri scritti kantiani: per questa via, la prospettiva cosmopolitica è quella che si rivela nel momento in cui si intende l'uomo, prima che cittadino dello Stato, abitante e cittadino del mondo, caratteristica che accomuna tutti gli uomini al di là e a prescindere dalle divisioni statuali<sup>14</sup>. Viene, poi, l'aspetto giuridico. Secondo questo punto di vista il diritto cosmopolitico riguarda il tipo di costituzione che il genere umano dovrà darsi nel raggiungimento di quell'unificazione pacifica che è il compimento della propria destinazione<sup>15</sup>. In questo senso Kant è molto preciso nel considerare questa prospettiva non legata, appunto, ad un principio filantropico – un semplice amore per gli uomini che abbia una qualche influenza sulle relazioni tra i singoli individui e tra i singoli Stati –, ma ad una precisa costruzione giuridica inserita in un sistema del diritto pubblico<sup>16</sup>. F. Gonnelli ha approfondito il legame tra questi due ultimi ambiti nel momento in cui ha affermato che il diritto cosmopolitico «ha, con il diritto delle genti, lo stesso rapporto che il diritto pubblico ha con quello privato: è la forma perfetta, il fine ultimo del diritto fra Stati. È il concetto di tutto lo *ius gentium*. Ma, al tempo stesso, è anche il criterio ultimo del giudizio storico, il concetto della storia universale: in questo senso significato filosofico-storico e giuridico vengono unificati in una sola nozione»<sup>17</sup>.

---

<sup>10</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 497.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 498.

<sup>12</sup> R. PERNI, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, op. cit., p. 36.

<sup>13</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 543.

<sup>14</sup> R. PERNI, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, op. cit., p. 38.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 230-1.



Per Kant, la possibilità di affermare la pace oltre gli Stati dipende dalla creazione di un assetto istituzionale in grado di dirimere le controversie e di far valere il diritto nella forma perentoria, entro una libera federazione o confederazione di Stati, proprio com'è avvenuto, *mutatis mutandis*, per l'ordine all'interno dello Stato<sup>18</sup>. È evidente che Kant non fuoriesce dallo schema bipolare (stato di natura – società civile) del contrattualismo, e che questo schema non aiuti a prendere in considerazione altri fattori fondamentali accanto al diritto e a pensare lo stadio metastatuale con categorie nuove rispetto a quelle impiegate nel pensare lo Stato<sup>19</sup>. Per Kant vige invece quella che i politologi contemporanei chiamano *domestic analogy*: la condizione tra gli Stati nello stato di natura è analoga a quella tra gli individui – sono entrambe uno stato di guerra – e quindi si può estendere anche agli Stati il modello contrattuale che è già stato applicato ai singoli uomini<sup>20</sup>:

I popoli, in quanto Stati, potrebbero esser considerati come singoli individui che, vivendo nello stato di natura (cioè nell'indipendenza da leggi esterne), si recano ingiustizia già solo per il fatto della loro vicinanza; perciò ognuno di essi per la propria sicurezza può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione analoga alla civile, nella quale si può garantire ad ognuno il suo diritto<sup>21</sup>.

Posto che dunque anche gli Stati, come gli individui, debbano entrare in una sorta di società internazionale per uscire dalla condizione di guerra, si pone un problema: l'estensione del modello contrattuale dal piano interindividuale a quello internazionale prevede un'analogia perfetta o imperfetta tra i due piani?<sup>22</sup> Se l'analogia è perfetta, gli Stati devono essere sottoposti a un unico potere centrale, così come i cittadini si sottopongono a un unico governo<sup>23</sup>. Nel linguaggio kantiano, la società di Stati che ne nascerà sarà dunque uno "Stato di Stati" o "Stato di popoli" (*Völkerstaat*); nel linguaggio politico contemporaneo, la forma associativa sarà quella del federalismo compiuto<sup>24</sup>. Se l'analogia è solo imperfetta, cioè se il modello contrattuale applicato agli individui può essere esteso agli Stati solo fino a un certo punto, allora gli Stati confluiscono semplicemente in un organismo di coordinamento internazionale che non dispone di poteri coercitivi (cioè di un governo centrale), ma lascia intatta l'indipendenza e sovranità nazionale dei singoli membri<sup>25</sup>. In questo caso non si addivene a uno "Stato di popoli", ma semplicemente a una "alleanza di popoli" o "federazione di popoli" (*Völkerbund*) e la forma associativa, in termini contemporanei, è quella del confederalismo<sup>26</sup>. Occorre tuttavia precisare che una netta distinzione terminologica tra "federalismo" e "confederalismo" è assente in Kant, il quale usa solitamente il termine "federazione" (non solo con l'etimo tedesco *Bund*, ma anche con il termine neolatino *Föderation*), nel senso attuale di "confede-

<sup>18</sup> Cfr. A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, op. cit., p. 63.

<sup>19</sup> Cfr. A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni. Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2006*, op. cit., p. 65.

<sup>20</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 132.

<sup>21</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 297.

<sup>22</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 132.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 132-3.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 133.

razione<sup>27</sup>: del resto l'ambivalenza terminologica è ancora diffusa in tutto il Settecento. Le due soluzioni sono concettualmente discriminate dalla presenza nella prima e dall'assenza nella seconda di un potere centralizzato<sup>28</sup>. Tuttavia, sul piano della coercitività possono avvicinarsi molto l'una all'altra: i poteri del *Völkerstaat* possono ridursi a poche competenze di politica estera necessarie per garantire la pace, mentre la forza impositiva del *Völkerbund* può andare dalla semplice raccomandazione politica alla coercizione realizzata con l'unione delle forze militari<sup>29</sup>. In ogni caso il *Völkerstaat* garantisce meglio la pace internazionale, il *Völkerbund* la libertà e l'indipendenza dei singoli Stati:

Per gli Stati che stanno tra loro in rapporto reciproco non vi è altra maniera razionale per uscire dallo stato naturale senza leggi, che è stato di guerra, se non rinunciare, come i singoli individui, alla loro selvaggia libertà (senza leggi), sottomettersi a pubbliche leggi coattive, e formare uno Stato di popoli (*civitas gentium*), che si estenda sempre più, fino ad abbracciare da ultimo tutti i popoli della terra<sup>30</sup>.

Tuttavia, come si diceva prima, questa perfetta analogia del contrattualismo rapportato al livello interstatale, come si evince proseguendo nel testo kantiano, non appare al filosofo tedesco più realizzabile in pratica, perché gli Stati partono dall'*ipotesi* di non dover più rinunciare alla loro indipendenza. Allora, l'obiettivo del diritto internazionale prevede che:

La conservazione e la sicurezza della libertà di uno Stato per sé e ad un tempo per gli altri Stati confederati<sup>31</sup>.

E non comporta, diversamente dal caso degli individui nello stato di natura:

Che questi debbano con ciò sottomettersi [...] a leggi pubbliche e a una coazione reciproca<sup>32</sup>.

La massima avversione per lo "Stato di popoli", con il conseguente indebolimento della forza istituzionale dell'organismo internazionale per la pace, è dimostrata da Kant nella *Metafisica dei costumi* del 1798 (*Dottrina del diritto*, § 61)<sup>33</sup>. In realtà anche in quest'opera Kant continua a mantener fermo il principio secondo cui, in linea teorica, lo "Stato di popoli" sarebbe la sola autentica soluzione al problema della pace:

Siccome lo stato di natura dei popoli, come quello degli uomini isolati, è uno stato da cui si deve uscire per entrare in uno stato legale, così prima dello stabilirsi di questo, tutti i diritti del popolo e tutto il *mio* e il *tuo esterni*, che gli Stati possono acquistare o conservare per mezzo della guerra, non hanno che un valore *provvisorio*, e non possono acquistare un valore *perentorio* e godere di un vero *stato di pace* se non per mezzo di una *unione generale degli Stati* (analogo a quella per la quale un popolo diviene uno Stato)<sup>34</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, nota 3, p. 133.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 301.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 300.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 136.

<sup>34</sup> I. KANT, *Scritti politici*, pp. 541-2.

Tuttavia, prima, nel testo, Kant sostiene che per allontanare la guerra si deve istituire un'unione dei popoli che:

Questa unione non suppone un potere sovrano (come in una costituzione civile), ma soltanto *una associazione* (confederazione), unione che può essere disdetta in ogni tempo e che per conseguenza deve essere rinnovata di tempo in tempo<sup>35</sup>.

Se Kant non è equivoco nell'assegnare al diritto cosmopolitico un autentico valore giuridico, e non meramente morale o filantropico<sup>36</sup>, ciò significa però che il diritto cosmopolitico presuppone il diritto internazionale e sarà perfezionato solo quando sarà realizzata la federazione tra i popoli per la pace<sup>37</sup>. In questa direzione il rispetto unilaterale o bilaterale del diritto cosmopolitico da parte di singoli Stati non ha che una funzione promozionale, perché con il tempo favorisce una prima formalizzazione legale delle relazioni tra i popoli e indirettamente promuove quindi<sup>38</sup>:

L'associazione possibile di tutti i popoli in conformità di certe leggi universali che presiedono alle loro possibili relazioni<sup>39</sup>.

Il nodo del discorso si sposta quindi sul secondo livello del diritto pubblico (diritto internazionale): ma è proprio su questo secondo livello che Kant, dichiarando impossibile o non asupicabile il *Völkerstaat*, cioè la perfetta estensione del modello contrattuale della società civile interindividuale alla società internazionale dei popoli, contraddice il postulato del diritto pubblico, cioè dichiara non eseguibile un imperativo della ragion pura pratica nel suo uso giuridico<sup>40</sup>.

Perché, allora, Kant rifiuta in pratica il *Völkerstaat* dopo averne riconosciuto la necessità teorica? Sparse nei testi, si possono trovare diverse motivazioni, anche se nessuno di questi argomenti può reggere nel quadro della filosofia trascendentale<sup>41</sup>:

[...] Per la troppo grande estensione di un tale Stato di popoli sopra vaste contrade, il governo stesso, e però la protezione di ognuno dei suoi membri, debbono essere infine impossibili, ne viene che una moltitudine di corporazioni di questo genere ricondurrebbe sempre di nuovo lo stato di guerra; così la *pace perpetua* (ultima meta di tutto il diritto delle genti) è certo un'idea impraticabile<sup>42</sup>.

L'idea di diritto internazionale presuppone la *separazione* di molti Stati vicini e indipendenti tra loro; e per quanto un tale stato sia già di per sé uno stato di guerra (salvo che la loro unione in federazione non prevenga lo scoppio delle ostilità), tuttavia esso val sempre meglio, secondo l'idea della ragione, che la fusione di tutti questi Stati per opera di una potenza che si sovrapponga alle altre e si trasformi in monarchia universale, poiché le leggi, a misura che la mole del governo aumenta, perdono di forza, e un dispotismo senz'anima, dopo aver sradicato i germi del bene, degenera da ultimo nell'anarchia<sup>43</sup>.

Una siffatta libertà per l'impiego di tutte le forze della comunità negli armamenti, per le devastazioni susseguenti alle guerre e ancor più per la necessità di mantenersi costantemente in armi impedisce da un lato il pieno, progressivo sviluppo delle disposizioni naturali, dall'altro, per i mali che ne derivano, obbligherà

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 535.

<sup>36</sup> *Cfr. ivi*, p. 301.

<sup>37</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 139.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 543.

<sup>40</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 139.

<sup>41</sup> *Cfr. ivi*, p. 140.

<sup>42</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 542.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 313.

la nostra specie a cercare una legge di equilibrio tra molti Stati per la loro stessa libertà antagonisti, e a stabilire un potere comune che a tal legge dia forza, così da far sorgere un ordinamento cosmopolitico di sicurezza pubblica che non sia immune da qualche pericolo, e ciò a impedire che le forze dell'umnanità si assoppiscano<sup>44</sup>.

D'altro canto, secondo il diritto internazionale, non può dagli Stati farsi valere il dovere, che secondo il diritto naturale vale per gli individui nello stato di natura privo di leggi, di «uscire da questo stato», perché essi, in quanto Stati, hanno già una costituzione politica all'interno, e sono quindi sottratti alla coazione degli altri Stati, che vorrebbero, secondo il concetto che questi si fanno del diritto, sottometterli a una costituzione legale più estesa<sup>45</sup>.

Le quattro motivazioni sopra considerate, pur esprimendo sincere preoccupazioni da parte di Kant, non giungono però al cuore del problema<sup>46</sup>. Il vero motivo della sua resistenza all'idea di uno Stato di popoli traspare invece in una pagina cruciale della *Pace perpetua*:

Questa [la costituzione analoga a quella civile, con cui si dovrebbe garantire la pace internazionale] sarebbe una *federazione di popoli*, ma non dovrebbe però essere uno *Stato di popoli*. In quest'ultima idea vi sarebbe una contraddizione, poiché ogni Stato implica il rapporto di un *superiore* (legislatore) con un *inferiore* (colui che obbedisce, cioè il popolo), mentre molti popoli in uno Stato costituirebbero un sol popolo, ciò che è contrario al presupposto (poiché qui noi dobbiamo considerare il diritto dei *popoli* tra loro in quanto essi costituiscono altrettanti stati diversi e non devono confondersi in un solo e unico Stato)<sup>47</sup>.

Kant cerca qui di presentare questo quinto, e fondamentale, argomento come la denuncia di una contraddizione logica. Se da un lato il concetto di diritto internazionale implica l'idea della pluralità dei popoli, come suo presupposto indiscutibile, dall'altro lato lo Stato universale comporta l'unità, la negazione della pluralità, e cioè, quindi, la negazione del presupposto<sup>48</sup>: ma, se è necessariamente vero il presupposto, non è accettabile ciò che lo contraddice<sup>49</sup>.

Il fatto è che il “presupposto” di cui Kant qui parla non è di natura teorica, ma scaturisce da una considerazione empirica dell'esistente. Esso coincide piuttosto con l'“ipotesi” da cui partono gli Stati suoi contemporanei, i quali pretendono di mantenere non semplicemente la propria identità politico-amministrativa, ma la loro indipendenza e sovranità assoluta, in contrapposizione alla “tesi” della ragione che vorrebbe la costituzione di uno Stato di popoli<sup>50</sup>. Con essi Kant condivide il “presupposto”/“ipotesi” che la sovranità sia assolutamente indivisibile: o è posseduta in forma totale o non è sovranità. Ciò è storicamente comprensibile, poiché la sovranità assoluta degli Stati considerati uguali ed indipendenti (modello di “Westfalia”) era considerata un principio fondamentale del diritto internazionale nella tradizione giusnaturalistica<sup>51</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 299.

<sup>46</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 141.

<sup>47</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 297.

<sup>48</sup> *Cfr.* A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 141.

<sup>49</sup> *Cfr. ibi*, p. 142. In realtà, tuttavia, uno Stato federale di Stati non comporta affatto la negazione della pluralità. Lo Stato federale (*Völkerstaat*) deve infatti essere rigorosamente distinto dallo Stato mondiale omogeneo, cioè dalla *Universonarchie* (come si esprime Kant stesso, che forse a volte confonde i due concetti) nella quale gli Stati vengono dissolti in un unico organismo politico universale.

<sup>50</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 142.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

Kant si rende perfettamente conto del fatto che l'opzione a favore del *Völkerbund* contro il *Völkerstaat* significa indebolire la garanzia della pace. L'ideale politico di Kant è costituito dalla forma di governo repubblicana, nella quale il potere viene esercitato esclusivamente secondo la legge, cioè (almeno idealmente) in base alla volontà del popolo<sup>52</sup>. Ma proprio perché è fondata sulla volontà popolare, e non sull'arbitrio del despota, la costituzione repubblicana è tendenzialmente volta alla pace:

Se (come in questa costituzione non può accadere) è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, nulla di più naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra (cioè combattere personalmente, pagare del proprio le spese, riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé e da ultimo, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti, che per sempre nuove guerre renderà dura la pace e non potrà mai estinguersi), essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco<sup>53</sup>.

La garanzia della pace attraverso l'opera di un organismo internazionale e la promozione del governo repubblicano sono due poli del pensiero giuridico-politico kantiano connessi l'uno con l'altro: non è possibile promuovere la pace senza lo spirito repubblicano (noi diremmo: democratico), né viceversa il repubblicanesimo senza la pace<sup>54</sup>.

Ma è più probabile pensare che Kant cercasse altrove – appunto nelle trasformazioni interne degli Stati, piuttosto che nella loro associazione esterna – quella garanzia di pace che non poteva più attendersi da un ordinamento internazionale fondato sul “presupposto” della sovranità assoluta degli Stati<sup>55</sup>.

Kant, con l'ausilio di una concezione universalistica della ragione, riesce a immaginare una pace che coinvolge il mondo intero: ma egli rimane figlio del suo tempo per quanto concerne la concezione della sovranità, che non riesce a immaginare se non assoluta ed indivisibile<sup>56</sup>. Ciò che oggi appare evidente ai più, il fatto che gli Stati non possono sottrarsi a un processo di integrazione che comporta la perdita progressiva di “pezzi” di autonomia e di sovranità, era inaccettabile per il giurista Kant<sup>57</sup>.

In questo modo Kant lascia aperto un problema. Dopo aver sostenuto che non c'è diritto effettivo senza coercizione e che ogni diritto pubblico (effettivo) deve fondarsi sul “postulato” dell'obbligo di entrare in una costituzione giuridica positiva, egli rinuncia a un organismo internazionale fornito di poteri coattivi<sup>58</sup>. Il problema, rimasto aperto, sarà più volte ripreso nel nostro secolo, e, per il nostro discorso, soprattutto dal pacifismo giuridico o istituzionale di Norberto Bobbio.

A tal proposito, Bobbio scrive:

---

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 143-4.

<sup>53</sup> I. KANT, *Scritti politici*, pp. 293-4.

<sup>54</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 144.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

Il patto che dovrebbe unire gli Stati non è, secondo Kant, il *pactum subiectionis* in base al quale i contraenti si assoggettano a un potere comune: è un *pactum societatis*, che in quanto tale non dà origine a un potere comune al di sopra dei singoli contraenti. Giuridicamente è una confederazione [...]<sup>59</sup>.

Bobbio, in queste pagine, descrive e illustra tutte le preoccupazioni, e, meglio, le limitazioni che hanno condotto Kant alla scelta di una confederazione, piuttosto dello Stato di popoli, come sopra abbiamo mostrato:

Usando le stesse categorie kantiane, lo stato giuridico di una confederazione, proprio per la mancanza di un potere comune, avrebbe continuato a essere uno stato di diritto provvisorio, e non si sarebbe trasformato in uno stato di diritto perentorio. [...] Lo stato di stati era visto anche da Kant come una nuova e ineluttabile forma di dispotismo. A correggere peraltro la soluzione incompleta dal punto di vista di una teoria generale dello stato, Kant introduce come garanzia dell'efficacia del patto una condizione sino allora non prevista e che per la sua novità costituisce ancor oggi un tema di dibattito: gli stati che stabiliscono il patto di alleanza perpetua debbono avere la stessa forma di governo e questa deve essere repubblicana. Che cosa intendesse realmente Kant per repubblica si può qui omettere, se pure con l'avvertenza che non bisogna confondere il significato kantiano di repubblica con quello attuale. Essenziale era per Kant una forma di governo in cui il popolo potesse controllare le decisioni del sovrano, in modo da rendere impossibili le guerre come atto arbitrario del principe [...]<sup>60</sup>.

Precisa Bobbio che Kant estende il modello giusnaturalistico al rapporto tra gli Stati in modo analogico, perché egli non accetta né il modello del doppio patto, né il modello hobbesiano che implica un patto di unione<sup>61</sup> che riunisce le caratteristiche dei due patti in quanto gli individui si accordano tra loro di sottomettersi al potere comune<sup>62</sup>; il patto di Kant invece è un puro e semplice patto di società cui non segue alcun patto di soggezione<sup>63</sup>.

Bobbio aggiunge anche un altro importantissimo piano nella lettura kantiana, che va tenuto in assoluto primo piano:

Nella condizione posta da Kant per l'instaurazione di uno stato di pace stabile viene fatta valere anche l'esigenza, tutt'altro che trascurabile, dell'omogeneità degli stati contraenti rispetto al loro regime interno, un'esigenza che risponde a un principio di eguaglianza dei contraenti, non solo estrinseca in quanto essi debbono essere enti sovrani, ma anche intrinseca, in quanto debbono essere sovrani retti da costituzioni simili. Naturalmente tale esigenza non solo spastava la realizzazione della prosettiva confederazionale molto lontano nel tempo, ma ne limitava la possibile estensione, come la limita anche oggi. [...] Ciò che Kant aveva voluto affermare, o per lo meno ciò che si può ancora ricavare di utile dalla proposta di Kant, è che gli stati democratici, o comunque omogenei rispetto alla forma di governo, giungono nei loro rapporti reciproci più difficilmente allo stato di guerra che non gli stati dispotici o non omogenei<sup>64</sup>.

Questa esigenza di omogeneità costituzionale corrisponde tra l'altro in Kant all'esigenza "contrattualistica" di una uguaglianza tra tutti coloro che stringono il patto<sup>65</sup>. In questa duplice ipotesi vi è

---

<sup>59</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 486.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 163.

<sup>62</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di N. Merker, op. cit., pp. XI-XII.

<sup>63</sup> *Ibidem*. Si vedano anche le pp. VIII e IX dove Bobbio precisa come Kant condivida con Hobbes due massime fondamentali, secondo le quali lo stato di natura è uno stato di guerra di tutti contro tutti e da esso, quindi, si deve uscire; tuttavia mentre per Hobbes questo "dovere" implica una regola di prudenza, per Kant esso implica una norma morale; esso è, in altri termini, un imperativo categorico. Cfr. A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., nota 34, p. 163.

<sup>64</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 486-7.

<sup>65</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., pp. 163-4.

una radicale differenza rispetto a quello che è oggi l'organismo internazionale operante, l'Onu, il quale, precisa Bobbio, è:

Quasi universale, ma proprio per il fatto di comprendere potenzialmente tutti gli stati non è omogeneo, essendo irrilevante nel diritto internazionale la forma di governo ai fini del riconoscimento di una comunità politica come stato, conformemente al principio di effettività<sup>66</sup>.

È tuttavia evidente che, se l'ipotesi kantiana è un punto di partenza quasi obbligato, oggi il discorso sulla pace è molto più complesso. Per questo Bobbio ha studiato a lungo il ventaglio delle teorie della pace che negli ultimi decenni si sono fronteggiate e ha sentito l'esigenza di elaborare una puntuale classificazione dei generi di pacifismo, tra i quali, alla fine, è necessario anche compiere una scelta di campo teorica<sup>67</sup>. E, come abbiamo analizzato nel secondo capitolo, Bobbio si concentra sul pacifismo giuridico che, dunque:

è quella forma di pacifismo che concepisce il processo di formazione di una società internazionale in cui i conflitti tra stati possono essere risolti senza il ricorso in ultima istanza alla guerra, ad analogia del processo con cui si sarebbe formato, secondo l'ipotesi contrattualistica, lo stato. È il processo consistente nel passaggio dallo stato di natura, che è stato di guerra, alla società civile attraverso il comune accordo degli individui interessati a uscire dallo stato di guerra permanente<sup>68</sup>.

Per chiarire la sua tesi, Bobbio utilizza il modello teorico del giusnaturalismo e, in particolare, quello hobbesiano. Così, come per costruire uno Stato partendo dalla condizione naturale è necessaria la presenza di un doppio patto, anche per giungere a uno stato di pace permanente non basta un semplice patto di unione: non è per Bobbio sufficiente l'ipotesi del *foedus pacificum* kantiano che si ferma ad una confederazione di popoli la quale non avrebbe la forza di rendere osservabili i patti stretti<sup>69</sup>. La formazione di una confederazione non andrebbe oltre la situazione di quella che Kant definiva una condizione del diritto provvisorio, che può rappresentare solo una fase imperfetta per la costruzione della pace attraverso il diritto<sup>70</sup>. Lo dimostra l'opera e il destino di organizzazioni come la Società delle Nazioni e l'Onu, alle quali è palesemente mancato il secondo livello di patto:

Le due istituzioni internazionali tendenzialmente universali [la Società delle Nazioni e l'Onu] sono state il prodotto di un vero e proprio *pactum societatis*, cui però non ha ancora fatto seguito il *pactum subiectionis*, vale a dire la sottomissione dei vari contraenti a un potere comune cui venga attribuita l'esclusività del potere coattivo<sup>71</sup>.

Quindi, riprendendo il discorso:

La fase finale del cammino della pace attraverso il diritto è lo stato di diritto perentorio, ovvero quello stato in cui si è venuto costituendo un ordinamento normativo in cui esiste, secondo la definizione di diritto propria del positivismo giuridico, un potere coattivo capace di rendere efficaci le norme dell'ordinamento<sup>72</sup>.

---

<sup>66</sup> N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 487.

<sup>67</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 164.

<sup>68</sup> N. BOBBIO, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, op. cit., p. 133.

<sup>69</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., pp. 173-4.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 174. Cfr. anche N. BOBBIO, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, op. cit., p. 133.

<sup>71</sup> N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. 207.

<sup>72</sup> N. BOBBIO, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, op. cit., p. 134.

Trasportare il modello contrattualistico sul piano del diritto internazionale ha infatti un senso ben preciso, in quanto sembra indicare un percorso di fattibilità che accentua il ruolo dell'individualità giuridica di ogni singolo Stato<sup>73</sup>: il processo di costituzione di una società internazionale non solo può, ma deve avvenire in modo pattizio, deve “legare” lo Stato nella sua responsabilità, costruendo la possibilità di trasformare i rapporti tra i molteplici organismi statali sulla base di un diritto che, in qualche modo, si avvicini o sia associabile al diritto positivo interno<sup>74</sup>.

L'insieme di questi elementi propone lo svolgimento di un percorso lungo e di difficile realizzazione, aggravato dalla questione, già posta da Kant nel primo articolo definitivo di *Per la pace perpetua*, dell'omogeneità costituzionale degli Stati che dovrebbero costruire l'alleanza per la pace<sup>75</sup>. Nel momento attuale, un organismo come l'Onu, cui Bobbio, in tutti i suoi scritti sull'argomento, fa riferimento, non prevede di certo una clausola di tal genere; ma un'alleanza federativa (o confederativa) fortemente strutturata non potrebbe sorvolare su questo problema e porrebbe la questione, in questi anni molto dibattuta (e che riprenderemo più avanti), della “esportabilità” della democrazia<sup>76</sup>.

Bobbio si pone quindi il problema del “Terzo”, che completa e corona il suo discorso sul pacifismo giuridico:

A quest'ultimo [il pacifismo giuridico] ho dato la mia preferenza, che ho meglio motivato in scritti successivi, imperniati sulla figura del Terzo al di fuori o al di sopra delle parti, un Terzo sinora assente o debolmente presente nel sistema internazionale, perseguibile soltanto in una progressiva democratizzazione del sistema e in un progressivo allargamento dell'area degli stati democratici<sup>77</sup>.

La tematica del Terzo, che Bobbio definisce significativamente “assente”, aveva una prima origine all'interno dei suoi scritti nella critica all'equilibrio del terrore quale risultato della guerra fredda e della minaccia atomica; ma essa è valida ancor oggi in ogni situazione di conflitto e non solo nella contrapposizione tra due superpotenze<sup>78</sup>. Anche in questi anni, quando la potenza forte è una sola e non si è raggiunta totalmente nemmeno quella forma di pace – peraltro non augurabile – che deriva dal dominio di uno Stato su tutti gli altri, una sorta di *pax romana* declinata come *pax americana*, il problema di come garantire la pace e rendere effettivo o almeno possibile il pacifismo giuridico rimane aperto<sup>79</sup>.

La presenza di un Terzo per risolvere le situazioni di guerra è fondamentale, perché la guerra, avendo una struttura diadica, radicalizza lo scontro, contrappone nettamente le parti belligeranti<sup>80</sup>. Tuttavia Bobbio osserva una reale difficoltà nell'individuazione di questo Terzo, come veramente

---

<sup>73</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 174.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 174-5.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 3.

<sup>78</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 177.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 179.



efficace al mantenimento della pace: per poter funzionare, il Terzo avrebbe dovuto assumere un ruolo preciso dal punto di vista giuridico<sup>81</sup>:

Dopo la seconda guerra mondiale, nei rapporti fra gli stati si erano trovati, fianco a fianco senza mai incontrarsi, due sistemi di rapporti internazionali diversi: il vecchio fondato sull'equilibrio con la sola differenza che le potenze del sistema in equilibrio instabile erano ormai soltanto due e non più di due, come nei secoli precedenti, e il nuovo sistema, nato con le Nazioni Unite, che si potrebbe chiamare il sistema del «potere comune». Non solo il vecchio ha continuato a sopravvivere durante tutti quegli anni accanto al nuovo, ma nella risoluzione del conflitto tra le due superpotenze, il nuovo sistema, quello delle Nazioni Unite, paralizzato dal diritto di veto, non ha avuto nessuna parte<sup>82</sup>.

Bobbio sottolinea, inoltre, come ogni teoria del diritto comprenda anche funzioni di dirimere i conflitti e quindi dando un senso normativo a quella ricerca di un ordinamento giuridico nella figura del Terzo. Se quindi un ordinamento giuridico normativo si caratterizza mediante l'uso legittimo della forza per ottenere obbedienza alle norme dell'ordinamento, allora<sup>83</sup>

Si può parlare correttamente di pace attraverso il diritto o di stato giuridico di pace (e non di stato di pace in generale) solo quando l'accordo avviene in un contesto normativo in cui vi sono non soltanto regole che stabiliscono quali sono le modalità per la istituzione di un accordo ma anche regole che stabiliscono quali sono le modalità che debbono essere osservate nel caso in cui l'accordo non venga osservato dall'uno o dall'altro dei due contraenti. Per usare espressioni tecniche del linguaggio giuridico, il contesto normativo in cui si può parlare correttamente di pace attraverso il diritto è quello in cui sono previste regole non soltanto per la *validità* ma anche per l'*efficacia* dell'accordo<sup>84</sup>.

Bobbio, a partire dagli anni Novanta del Novecento, non fa esplicitamente riferimento alla guerra come strumento della coazione propria del Terzo, ma è chiaro che questo è se non l'unico, certamente l'estremo strumento di cui un organismo di questo genere potrebbe disporre in caso di inadempienza di uno dei suoi membri ai patti internazionalmente stretti<sup>85</sup>: la guerra è cioè a livello internazionale una delle forme di sanzione, parallela a quelle che si utilizzano a livello statale. Va fatta, però una precisazione.

Bobbio rifiuta la guerra e ogni sua giustificazione, sempre, come strumento di indiscriminato e incontrollato uso della forza per risolvere i conflitti internazionali e la sua critica della guerra giusta si basa sull'impossibilità di assegnare qualsiasi senso a questa espressione nel periodo della minaccia termonucleare<sup>86</sup>. Tuttavia il pacifismo giuridico e la figura del Terzo non risolvono il problema dell'introduzione dell'uso "legittimo", giuridico dell'uso della forza. Inoltre, l'uso della categoria del Terzo, inteso come arbitro riconosciuto, va visto come un tentativo di individuare una forma di conservazione della pace che non ignori il problema, nato nella cultura illuministica e decisamente

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>82</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. XV.

<sup>83</sup> Cfr. A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., pp. 180-1.

<sup>84</sup> N. BOBBIO, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, op. cit., p. 128.

<sup>85</sup> A.A. V.V., *La pace e le guerre. guerra giusta e filosofie della pace*, op. cit., p. 181.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

assunto da Kant, di non connotare il garante dei rapporti internazionali di poteri che lo possano trasformare in una sorta di superpotere, di superstato<sup>87</sup>.

Le ipotesi complementari del pacifismo giuridico e del Terzo prevedono la fine della guerra e il raggiungimento della pace, ma non la fine dell'uso della forza, che diventa anzi uno strumento di pace<sup>88</sup>. Il Terzo però si porrebbe come uno strumento efficace se fosse in grado di organizzarsi al proprio interno in modo democratico, proprio perché si parte dalla difficile realizzabilità dell'omogeneità costituzionale dei singoli contraenti; esso deve dunque disporre di un potere superiore alla parti, ma deve essere parimenti fondato sul consenso e il controllo delle parti tra le quali deve porsi il Terzo<sup>89</sup>.

Riguardo tutto ciò Bobbio non è decisamente ottimista, anzi, nella prefazione del 1997 alla quarta edizione de *Il problema della guerra e le vie della pace*, egli fa il punto su tutto il suo percorso, mostrandosi ancora più pessimista sulla possibilità e validità del pacifismo giuridico e della politica del Terzo: l'Onu continua ad apparire debole ed è chiaramente diventato ostaggio degli Usa; questi si assumono in modo monopolistico il ruolo di guardiani del mondo e tentano di imporre la pace, la loro pace, con tutti i mezzi, anche quelli della guerra; la guerra, o meglio, le guerre che ormai segnano la nostra epoca – sempre più numerose, sempre più varie, sempre più pericolose – hanno cause estremamente complesse e in fin dei conti difficilmente decifrabili<sup>90</sup>. Proprio le caratteristiche dei recenti conflitti fanno emergere un'ulteriore figura del terzo. Quella dell'osservatore, di colui che si mette nella condizione di costruire un giudizio storico, recuperando peraltro l'originaria valenza critica della prospettiva del discorso morale sulla guerra<sup>91</sup>. L'affinamento della capacità di giudicare *ex-post* sugli avvenimenti militari potrebbe dare infatti un contributo rilevante alla formazione di una memoria storica collettiva di tipo critico e riflessivo<sup>92</sup>. Altrimenti si desta sopra ogni discorso sul futuro della pace, purtroppo legato al discorso sulla guerra, questo monito che Bobbio scrive proprio alla fine dell'ultima prefazione (la quarta) al libro che in questo lavoro abbiamo trattato:

La verità è che, nonostante gli innumerevoli istituti di ricerca sulla pace sparsi nelle più diverse parti del mondo, non sappiamo nulla o quasi nulla delle cause delle guerre: economiche, sociali, politiche, ideologiche, religiose, nazionali e, come in questi ultimi tempi, tribali ed etniche. Ma come si può trovare il rimedio ad un male di cui non conosciamo la casua?<sup>93</sup>

---

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 182-3.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Cfr. ivi*, p. 184.

<sup>91</sup> A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, op. cit., p. 131.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. XVI.

## II. Il terzo articolo definitivo per la pace perpetua: un punto a favore dei diritti umani.

Tentiamo qui, nello specifico, una lettura di più largo respiro, del terzo articolo definitivo del testo kantiano che abbiamo analizzato nel primo capitolo di questo lavoro. Gran parte della letteratura su questo saggio si è concentrata sulla precisa forma giuridica e politica che questi articoli (i tre definitivi) avrebbero potuto o voluto adottare, e sul tentativo di stabilire se Kant intendesse proporre l'istituzione di una federazione mondiale di repubbliche (*eine föderative Vereinigung*) ovvero una lega di stati-nazione sovrani (*Völkerbund*)<sup>94</sup>. Ciò che resta frequentemente sottaciuto è il terzo articolo che è di fatto l'unico che Kant definisce esplicitamente con il termine *Weltgebürrecht*:

Il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità [*Das Weltgebürrecht soll auf Bedingungen der allgemeine Hospitalität eingeschränkt sein*]<sup>95</sup>.

Kant sembra pensare che un essenziale fattore di pace sia la possibilità per gli individui di visitare paesi stranieri senza mettere a repentaglio la loro sicurezza<sup>96</sup>. Lo stesso Kant rileva la singolarità del termine "ospitalità" in questo contesto, e aggiunge che non è questione di filantropia ma di diritto<sup>97</sup>, anche in questa occasione non si tratta di principio filantropico, bensì del «diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente»<sup>98</sup>. In altre parole, l'ospitalità non deve essere interpretata come una virtù di socievolezza, come la disponibilità e la generosità che ciascuno potrebbe manifestare nei confronti degli stranieri che giungono in un territorio, o che in seguito a determinate circostanze naturali o storiche diventano dipendenti da quegli atti di magnanimità: l'ospitalità è un "diritto" che appartiene a tutti gli esseri umani in quanto potenziali membri di una repubblica mondiale<sup>99</sup>. Ma il "diritto" di ospitalità è peculiare nella misura in cui esso non regola le relazioni tra i membri di una specifica entità civile sottoposti a una giurisdizione comune; questo "diritto" regola le interazioni tra individui che appartengono a diverse entità civili e che si incontrano ai margini delle rispettive comunità<sup>100</sup>. Il diritto di ospitalità si situa ai confini del sistema politico; esso delimita lo spazio civico regolamentando le relazioni tra membri e stranieri. Il diritto di ospitalità occupa quindi lo spazio tra diritti umani e diritti civili che ci spettano in quanto membri di specifiche repubbliche<sup>101</sup>. Infatti,

Non si tratta di un *diritto di ospitalità*, cui si può fare appello (a ciò si richiederebbe un benevolo accordo particolare, col quale si accoglie per un certo tempo un estraneo in casa come coabitante), ma di un *diritto di visita*, spettante a tutti gli uomini, cioè di entrare a far parte della società in virtù del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere. Nessuno in origine ha maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della terra<sup>102</sup>.

<sup>94</sup> S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 22.

<sup>95</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 301.

<sup>96</sup> L. CARANTI, *La pace fraintesa. Kant e la teoria della pace democratica*, Rubbettino, Catanzaro, 2012, p. 140.

<sup>97</sup> S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., p. 22.

<sup>98</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 301.

<sup>99</sup> S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., p. 22.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 302.

Questo è importante poiché Kant anticipa un “diritto” a essere cittadino del mondo prima della fondazione di uno stato mondiale federale: il terzo articolo definitivo evidentemente introduce un diritto che ha forza normativa anche in assenza di un’istituzione globale coercitiva che lo faccia rispettare<sup>103</sup>. Kant, qui, distingue il “diritto all’ospitalità”, che chiama *Gastrecht*, dal “diritto di visita” (*Besuchsrecht*). Il diritto all’ospitalità permanente è riconosciuto tramite uno speciale accordo liberamente adottato che va al di là di ciò che è dovuto all’altro da un punto di vista morale e cui egli ha diritto legalmente; Kant lo definisce un *wohltätiger Vertrag*<sup>104</sup>, un «benevolo accordo particolare»<sup>105</sup>. Il diritto di ospitalità comporta una richiesta di residenza temporanea che non può essere rifiutata, enlla misura in cui tale rifiuto potrebbe implicare la distruzione – Kant usa il termine *Untergang* – dell’altro<sup>106</sup>. Negare il soggiorno alle vittime di guerre religiose, di pirateria o di naufragio, laddove tale rifiuto decreterebbe la loro morte è inaccettabile, scrive Kant<sup>107</sup>:

Se si paragona con questo la condotta *inospitale* degli Stati civili, soprattutto degli Stati commerciali del nostro continente, si rimane inorriditi a vedere l’ingiustizia che essi commettono nel visitare terre e popoli stranieri (il che per essi significa *conquistarli*)<sup>108</sup>.

Per fondare una colonia in un territorio straniero si è tenuti a stipulare un contratto senza, peraltro, approfittare dell’ignoranza o della buona fede degli indigeni<sup>109</sup>. Nessun fine, neppure il vantaggio del mondo o la civilizzazione dei popoli selvaggi, può giustificare la violenza<sup>110</sup>.

Il diritto di visita apre la strada a diritti che gli individui possiedono indipendentemente dalla loro cittadinanza, ponendo così le fondamenta della dottrina contemporanea dei diritti umani. Per essere precisi, il cuore dell’articolo è il riconoscimento dei diritti individuali che giacciono a metà strada fra «i diritti dell’uomo» meramente morali che Kant, come Locke, assegna agli individui già nello stato di natura e diritti inclusi in un sistema di leggi e protetti da meccanismi istituzionali già pienamente in vigore<sup>111</sup>. Il diritto d’asilo non è meramente morale in quanto la sua violazione investe il *diritto* cosmopolitico, ma non è pienamente legale in quanto la sola istituzione che potrebbe farlo assurgere a diritto vero e proprio – la repubblica mondiale – è impraticabile per le ragioni viste<sup>112</sup>.

Il diritto cosmopolitico in quanto diritto di visita può essere considerato come la *Aufhebung* (superamento) del diritto statale e del diritto delle genti, non solo perché Kant lo definisce esplicitamente “completamento” e non sintesi, ma perché, in questo contesto, fa riferimento soltanto il problema

<sup>103</sup> L. CARANTI, *La pace fraincesa. Kant e la teoria della pace democratica*, op. cit., pp. 141-2.

<sup>104</sup> S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., p. 23.

<sup>105</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 302.

<sup>106</sup> S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., pp. 23-4.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>108</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 303.

<sup>109</sup> A. TARABORELLI, *Cosmopolitismo: dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste, 2004, p. 104.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> L. CARANTI, *La pace fraincesa. Kant e la teoria della pace democratica*, op. cit., p. 141.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

dell'ospitalità e, dunque, all'esistenza di un mondo in cui gli individui possono essere stranieri e a popoli che sono indipendenti politicamente gli uni dagli altri, possibilità questa che verrebbe meno con la costituzione di un unico Stato federale mondiale<sup>113</sup>. C'è di più. Kant sembra riferirsi al diritto di far domanda per entrare in una nuova comunità<sup>114</sup>. Chiaramente ci stiamo confrontando con qualcosa di più (o almeno di diverso) del mero diritto di varcare la frontiera, scambiare dei beni, e fare affari in una nazione straniera. Siamo piuttosto di fronte al diritto di andare a conoscersi gli uni gli altri, di entrare in contatto con stranieri per gettare le basi di una comunità più ampia di quella nazionale: in questo senso, il terzo articolo pertiene al diritto *cosmopolita*<sup>115</sup>. Il terzo articolo si occupa delle “buone pratiche” che servono a rendere certo che le società si influenzino a vicenda, si conoscano, e facciano così diminuire il livello della diffidenza reciproca, e lo scambio dei beni è solo uno dei mezzi attraverso i quali quel fine è effettivamente perseguito<sup>116</sup>. Dunque, si può essere cittadini del mondo, senza che vi sia concretamente un unico Stato mondiale. Kant afferma che, a livello di diritto internazionale, gli uomini devono essere considerati *come se* fossero cittadini del mondo, di un mondo inteso come universale «Stato di uomini» [Menschenstaat], e non come universale «Stato di popoli»<sup>117</sup>. A livello di diritto internazionale, il permanere del *come se* rappresenta la garanzia che gli individui possano godere di diritti in quanto individui, e non in quanto cittadini di uno Stato, sia esso particolare o mondiale<sup>118</sup>.

Il discorso, ovviamente, non è esaustivo, né vuole avere la pretesa di esserlo, all'interno di questo lavoro, ma voleva semplicemente dare una prima panoramica circa l'introduzione di alcuni concetti chiave che nell'Appendice, sempre di questo lavoro, riprenderemo.

Anche il nostro secondo autore, Norberto Bobbio, ha approfondito il tema dei diritti dell'uomo, e cercheremo nelle prossime righe di tracciarne una qualche linea di riferimento. Anche il filosofo torinese non manca di cogliere spunto dallo scritto di Kant al cui terzo articolo definitivo dedica un capitolo (*Kant e la Rivoluzione francese*) del suo libro *L'età dei diritti*, che raccoglie al suo interno gli articoli che l'autore riteneva principale riguardo al tema dei diritti dell'uomo:

Perché Kant ritiene di dover aggiungere ai due generi di diritto pubblico tradizionali, l'interno e l'esterno, un tertium genus? Perché, oltre ai rapporti tra lo stato e i suoi cittadini e a quelli tra lo stato e gli altri stati, ritiene che si debbano prendere in considerazione anche i rapporti fra ogni singolo stato e i cittadini degli altri stati, o, inversamente, fra il cittadino d'uno stato e uno stato diverso dal suo con gli altri stati. Ne derivano due massime: rispetto al primo rapporto, il dovere di ospitalità ovvero il diritto (Kant sottolinea che si tratta di un diritto e non soltanto di un dovere meramente filantropico) di uno straniero che arriva sul territorio di un altro stato di non essere da questo trattato ostilmente; rispetto al secondo rapporto, «il diritto di visita spettante a tutti gli uomini, cioè di entrare a far parte della società universale in virtù del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non posso-

<sup>113</sup> A. TARABORELLI, *Cosmopolitismo: dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, op. cit., p. 106.

<sup>114</sup> Cfr. L. CARANTI, *La pace fraintesa. Kant e la teoria della pace democratica*, op. cit., p. 141, riguardo ad un'altra possibilità di tradurre l'espressione tedesca “sich zur Gesellschaft anzubieten” come “offrire la propria disponibilità a socializzare”, che nella traduzione di Solari non è del tutto resa.

<sup>115</sup> L. CARANTI, *La pace fraintesa. Kant e la teoria della pace democratica*, op. cit., pp. 141-2.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>117</sup> A. TARABORELLI, *Cosmopolitismo: dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, op. cit., p. 107.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

no disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere». Da questi due diritti dei cittadini del mondo derivano due doveri degli stati: dal primo, il dovere di permettere al cittadino straniero di entrare nel proprio territorio, donde la condanna degli abitanti delle coste degli stati barbareschi che s'impadroniscono delle navi che vi approdano e rendono schiavi i naufraghi; dal secondo, il dovere dell'ospite di non approfittare dell'ospitalità per trasformare la visita in conquista, donde la condanna degli stati commerciali europei che col pretesto di stabilire stazioni commerciali introducono truppe che opprimono gli indigeni<sup>119</sup>.

Bobbio spiega poi il come e il perché Kant parli del diritto cosmopolitico e lo colloca, come dicevamo appunto, qualche riga sopra, a completamento del suo sistema generale del diritto:

E solo con quest'ultimo tipo di rapporto, non fra individui, non fra stato e individui all'interno, non fra stato e stato, ma fra stati e individui degli altri stati, Kant chiudeva il sistema generale del diritto e rappresentava compiutamente lo svolgimento storico del diritto, in cui l'ordinamento giuridico universale, la città del mondo o cosmopoli, rappresenta del sistema giuridico generale la quarta ed ultima fase, dopo lo stato di natura, ove non c'è altro diritto che il diritto privato, il diritto tra individui, dopo lo stato civile, regolato dal diritto pubblico interno, dopo l'ordine internazionale, regolato dal diritto pubblico esterno<sup>120</sup>.

Da qui vogliamo partire per parlare più in generale di alcuni spunti del pensiero di Bobbio, riguardo ai diritti dell'uomo, cercando di dare anche uno sguardo, diciamo, privilegiato, al tema della nonviolenza, come *alternativa democratica*<sup>121</sup>. Un punto sicuramente importante che Bobbio non ha mai smesso, almeno a partire dagli anni Sessanta del Novecento, di sottolineare è che,

Il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di giustificarli quanto quello di proteggerli. [È dunque] un problema non filosofico ma politico<sup>122</sup>.

Veniva così portata alla ribalta l'idea cruciale della "protezione" e, quindi, dell'effettività, spostando l'attenzione dalle pur nobili enunciazioni a ciò che veramente conta, cioè alla prova dei fatti<sup>123</sup>. Se, perciò, quello che conta è il proteggere i diritti dell'uomo, il vero problema diventa quello della loro effettiva protezione, problema da affrontare domandandosi quale sia

Il grado di efficacia delle misure attualmente applicate o applicabili sul piano internazionale<sup>124</sup>.

Vent'anni più tardi, Bobbio dava il senso di una grande apertura del problema dei diritti dell'uomo, accostandoci anche il discorso sulla pace:

Se qualcuno mi chiede quali sono secondo me i problemi fondamentali del nostro tempo, non ho alcuna esitazione a rispondere: il problema dei diritti dell'uomo e quello della pace, fondamentali [in quanto] dalla soluzione del problema della pace dipende la nostra stessa sopravvivenza, mentre la soluzione al problema dei diritti dell'uomo è l'unico segno certo del progresso civile. L'uno non può stare senza l'altro<sup>125</sup>.

<sup>119</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 2014, pp. 150-1.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>121</sup> Cfr. G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., pp. 165-168.

<sup>122</sup> Discorso tenuto a L'Aquila da Bobbio in apertura del Convegno promosso dall'Institut International de Philosophie, 1964, sul tema «Fondamento dei diritti dell'uomo».

<sup>123</sup> A.A. V.V., *Norberto Bobbio*, Atti dei convegni Lincei, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2006, p. 130.

<sup>124</sup> Cfr. supra, nota 122.

<sup>125</sup> Discorso tenuto a Ravenna al Convegno promosso dal Centro Culturale Carlo Cattaneo, 1983, sul tema «I diritti dell'uomo e la pace».

E riguardo a questa problematicità dei diritti dell'uomo, problema ora declinato in senso internazionale, Bobbio torna anche nel già citato *L'età dei diritti*, nel quale, per sottolineare una "linea di continuità" con Kant, scrive:

Che la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1984 abbia posto le premesse per fare anche degli individui singoli, e non più soltanto degli stati, un soggetto giuridico del diritto internazionale, e abbia quindi avviato il passaggio a una nuova fase del diritto internazionale da diritto di tutte le genti a diritto di tutti gli individui, è un punto non più controverso. Questa nuova fase del diritto internazionale non potrebbe essere chiamata, in nome di Kant, diritto cosmopolitico?<sup>126</sup>

E poco più avanti, parlando del senso kantiano della storia, ne riprende il senso ottimistico del progresso:

Di fronte all'ambiguità della storia, anch'io credo che uno dei pochi, forse l'unico, segno di un credibile movimento storico verso il meglio sia il crescente interesse dei dotti e delle stesse istanze internazionali per un sempre maggiore riconoscimento, e una sempre più sicura garanzia, dei diritti dell'uomo<sup>127</sup>.

Tuttavia, a questo riconoscimento è stata a lungo d'ostacolo l'intransigente, gelosa conservazione della sovranità, di fatto illimitata degli stati sovrani, quando invece<sup>128</sup>

I diritti dell'uomo possono essere veramente garantiti solo quando si saranno creati gli strumenti adatti a tutelarli non solo all'interno dello stato ma anche contro lo stato cui l'individuo appartiene, cioè solo quando si riconosca al singolo individuo il diritto di ricorrere ad istanze superiori a quelle statali, in ultima istanza appunto ad organi internazionali, e si muniscano appunto questi organi internazionali del potere sufficiente per ottenere il rispetto delle proprie decisioni<sup>129</sup>.

La sfida al tabù della sovranità illimitata, da poco avviata, comincia, intanto, a dare i primi frutti, con l'introduzione di lievi eppure sempre più significative deroghe, rendendo così meno vago il percorso acutamente prefigurato da Bobbio<sup>130</sup>. Verso quale strada indirizzarsi, allora, una volta scalfito lo scudo della sovranità degli stati?<sup>131</sup> L'eco non poteva che tornare a *Per la pace perpetua* di Kant<sup>132</sup>.

Tuttavia oggi il problema si è spostato ulteriormente e la concentrazione maggiore è puntata sull'effettività che i singoli Stati pongono ai Trattati internazionali sui diritti dell'uomo:

La maggior parte degli stati non rispetta questi doveri anzi li viola sistematicamente, [tanto che] spesso si ascolta l'accusa che la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo è stata puramente e semplicemente una illusoria formulazione di pii desideri. [...] L'enorme importanza del tema dei diritti dell'uomo dipende dal fatto che è strettamente connesso con i due problemi fondamentali del nostro tempo, la democrazia e la pace. Il riconoscimento e la protezione dei diritti dell'uomo stanno alla base delle costituzioni democratiche, e nello stesso tempo la pace è il presupposto necessario per l'effettiva protezione dei diritti dell'uomo nei singoli Stati e nel sistema internazionale [...]. Oggi siamo sempre più convinti che l'ideale della pace perpetua non possa essere perseguito se non attraverso una progressiva democratizzazione del sistema internazionale, e che questa democratizzazione non possa andare disgiunta dalla graduale e sempre più effettiva protezione dei diritti dell'uomo e al di sopra dei singoli Stati. Diritti dell'uomo, democrazia, pace sono tre momenti necessari dello stesso movimento storico: senza diritti dell'uomo riconosciuti

<sup>126</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, op. cit., pp. 152-3.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>128</sup> A.A. V.V., *Norberto Bobbio*, op. cit., p. 132.

<sup>129</sup> *Cfr.* supra, nota 125.

<sup>130</sup> A.A. V.V., *Norberto Bobbio*, op. cit., p. 133.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>132</sup> *Cfr.* supra nota 126.

ed effettivamente protetti non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti che sorgono tra individui, tra gruppi e tra quelle grandi collettività tradizionalmente indocili e tendenzialmente autocratiche che sono gli Stati, anche se sono democratiche coi propri cittadini<sup>133</sup>.

Ecco allora, per concludere tutto il nostro discorso, che ci pare rilevante mostrare l'efficacia di un metodo, di una "presa di coscienza", di quella nonviolenza che Bobbio, se pur a debite distanze, cioè come non militante, ammirava e che si sentiva in dovere di proclamare e di promuovere. Soprattutto nell'unione, riguardo ai discorsi appena fatti, tra la nonviolenza e la democrazia internazionale. Bobbio mostrò che la nonviolenza vera e propria consiste nel non ricorrere alla violenza *neppure* quando essa fosse su ogni altro piano (ivi compreso quello giuridico) ammessa o scusata da ragioni di forza maggiore (cioè, neppure in quanto legittima difesa)<sup>134</sup>. Bobbio faceva seguire a questa definizione l'osservazione che:

La nonviolenza [...] è una strada aperta verso l'avvenire, anche nei rapporti internazionali<sup>135</sup>.

Due sono qui gli aspetti decisivi: il nesso tra nonviolenza e democrazia, e la democratizzazione del sistema internazionale<sup>136</sup>. È notissima l'affermazione contenuta nel *Futuro della democrazia*:

Che cos'è la democrazia se non un insieme di regole (le cosiddette regole del gioco) per la soluzione dei conflitti senza spargimento di sangue?<sup>137</sup>

Oppure, in un altro contesto:

Che cos'è la democrazia se non la prima introduzione del metodo nonviolento per risolvere i conflitti politici?<sup>138</sup>

In quell'occasione Bobbio dichiarava anche come, dal punto di vista logico, «il concetto generale sia la nonviolenza, e la democrazia un concetto specifico»<sup>139</sup> ribaltando l'idea, più facilmente corrente ma molto meno interessante, che la nonviolenza sia una tecnica e nulla più<sup>140</sup>. E dunque, visto che la democrazia è nonviolenta, se essa si estendesse anche al sistema internazionale, ecco che quest'ultimo incomincerebbe a conoscere, quanto meno, qualche forma di nonviolenza<sup>141</sup>.

Bobbio riteneva che la democratizzazione del sistema internazionale potesse avere un senso esclusivamente alla condizione che si addivenisse alla,

Sottomissione di tutti gli Stati a un ordine democratico, ovvero la pace stabile e fondata sul libero consenso<sup>142</sup>.

<sup>133</sup> Discorso tenuto all'Adunanza di chiusura dell' A.A. 1990-1991 presso l'Accademia dei Lincei dal titolo *I diritti dell'uomo oggi*.

<sup>134</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., p. 165.

<sup>135</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 83.

<sup>136</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., p. 166.

<sup>137</sup> N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. 193.

<sup>138</sup> N. BOBBIO, *Democrazia e nonviolenza*, Fondazione Aldo Capitini, op. cit., p. 137.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>140</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., p. 167.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. XII.



Ciò vuol dire tutti o nessuno, con l'aggravante che voler essere democratici in un sistema non-democratico significa esporsi ai rischi più pesanti e ai ricatti più pericolosi e dunque non servir neppure bene la causa della democrazia<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, op. cit., p. 168.

## CONCLUSIONE

Scopo del presente studio era di dare una visione generale del problema della pace soprattutto in relazione al contributo dato da Kant nel suo *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* e l'influenza che questo straordinario "trattatello" ha avuto nel pensiero del filosofo e giurista italiano Norberto Bobbio, del quale abbiamo anche approfondito alcuni temi, tenendo in maggiore considerazione il suo scritto *Il problema della guerra e le vie della pace*.

Dall'analisi delle due opere, confrontate anche con il resto del *corpus* degli scritti dei due filosofi, è emerso un chiaro indirizzo a favore di una pace intesa, non come cessazione temporanea delle ostilità, locali o globali che siano, ma la tensione a gettare le basi per una pace duratura che non sia, da un lato, ostaggio di conflitti messi temporaneamente in pausa (Kant) e, dall'altro, che la pace non debba essere solamente definita, in senso negativo, come stato di non-guerra (Bobbio). Oppure, per entrambi, è decisamente una pace frantesa quella che viene di solito definita come *pax romana*. Questo punto è molto importante e dal dopoguerra ad oggi non ha mai smesso di svilupparsi. Si tratta del meccanismo per cui, di fronte al rischio di una guerra che non può non essere se non guerra di tutti contro tutti, con catastrofe finale senza vinti né vincitori, senza servi né padroni, due Leviatani, aventi il monopolio dell'aggressività e della violenza in misura tale da potersi neutralizzarsi vicendevolmente e da non potersi reciprocamente fare né servi né padroni, si limitano a spartirsi la signoria sul resto del mondo, rinunciando a scatenare la guerra totale, pur di salvaguardare il loro potere, la loro vita e con essa quella di tutti, rinunciando tuttavia alla libertà e alla dignità, immemori che *qui tollit libertatem, tollit dignitatem*<sup>144</sup>. Se infatti ci armiamo al punto da saperci in grado di annientarci a vicenda, allontaneremo la guerra e chiameremo pace l'equilibrio del terrore. In questo quadro, salterebbero gli stessi parametri, legittimi sul piano della ragion pura, che distinguono guerra giusta da ingiusta, difensiva da aggressiva, e salterebbe pure il famoso principio di Montesquieu per il quale «le nazioni devono farsi, nella pace, il massimo del bene possibile, e, nella guerra, il minimo del male tollerabile»<sup>145</sup>.

A questo punto è certamente il diritto *cosmopolitico*, che analizzato da più punti di vista, ha assunto una molteplice valenza:

E solo con quest'ultimo tipo di rapporto, non fra individui, non fra stato e individui all'interno, non fra stato e stato, ma fra stati e individui degli altri stati, Kant chiudeva il sistema generale del diritto e rappresentava compiutamente lo svolgimento storico del diritto, in cui l'ordinamento giuridico universale, la città del mondo o cosmopoli, rappresenta del sistema giuridico generale la quarta ed ultima fase, dopo lo stato di natura, ove non c'è altro diritto che il diritto privato, il diritto tra individui, dopo lo stato civile, regolato dal diritto pubblico interno, dopo l'ordine internazionale, regolato dal diritto pubblico esterno<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua* (a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni), op. cit., p. 16. «Non c'è dignità senza libertà».

<sup>145</sup> S. COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Laterza, Roma, 1995, p. 21.

<sup>146</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, op. cit., p. 152.

Questo terzo articolo kantiano, ci è parso di estrema importanza perché segna in un certo senso, il diritto che oggi chiameremo d'asilo (e che nell'Appendice a questo lavoro tratteremo in maniera più approfondita, seguendo nel dettaglio ciò che ne è oggi di questo diritto), il diritto a non essere trattati ostilmente nei territori di un Stato straniero.

Questo è quello che, attenendosi ai testi proposti, è risultato dall'analisi del concetto di pace, e di tutte le problematiche che ad esso fanno riferimento. Già. Purtroppo oggi, se da un lato, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, sono state scritte molte conquiste riguardo i diritti dell'uomo, tuttavia resta ancora molto da fare; e non solo per migliorare la qualità di questi diritti, ma, parafrasando alcune dichiarazioni di Bobbio, per «proteggere» questi diritti, per far sì che sempre più paesi li accettino come inalienabili e ritengano, non solo, doveroso, affermarli anche nel resto del mondo, ma, soprattutto, rispettarli loro per primi, non calpestarli. Ecco che a questo proposito, mentre queste ultime pagine vengono scritte, giungono da molte parti del globo, notizie sconcertanti di quanto in questi ultimi tempi si sia tornati indietro, si sia distrutto molto di quello che era stato, a fatica, costruito, nell'ambito del diritto internazionale, ma anche il ritorno travolgente di moltissimi reati di tortura.

Come nota l'ultimo rapporto annuale di Amnesty International<sup>147</sup>, il 2014 è stato un anno «devastante per coloro che cercavano di difendere i diritti umani e per quanti si sono ritrovati intrappolati nella sofferenza delle zone di Guerra». Dalla Somalia all'Iraq, milioni di persone nel mondo sono intrappolate nella violenza. Anche a causa della crescente influenza di gruppi armati non statali. Non è solo la guerra a soffocare i diritti: non sono solo i "Paesi canaglia" a perseguire chi li difende. Per zittire il dissenso e la società civile, la Russia lo scorso anno ha approvato una legge che costringe le Ong a registrarsi come "agenti stranieri". Con lo stesso obiettivo, l'Egitto ha reintrodotta una norma sulle associazioni dell'era di Mubarak. E in Turchia la legislazione antiterrorismo è usata sempre più spesso per criminalizzare il legittimo esercizio della libertà di parola. Oltre ai rifugiati, sono aumentate le condanne a morte. Soprattutto a causa di Egitto e Nigeria, che hanno emesso condanne di massa nel contesto dei loro conflitti interni. Nel 2014 sono state almeno 2466. Invece le persone giustiziate 607: il 22% in meno rispetto al 2013 (se si esclude la Cina, che da sola esegue più condanne a morte che il resto del mondo). Un piccolo passo avanti dunque. Come lo è stata l'entrata in vigore, a dicembre 2014, del Trattato sul commercio delle armi che ne dovrebbe proibire la vendita a quanti potrebbero utilizzarle per commettere atrocità. Eppure la mancata ratifica da parte di paesi come Cina, Russia e Stati Uniti, fra i principali esportatori di armi al mondo, nonché membri permanenti del Consiglio di Sicurezza dell'Onu, offusca le potenzialità di questo traguardo storico.

---

<sup>147</sup> <http://rapportoannuale.amnesty.it/2014-2015>

Del resto, proprio il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite dimostra di non essere in grado di agire. È stato di fatto inerme di fronte alla crisi a Gaza e in Ucraina nel 2014, e continua a esserlo di fronte a quelle in Siria e in Iraq. Inerzia calcolata, calibrata su egoistici interessi economici e strategici. In barba agli orrori, all'impunità, alle morti. Per far sì che la comunità internazionale offra risposte significative una misura esiste. È quella accolta con favore da Amnesty International e appoggiata da 40 governi: chiedere ai cinque membri permanenti del Consiglio di Sicurezza di rinunciare al loro diritto di veto nei casi di genocidio e crimini di guerra. Una misura che, se approvata, aiuterebbe a risparmiare milioni di abusi e vite umane<sup>148</sup>.

I problemi politici posti dall'organizzazione della comunità internazionale sono sostanzialmente due: a) in che modo è possibile giungere ad una democratizzazione della comunità internazionale, intesa come la possibilità di conseguire un regolamento dei conflitti fondato sulle regole del diritto piuttosto che sulla forza di cui dispongono i singoli Stati? b) In che modo il quadro internazionale può favorire l'estensione della democrazia nei singoli Stati, nel duplice senso di aumentare il numero degli Stati regolati da sistemi politici democratici e di migliorare la qualità dei rapporti politici in quelli già costituiti come Stati democratici?<sup>149</sup> Bobbio si è posto due lapidarie domande:

È possibile un sistema democratico internazionale fra Stati tutti autocratici? [...] È possibile un sistema autocratico internazionale fra Stati tutti democratici?<sup>150</sup>

La risposta di Bobbio è ovviamente negativa, ma il suo obiettivo rimane comunque la costruzione di un sistema democratico tanto all'interno dei singoli Stati che fra di essi.

Ecco, dunque, che il modello cosmopolitico potrebbe realizzare contemporaneamente la democratizzazione della comunità internazionale e dei singoli Stati. Se l'obiettivo del paradigma cosmopolitico è quello della doppia democrazia, assoluta pariteticità nelle relazioni interstatali e in quelle fra gli individui, può essere interessante vedere se e in quale misura il paradigma trovi attuazione nelle istituzioni internazionali esistenti<sup>151</sup>:

Per essere efficace nel dirimere i conflitti fra le parti, il terzo deve disporre di un potere superiore alle parti. Ma nello stesso tempo un terzo superiore alle parti per essere efficace senza essere oppressivo deve disporre di un potere democratico, ovvero fondato sul consenso e sul controllo delle stesse parti di cui deve dirimere i conflitti<sup>152</sup>.

Ciò significa che le aspirazioni del pubblico alla pace e alla democrazia si scontrano, nell'ambito della comunità internazionale, con impedimenti impliciti nella sua stessa struttura. Ma il pieno compimento di un nuovo modello di relazioni internazionali implica la creazione di canali tramite i quali gli abitanti del pianeta possano fare politica al di fuori del proprio Stato di appartenenza, la

<sup>148</sup> [www.repubblica.it/dirittiumani](http://www.repubblica.it/dirittiumani), 21 maggio 2015.

<sup>149</sup> A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, a cura di D. Archibugi e F. Voltaggio, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. XXI.

<sup>150</sup> Cfr. N. BOBBIO, «Democrazia e sistema internazionale», in L. CORTESI (a cura di), *Democrazia, rischio nucleare, movimenti per la pace*, Liguori, Napoli, 1988, p. 37.

<sup>151</sup> A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, op. cit., p. LV.

<sup>152</sup> N. BOBBIO, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, op. cit., p.8.

creazione cioè di istituzioni che li renda a pieno titolo cittadini della *cosmopolis*<sup>153</sup>.

Certo, non è immaginabile istituire nel mondo d'oggi un suffragio universale per l'elezione di una assemblea cosmopolitica. Da una parte, gli abitanti del pianeta che avvertono il problema della pace e quello della democrazia sono, purtroppo, solo una minoranza, geograficamente concentrate nei paesi con più elevate livelli di istruzione e di informazione<sup>154</sup>.

Già Kant aveva individuato il cosmopolitismo come la fase più matura dello sviluppo antropologico:

Il carattere della specie, come si rivela dall'esperienza di tutti i tempi e fra tutti i popoli, è questo, che essa, collettivamente presa (come un tutto dell'umana stirpe), è una moltitudine di persone viventi le une dopo e accanto alle altre, che non possono fare a meno di una coesistenza pacifica, e che tuttavia non possono evitare di essere costantemente in Guerra le une con le altre. Di conseguenza esse si sentono da natura destinate a costituire, con la reciproca coazione sotto leggi da loro stesse create, una coalizione, sempre minacciata di sciogliersi, ma complessivamente progressive verso una società cosmopolitica: la quale, come idea in sé irraggiungibile, non è un principio costitutivo (dell'attesa di una pace durevole in mezzo alle più violente azioni e reazioni degli uomini), ma solo un principio regolativo dall'assiduo procedere verso di essa, come destino del genere umano, giustificato da una tendenza natural in tal senso<sup>155</sup>.

Rispetto a quanto scriveva Kant più di due secoli fa, l'ideale cosmopolitico non sembra essere più così distante: il sorgere di problemi, come quelli provocati dagli arsenali atomici, o quelli relativi all'ambiente, che sono per loro natura problemi del pianeta, obbligano a pensare e ad agire su scala mondiale<sup>156</sup>. Tuttavia non saranno di certo i governi degli Stati ad essere i promotori di questo cambiamento poiché gli Stati hanno tutto l'interesse ad ostacolarlo: le istituzioni della comunità internazionale formate a seguito delle due guerre mondiali non hanno attribuito ai cittadini alcun ruolo svincolato dalla loro condizione di appartenenti ad uno Stato<sup>157</sup>. I cittadini dei singoli Stati devono richiedere ed ottenere di veder riconosciuto ed istituzionalizzato il ruolo di agenti effettivi e portatori di interessi metanazionali nella comunità internazionale<sup>158</sup>. Una questione ci sovrasta: quella di condurre gli Stati alla loro natura pattualistica, trasformandoli da strumento di dominio in strumento di servizio. Una parte centrale di questo obiettivo si colloca sul terreno delle relazioni internazionali, e ciò comporta la drastica riduzione del ruolo esclusivo degli Stati nella comunità internazionale<sup>159</sup>.

Una proposta che qui ci sembra di dare, alla luce anche del distinguo che Bobbio, a proposito dei diversi tipi di pacifismo, ha rilevato, è quella che riguarda l'azione che ogni singolo può fare, della quale, la nonviolenza è soltanto il risultato, anche se ben auspicato. Ci riferiamo dunque ad una "commistione" di pacifismi, i quali, riuniti in un quadro generale di crescita, sia individuale che col-

---

<sup>153</sup> A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, op. cit., p. LVIII.

<sup>154</sup> Ivi, p. LX.

<sup>155</sup> I. KANT, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 226-7.

<sup>156</sup> A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, op. cit., p. LXII.

<sup>157</sup> La «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo», infatti, ha reso i cittadini *titolari* di diritti, ma non *artefici* del diritto e della politica internazionale. Cfr. anche A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, op. cit., p. LXIII.

<sup>158</sup> A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, op. cit., p. LXIII.

<sup>159</sup> Ivi, p. LXV.

lettiva, potrebbe davvero portare a notevoli risultati, se da un lato si promuovesse, sin dalla tenera età, quindi nel contesto della crescita e dell'educazione, il pacifismo che Bobbio definisce etico-religioso e anche scientifico, che mira a trovare, da un lato, una nuova forma morale dell'uomo, e dall'altra, nuove forme di incanalamento e sfogo dell'istinto di aggressione umana<sup>160</sup>. Ecco che a questo punto nasce l'obiezione di coscienza:

Il movimento contro la Guerra come male morale ha oggi i suoi sostenitori e i suoi attori negli obiettori di coscienza. La pratica dell'obiezione di coscienza è una testimonianza reale della conquista della pace attraverso una riforma morale, una specie di prefigurazione di un'umanità liberate dalla Guerra per ragioni religiose o morali<sup>161</sup>.

Tuttavia Bobbio rimane molto pessimista a riguardo:

Pare abbastanza evidente che se si riuscisse a trasformare il carattere degli uomini, a renderli miti e mansueti – *homo hominis agnus!* – [...] lo stato *della pax omnium cum omnibus*, sarebbe assicurato. Se tutti gli uomini osservassero il precetto evangelico di amare il proprio prossimo o se fossero liberati dall'istinto d'aggressione [...] l'era delle guerre sarebbe finita. Ma quando mai arriverà questa *renovatio*? Abbiamo qualche buona ragione di credere che possa avvenire non dico a breve ma anche a lunga scadenza? La direzione attuale della storia ci offre qualche barlume di speranza?<sup>162</sup>

Noi crediamo che qui, oggi, un'“arma” ci sia e si chiami nonviolenza. In questo senso sosteniamo una “riforma” dell'animo umano, nel senso di un'educazione alla nonviolenza, teorica e pratica poiché è giusto esigere efficacia da chi propone la nonviolenza nei conflitti umani. La nonviolenza è la scelta fondamentale di un atteggiamento attivo, positivo, per sostituire nelle relazioni umane ogni comportamento offensivo e distruttivo con comportamenti rispettosi e costruttivi, e questo anche e proprio quando si pensa di avere ragione contro il torto dell'avversario<sup>163</sup>:

La nonviolenza appare nella sua vera e più profonda natura quando viene opposta alla violenza<sup>164</sup>.

Cardine dell'etica e della politica nonviolenta è il nesso inscindibile tra la qualità dei mezzi, le forme dell'azione e la qualità del risultato qualunque fosse il fine nell'intenzione di chi agisce<sup>165</sup>. Insieme al lavoro interiore, di acquisto della padronanza di sé, sperimentata continuamente da ciascuno nei piccoli o grandi conflitti della vita quotidiana; insieme all'indipendenza profonda dal conformismo nei metodi di azione, insieme soprattutto all'emancipazione dal rispetto per la legge della violenza; insieme alla fiducia nel valore ineliminabile della testimonianza del valore, abbia o no successo nel conflitto; insieme a tutti ciò, chi sceglie la nonviolenza sceglie la lotta, niente affatto la rassegnazione all'ingiustizia<sup>166</sup>. E un esempio per tutti è sicuramente la vita di Gandhi: da virtù personale, sempre esistita, «antica come le montagne», Gandhi ha fatto della nonviolenza una virtù po-

<sup>160</sup> N. BOBBIO, *Vedi alle voci «pacifismo» e «società civile»*, Corriere della sera, 29 marzo 2004.

<sup>161</sup> N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 90.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>163</sup> A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni*, op. cit., p. 243.

<sup>164</sup> Gandhi, citato da G. Pontara, «Prefazione» a F.C. Manara, *Una forza che dà vita. Ricominciare da Gandhi in un'età di terrorismi*, Unicopli, Milano, 2006, p. 11.

<sup>165</sup> A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni*, op. cit., pp. 243-44.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 244.

litica, una possibile azione storica<sup>167</sup>. Lo stile di vita seguito da persone come Gandhi, dimostra come sia possibile il conseguimento della pace senza che si debba per forza passare per la violenza, per la coercizione della forza da parte degli Stati nella risoluzione dei conflitti. Ma tutto questo deve partire dai singoli, dalla coscienza di ognuno, e trasmetterla agli altri, sia attraverso l'educazione, ma, soprattutto, attraverso la propria testimonianza, la propria attitudine ad una vita priva di violenza. E niente può concludere nel modo più esaustivo di questa famosa frase:

Sono le azioni che contano. I nostri pensieri, per quanto buoni possano essere, sono perle false fintanto che non vengono trasformati in azioni. Sii il cambiamento che vuoi vedere nel mondo<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>168</sup> "Arun Gandhi Shares the Mahatma's Message", a cura di M. W. Potts, in *India – West*, Vol. XXVII, No. 13, 1 febbraio 2002, p. A34; Cfr. anche "Be the change you wish to see: An interview with Arun Gandhi", a cura di C. B'Hahn, *Reclaiming Children and Youth*, Vol. 10, No. 1, 2001, p. 6.

## APPENDICE

### *Riguardo il “terzo articolo”, oggi*

Ci proponiamo, qui, di indagare come, nel mondo contemporaneo, si siano sviluppati alcuni importanti temi che Kant aveva già introdotto sul finire del XVIII secolo. L'attenzione andrà, ancora una volta, sul “terzo articolo definitivo” della *Pace perpetua*, relativo al diritto di ospitalità universale, e l'unico in cui Kant di fatto nomina esplicitamente il “diritto cosmopolitico” (*Weltbürgerrecht*)<sup>1</sup>. Qui possiamo notare che, nonostante gli interessi storici radicalmente differenti dai nostri (con dei riferimenti tipici dell'illuminismo di stampo europeo), Kant ha impostato i termini che guidano tuttora la nostra riflessione su rifugio e asilo, da una parte, e immigrazione, dall'altra. Collocato nell'intervallo tra moralità e legalità, tra i principi universali dei diritti umani e gli ordini giuridici dei singoli sistemi politici, il diritto di ospitalità inaugura un nuovo ambito del diritto internazionale, fino a quel momento limitato alle relazioni tra i sovrani dei singoli stati<sup>2</sup>.

Il dovere di ospitalità è interessante perché va a toccare il caso fondamentale di un individuo che entra in contatto con una entità politica organizzata e circoscritta<sup>3</sup>. Lo stesso Kant nota la singolarità di questo termine, e spiega che in questo contesto «non si tratta di filantropia, ma di diritto»<sup>4</sup>. In altre parole, l'*ospitalità* non deve essere intesa come una virtù della socievolezza, come la gentilezza e la generosità che si possono dimostrare verso gli stranieri che giungono sul nostro territorio, o che in seguito a determinate circostanze naturali o storiche diventano dipendenti dai nostri gesti di magnanimità<sup>5</sup>: l'ospitalità è un diritto che spetta a tutti gli esseri umani in quanto potenziali appartenenti a una repubblica mondiale. Il diritto di ospitalità è situato ai confini della comunità politica; delimita lo spazio civico regolando le relazioni tra i suoi membri, gli stranieri e le comunità circoscritte. Occupa quello spazio che sta tra i diritti umani e i diritti politici e civili, tra i diritti di umanità che risiedono nella nostra persona e i diritti che ci spettano in quanto cittadini di Stati particolari<sup>6</sup>.

Ecco dunque il profilarsi di una molteplicità di problematiche: il diritto alla *cittadinanza*, l'*appartenenza politica*, la *territorialità* di un stato-nazione e la validità dei *diritti fondamentali dell'uomo*.

L'idea moderna di cittadinanza ha rappresentato la legittimazione laica dello Stato e, fin dalle sue origini, la si trova indissolubilmente legata a quella di sovranità<sup>7</sup>. Con le parole del teorico francese Jean Bodin, «ogni cittadino è anche suddito, perché la sua libertà è in parte diminuita dalla sovranità».

---

<sup>1</sup> S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., p. 17.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> S. BENHABIB, *Cittadini globali*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 26.

<sup>4</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 302.

<sup>5</sup> S. BENHABIB, *Cittadini globali*, op. cit., pp. 26-7.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>7</sup> E. RIGO, *Cittadinanza. Trasformazioni e crisi di un concetto*, in *Introduzione ai diritti di cittadinanza*, III ed., a cura di L. Zagato, Cafoscarina, Venezia, 2011, p.14.



tà di colui cui egli deve obbedienza; ma non ogni suddito è anche cittadino, come si è già detto dello schiavo e come si può dire dello straniero»<sup>8</sup>. Il cittadino è colui che ha diritto ad aver parte ai privilegi di una città, che possono, dunque, variare secondo la condizione e il grado di ciascuno. Ciò che non può mancare è però, secondo Bodin, l'“obbligo mutuo” che lega il sovrano al cittadino «al quale il primo deve, in cambio della fedeltà e dell'obbedienza che ne riceve, giustizia, consiglio conforto, aiuto e protezione (cose tutte che non si devono a uno straniero)»<sup>9</sup>. La cittadinanza comincia così a delinarsi come la *condizione di possibilità* attraverso la quale si partecipa alla sovranità, designando un passaggio *qualitativo* nell'organizzazione moderna: quello da *sudditi* a *cittadini*<sup>10</sup>. Anche nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 si riflette una certa ambiguità data nell'appiattare l'uguaglianza “universale” su quella della nazione: uomo e cittadino non sono termini che denotano realtà autonome, ma la prima viene sempre contenuta e occultata nella seconda, dal momento che i diritti dell'uomo si sono spesso mostrati sprovvisti di ogni tutela quando non è stato possibile configurarli come diritti dei cittadini di uno Stato<sup>11</sup>.

Con *appartenenza politica* si intendono qui i principi e le pratiche volte a integrare stranieri e forestieri, immigranti e nuovi arrivati, rifugiati e richiedenti asilo, nei sistemi politici esistenti. L'appartenenza, a sua volta, ha senso solo se accompagnata da rituali di entrata, accesso, inclusione e privilegio<sup>12</sup>. Quindi le migrazioni *transazionali* e le questioni costituzionali e politiche sollevate dal flusso delle persone che attraversano i confini di stato, rivestono un'importanza cruciale per le relazioni fra stati, e quindi per una teoria normativa della giustizia globale<sup>13</sup>. Il controllo delle migrazioni – dell'immigrazione come dell'emigrazione – è un elemento di cruciale importanza per la sovranità statale. Da un punto di vista filosofico, le migrazioni transnazionali portano alla ribalta il dilemma costitutivo che sta al cuore delle democrazie liberali: quello tra le rivendicazioni del diritto sovrano all'autodeterminazione, da una parte, e l'adesione ai principi universali dei diritti umani, dall'altra<sup>14</sup>. Kantianamente parlando, una teoria cosmopolitica della giustizia deve, dunque, anche incorporare una visione della *giusta appartenenza*, e ciò comprende: il riconoscimento del diritto morale dei rifugiati e dei richiedenti asilo al *primo ingresso*; un regime di confini *porosi* per i migranti; il divieto della privazione della nazionalità e dei diritti di cittadinanza; la rivendicazione del diritto, da parte di ogni essere umano, ad “avere diritti”, vale a dire di essere una persona giuridica, titolare di alcuni diritti inalienabili, indipendentemente dallo status di appartenenza politica<sup>15</sup>. La condizione di straniero non dovrebbe mai privare la persona dei suoi diritti fondamentali.

---

<sup>8</sup> J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, 3 voll., UTET, Torino, 1988-1997, p. 268.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 290.

<sup>10</sup> E. RIGO, *Cittadinanza. Trasformazioni e crisi di un concetto*, op. cit., p. 14.

<sup>11</sup> *Cfr. ibi*, p. 18.

<sup>12</sup> S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., p. 1.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>15</sup> *Cfr. ibi*, pp. 2-3.

Veniamo, ora, al punto della *territorialità*. Con l'avvento della globalizzazione su più fronti (internazionalizzazione delle tecnologie militari, comunicative e negli ultimi decenni, informatiche), le capacità dei singoli stati si stanno dimostrando sempre meno efficaci riguardo al potere decisionale e le relative conseguenze. Lo stato-nazione è troppo piccolo per affrontare i problemi economici, ecologici, immunologici e informativi creati dal nuovo ambiente. In queste condizioni, la *territorialità* è diventata una delimitazione anacronistica di funzioni materiali e identità culturali; tuttavia, anche a fronte del collasso delle concezioni tradizionali della sovranità, il monopolio sul territorio continua a essere esercitato attraverso le politiche migratorie e di cittadinanza<sup>16</sup>.

Tuttavia, siamo partiti da Kant e, dunque, riprendiamo il nostro discorso sul diritto cosmopolitico, alla luce di queste nuove problematiche. Il saggio *Per la pace perpetua* ha rappresentato uno spartiacque tra due concezioni di sovranità, quella che viene definita «sovranità westfaliana» e «sovranità liberale internazionale»<sup>17</sup>, aprendo la strada alla transizione dalla prima alla seconda. Nel regime classico della sovranità westfaliana gli Stati godono dell'autorità suprema su tutti gli oggetti e i soggetti all'interno di un territorio circoscritto; le relazioni con gli altri sovrani sono volontarie e contingenti; queste relazioni sono limitate, in quanto a genere e portata, alle alleanze transitorie di natura economica e militare e alle affinità culturali e religiose<sup>18</sup>; soprattutto, gli Stati «considerano i processi transfrontalieri una “questione privata” che riguarda solo i diretti interessati»<sup>19</sup>.

Al contrario, in base alle concezioni della sovranità internazionale liberale, l'uguaglianza formale tra gli Stati dipende sempre più dal fatto che essi sottoscrivono valori e principi comuni, come l'osservanza dei diritti umani, il *rule of law* e il rispetto per l'autodeterminazione democratica<sup>20</sup>. La sovranità non comporta più una autorità suprema e arbitraria su un territorio circoscritto; gli Stati che violano alcune norme nel rapporto con i propri cittadini, chiudono i loro confini, impediscono la libertà di mercato, di parola, associazione ecc., non possono far parte di una Società di Stati o alleanze; il radicamento dei principi interni nelle istituzioni comuni rappresenta un elemento fondamentale<sup>21</sup>.

Kant immaginava un mondo nel quale tutti i membri della razza umana sarebbero diventati finalmente partecipi di un ordine civile e avrebbero istituito una condizione di associazione giuridica gli uni con gli altri. Ma questa condizione civile di coesistenza giuridica non equivaleva all'appartenenza ad una comunità repubblicana. Kant sostenne che i cittadini cosmopolitici avevano comunque bisogno dei loro singoli Stati per essere cittadini:

---

<sup>16</sup> Cfr. A. SCIURBA, *S-confinamenti della cittadinanza e diritto di scelta (di migrare, di restare)*, in *Introduzione ai diritti di cittadinanza*, op. cit., pp. 177-93. Cfr. anche *Introduzione* in S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., pp. 3 e ssg.

<sup>17</sup> Cfr. D. HELD, *Modelli di democrazia*, a cura di U. Livini, Il Mulino, Bologna, 1989.

<sup>18</sup> S. BENHABIB, *Cittadini globali*, op. cit., p. 30.

<sup>19</sup> D. HELD, *Modelli di democrazia*, op. cit., p. 28.

<sup>20</sup> S. BENHABIB, *Cittadini globali*, op. cit., p. 30.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 30-1.

Si può dire che questo trattato di pace universale e perpetuo non costituisce soltanto una parte, ma tutto lo scopo finale della dottrina del diritto considerato entro i limiti della sola ragione. Infatti lo stato di pace è l'unico, in cui il *mio* e il *tuo* siano garantiti da *leggi* in una moltitudine d'uomini vicini gli uni agli altri, e in cui per conseguenza gli uomini vivano riuniti sotto una costituzione, la cui regola però non può derivare dalla esperienza di quelli che se ne sono trovati bene sino allora, e che fornirebbero così un modello agli altri, ma deve essere derivata in generale *a priori* per mezzo della ragione dall'ideale di una associazione giuridica degli uomini sotto leggi pubbliche<sup>22</sup>.

In Kant, dunque, la cittadinanza è tendenzialmente cosmopolitica, anche se ciò non annulla i doveri di ciascuno verso la comunità di cui fa parte, ma non gli consente di considerare quest'ultima come l'orizzonte esclusivo della sua vita terrena<sup>23</sup>.

Tuttavia, Kant rimane intrappolato in alcuni limiti. Ad esempio il suo liberalismo è anche meno solido della nostra più universalistica interpretazione contemporanea, dato che, nei suoi discorsi, le donne, i servi e i bambini sono definiti dal filosofo tedesco semplici «dipendenti della comunità»<sup>24</sup>, e il loro status giuridico reso dipendente dal capofamiglia di sesso maschile<sup>25</sup>. Va comunque rilevato il fatto che nella definizione del diritto cosmopolitico sia stato accordato un ruolo così importante alle relazioni transnazionali emergenti dai bisogni dei viaggiatori, esploratori, rifugiati e richiedenti asilo<sup>26</sup>. Ma anche qua si può vedere come Kant volesse sì, da una parte, offrire a tutti il diritto a spostarsi, quindi la possibilità di visita, ma, dall'altra, assicurare comunque la prerogativa giuridica dei sovrani repubblicani a non estendere la piena appartenenza, partendo dalla semplice temporaneità del soggiorno.

Ma a cosa ha portato tutto ciò? Come si è trasformato, oggi, il diritto di circolazione e, dunque, anche il diritto di asilo? Partiamo anzitutto da una prima definizione. Possiamo definire l'asilo come la protezione accordata da uno Stato ad uno straniero che ne faccia richiesta e si può dividere in «asilo territoriale», qualora fosse accordato all'interno del territorio dello Stato stesso, oppure «asilo extraterritoriale o diplomatico», se ciò avviene in una sede diplomatica<sup>27</sup>. La facoltà di dare l'asilo risiede quindi nella sovranità statale anche se ciò non costituisce un limite alla possibilità di libera scelta di ammissione o estromissione di stranieri nel proprio territorio<sup>28</sup>. Il diritto di asilo si afferma, inizialmente, soltanto nell'ambito di alcune costituzioni nazionali<sup>29</sup>, ma ad oggi esso non è ancora riconosciuto formalmente a livello internazionale quale diritto umano<sup>30</sup>.

La prospettiva dell'ordinamento internazionale nei confronti dell'asilo muta nel corso del XX secolo, in particolare dopo la seconda guerra mondiale. La Convenzione relativa allo *status* di rifugia-

---

<sup>22</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 546.

<sup>23</sup> C. CESA, *Kant: cittadinanza senza politica?*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», III, 1992, p. 377.

<sup>24</sup> I. KANT, *Scritti politici*, p. 248. *Cfr.* anche *ivi*, p. 263.

<sup>25</sup> S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., p. 34.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> M. PREDAZZI, *Il diritto di asilo nell'ordinamento internazionale agli albori del terzo millennio*, in *Verso una disciplina comune del diritto d'asilo*, a cura di L. Zagato, CEDAM, Padova, 2006, p. 13.

<sup>28</sup> *Cfr. ivi*, pp. 13-4.

<sup>29</sup> *Cfr. ivi*, nota 5, p. 14.

<sup>30</sup> *Cfr. ibidem*, nota 4.

ti, aperta alla firma a Ginevra il 28 luglio 1951 ed entrata in vigore il 22 aprile 1954, nasce, sulla scia di altri trattati stipulati prima della guerra e destinati ad affrontare situazioni specifiche, non quale regime permanente a tutela dei diritti umani universali, ma quale disciplina destinata a risolvere una situazione temporalmente e geograficamente determinata<sup>31</sup>. L'obiettivo non era quello di risolvere in termini generali il problema dei rifugiati, ma di affrontare il problema di persone costrette a fuggire da situazioni storiche precise e conosciute<sup>32</sup>.

L'art. 1 della Convenzione si esprime circa la "definizione" di chi possa essere ritenuto "rifugiato" e a tal proposito è interessante la parte dell'articolo che specifica:

nel giustificato timore d'essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche, si trova fuori dello Stato di cui possiede la cittadinanza e non può o, per tale timore, non vuole domandare la protezione di detto Stato; oppure a chiunque, essendo apolide e trovandosi fuori del suo Stato di domicilio in seguito a tali avvenimenti, non può o, per il timore sopra indicato, non vuole ritornarvi<sup>33</sup>.

Una prima constatazione è, dunque, che la Convenzione del 1951 non si applica a qualunque richiedente asilo, ma ad una specifica categoria di persone: i rifugiati. Questo *status*, inoltre, poggia su considerazioni sia soggettive che oggettive: da un lato il soggetto richiedente (straniero o apolide) deve avere il timore di subire persecuzione qualora torni nel paese di origine, dall'altro questo timore dev'essere fondato e quindi occorre accertare la presenza di elementi oggettivi che confermino la ragionevolezza del timore di persecuzione<sup>34</sup>.

Continuando la lettura della Convenzione, emergono alcuni punti chiave che abbiamo cercato di sottolineare poco fa: per prima cosa, la Convenzione appare congegnata per affrontare casi individuali che a fronte di un afflusso massiccio di profughi, diviene alquanto problematico; che in molti casi gli esodi di massa coinvolgono gruppi che non posseggono le caratteristiche sopra indicate e dunque persone che non sono rifugiati ai sensi della Convenzione di Ginevra<sup>35</sup>. In secondo luogo, va peraltro messo in rilievo che la Convenzione non accorda espressamente ai rifugiati un diritto di asilo, rispettando in ciò la piena sovranità dello Stato nel decidere a chi accordare rifugio e protezione<sup>36</sup>. Oggetto della Convenzione è infatti precipuamente quello di stabilire il trattamento, il livello di protezione del rifugiato cui sia tenuto lo Stato che abbia deciso di accoglierlo nel proprio territorio<sup>37</sup>.

Tuttavia possiamo considerare come un primo passo del diritto di asilo l'art. 33, par. 1:

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 15. Cfr. anche *ibidem*, nota 6.

<sup>32</sup> *Ibidem*. Solamente dal 31 gennaio 1967, con il Protocollo di New York, cade anche il limite temporale.

<sup>33</sup> Convenzione di Ginevra, art. 1A (2). Per queste citazioni faremo riferimento sempre al seguente sito:

[http://www.unhcr.it/sites/53a161110b80eeaac7000002/assets/53a164240b80eeaac700012f/Convenzione\\_Ginevra\\_1951.pdf](http://www.unhcr.it/sites/53a161110b80eeaac7000002/assets/53a164240b80eeaac700012f/Convenzione_Ginevra_1951.pdf)

<sup>34</sup> M. PREDAZZI, *Il diritto di asilo nell'ordinamento internazionale agli albori del terzo millennio*, op. cit., p. 16. Cfr. anche *ibidem*, nota 11.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

Nessuno Stato Contraente espellerà o respingerà, in qualsiasi modo, un rifugiato verso i confini di territori in cui la sua vita o la sua libertà sarebbero minacciate a motivo della sua razza, della sua religione, della sua cittadinanza, della sua appartenenza a un gruppo sociale o delle sue opinioni politiche<sup>38</sup>.

Anche qua si evidenziano limiti molto gravi al principio del *non refoulement* (non respingimento).

Innanzitutto le rilevanti e pericolose eccezioni di cui al par. 2 dell'art. 33:

La presente disposizione non può tuttavia essere fatta valere da un rifugiato se per motivi seri egli debba essere considerato un pericolo per la sicurezza del paese in cui risiede oppure costituisca, a causa di una condanna definitiva per un crimine o un delitto particolarmente grave, una minaccia per la collettività di detto paese<sup>39</sup>.

Eccezioni che, come ben si può vedere, lasciano allo Stato cui è richiesto asilo un margine estremamente ampio di discrezionalità<sup>40</sup>.

In secondo luogo, a monte, l'art. 1F della Convenzione, che recita:

Le disposizioni della presente Convenzione non sono applicabili alle persone, di cui vi sia serio motivo di sospettare che:

- a) hanno commesso un crimine contro la pace, un crimine di guerra o un crimine contro l'umanità, nel senso degli strumenti internazionali contenenti disposizioni relative a siffatti crimini;
- b) hanno commesso un crimine grave di diritto comune fuori del paese ospitante prima di essere ammesse come rifugiati;
- c) si sono rese colpevoli di atti contrari agli scopi e ai principi delle Nazioni Unite<sup>41</sup>.

È giusto sottolineare che il difetto di questo diritto di asilo "in negativo" che discende dal sistema di Ginevra è dato dall'assenza di un meccanismo internazionale di controllo sul rispetto da parte degli Stati dei loro obblighi, al di là dei pur importanti compiti di stimolo che fanno capo all'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati<sup>42</sup>. Ciò comporta una libertà di fatto per i singoli Stati di adottare le loro interpretazioni, anche a seconda delle preferenze politiche del momento, e di conseguenza la presenza di tante politiche di riconoscimento dello *status* di rifugiato e di applicazione del principio del *non refoulement* quanti sono gli Stati parte della Convenzione di Ginevra e del Protocollo successivo<sup>43</sup>. È dunque evidente che la Convenzione di Ginevra non fornisce protezione a tutti gli individui che possano subire violazioni dei loro diritti fondamentali.

Anche gli strumenti internazionali in materia di diritti umani si mostrano inizialmente molto timidi a fronte dell'eventuale riconoscimento di un diritto di asilo<sup>44</sup>. Lo sviluppo più rilevante

---

<sup>38</sup> Convenzione di Ginevra, art. 33, par.1.

<sup>39</sup> *Ivi*, art. 33, par. 2.

<sup>40</sup> M. PREDAZZI, *Il diritto di asilo nell'ordinamento internazionale agli albori del terzo millennio*, op. cit., p. 22.

<sup>41</sup> Convenzione di Ginevra, art. 1F.

<sup>42</sup> M. PREDAZZI, *Il diritto di asilo nell'ordinamento internazionale agli albori del terzo millennio*, op. cit., p. 23.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 26.

nell'affermarsi e nell'estendersi del divieto di refoulement nel diritto internazionale dei diritti umani è peraltro dovuto alla giurisprudenza di alcuni organi di controllo istituiti da convenzioni internazionali il cui testo non fa alcun riferimento al diritto di asilo e neppure ad un principio di non refoulement, ma che ha tratto indirettamente tale principio dalla enunciazione di alcuni diritti umani fondamentali, in particolare dal divieto di tortura<sup>45</sup>.

Qui di seguito, citeremo, in ordine cronologico, alcuni trattati che hanno approvato alcune norme importanti per la salvaguardia della persona dalla persecuzione e dalla tortura, anche se ognuno di essi dimostra come sia facile, o, per lo meno, sia labile, l'interpretazione a proprio favore delle suddette norme in materia di asilo.

Dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* (10 dicembre 1948):

\_ Art. 13

1. Ogni individuo ha diritto alla libertà di movimento e di residenza entro i confini di ogni Stato.
2. Ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio paese.

\_ Art. 14

1. Ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni.
2. Questo diritto non potrà essere invocato qualora l'individuo sia realmente ricercato per reati non politici o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite<sup>46</sup>.

Dalla *Convenzione Americana sui Diritti Umani* (22 novembre 1969):

\_ Art. 22. Freedom of Movement and Residence

1. Every person lawfully in the territory of a State Party has the right to move about in it, and to reside in it subject to the provisions of the law.
2. Every person has the right to leave any country freely, including his own.
3. The exercise of the foregoing rights may be restricted only pursuant to a law to the extent necessary in a democratic society to prevent crime or to protect national security, public safety, public order, public morals, public health, or the rights or freedoms of others.
4. The exercise of the rights recognized in paragraph 1 may also be restricted by law in designated zones for reasons of public interest.
5. No one can be expelled from the territory of the state of which he is a national or be deprived of the right to enter it.
6. An alien lawfully in the territory of a State Party to this Convention may be expelled from it only pursuant to a decision reached in accordance with law.
7. Every person has the right to seek and be granted asylum in a foreign territory, in accordance with the legislation of the state and international conventions, in the event he is being pursued for political offenses or related common crimes.
8. In no case may an alien be deported or returned to a country, regardless of whether or not it is his country of origin, if in that country his right to life or personal freedom is in danger of being violated because of his race, nationality, religion, social status, or political opinions.
9. The collective expulsion of aliens is prohibited<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>46</sup> Dichiarazione Universale dei diritti umani, artt. 13 e 14. Consultabile al sito internet, <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=itn>

<sup>47</sup> Convenzione Americana sui Diritti Umani, "Pact of San Jose, Costa Rica", consultabile al sito internet, [http://www.oas.org/dil/treaties\\_B-32\\_American\\_Convention\\_on\\_Human\\_Rights.pdf](http://www.oas.org/dil/treaties_B-32_American_Convention_on_Human_Rights.pdf)

Dalla *Carta Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli* (28 giugno 1981):

\_ Art. 12

1. Ogni persona ha il diritto di circolare liberamente e di scegliere la propria residenza all'interno di uno Stato, con riserva di conformarsi alle norme sancite per legge.
2. Ogni persona ha il diritto di lasciare qualsiasi paese, compreso il proprio, e di ritornare nel proprio paese. Questo diritto non può costituire oggetto di restrizioni all'infuori di quelle previste dalla legge, necessarie per proteggere la sicurezza nazionale, l'ordine pubblico, la salute o la moralità pubbliche.
3. Ogni persona ha il diritto, in caso di persecuzione, di ricercare e ricevere asilo in territorio straniero, conformemente alla legge di ciascun paese e alle convenzioni internazionali.
4. Lo straniero legalmente ammesso sul territorio di uno Stato Parte alla presente Carta non potrà essere espulso che in virtù di una decisione conforme alla legge.
5. L'espulsione collettiva di stranieri è vietata. L'espulsione collettiva è quella che tocca globalmente gruppi nazionali, razziali, etnici o religiosi<sup>48</sup>.

Dalla *Convenzione contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti* (10 dicembre 1984):

\_ Art. 3

1. Nessuno Stato Parte espellerà, respingerà o estraderà una persona verso un altro Stato nel quale vi siano seri motivi di ritenere che essa rischi di essere sottoposta alla tortura.
2. Al fine di determinare se tali motivi esistono, le autorità competenti terranno conto di tutte le considerazioni pertinenti, ivi compresa, se del caso, l'esistenza nello Stato interessato, di un insieme di violazioni sistematiche dei diritti dell'uomo, gravi, flagranti o massicce<sup>49</sup>.

Dalla *Convenzione sui Diritti del Fanciullo* (20 novembre 1989):

\_ Art. 22

1. Gli Stati parti adottano misure adeguate affinché un fanciullo il quale cerca di ottenere lo statuto di rifugiato, oppure è considerato come rifugiato ai sensi delle regole e delle procedure del diritto internazionale o nazionale applicabile, solo o accompagnato dal padre o dalla madre o da ogni altra persona, possa beneficiare della protezione e della assistenza umanitaria necessarie per consentirgli di usufruire dei diritti che gli sono riconosciuti dalla presente Convenzione e dagli altri strumenti internazionali relativi ai diritti dell'uomo o di natura umanitaria di cui detti Stati sono parti.
2. A tal fine, gli Stati parti collaborano, nelle forme giudicate necessarie, a tutti gli sforzi compiuti dall'Organizzazione delle Nazioni Unite e dalle altre organizzazioni intergovernative o non governative competenti che collaborano con l'Organizzazione delle Nazioni Unite, per proteggere e aiutare i fanciulli che si trovano in tale situazione e per ricercare i genitori o altri familiari di ogni fanciullo rifugiato al fine di ottenere le informazioni necessarie per ricongiungerlo alla sua famiglia. Se il padre, la madre o ogni altro familiare sono irrimediabilmente, al fanciullo sarà concessa, secondo i principi enunciati nella presente Convenzione, la stessa protezione di quella di ogni altro fanciullo definitivamente oppure temporaneamente privato del suo ambiente familiare per qualunque motivo<sup>50</sup>.

Dalla *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam* (5 agosto 1990): questo è stato un primo importante tentativo di codificazione dei diritti umani fatto dall'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI), anche se vi sono limiti evidenti, dovuti al fatto che nella sua redazione hanno

---

<sup>48</sup> Carta Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli, consultabile al sito internet, [http://www.studiperlapace.it/view\\_news\\_html?news\\_id=20050107175617](http://www.studiperlapace.it/view_news_html?news_id=20050107175617)

<sup>49</sup> Convenzione contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti, consultabile al sito internet, [http://www.studiperlapace.it/view\\_news\\_html?news\\_id=torturaconvenzionenu](http://www.studiperlapace.it/view_news_html?news_id=torturaconvenzionenu)

<sup>50</sup> Convenzione sui diritti del fanciullo, consultabile al sito internet, [http://www.camera.it/\\_bicamerale/leg14/infanzia/leggi/Legge%20176%20del%201991.htm](http://www.camera.it/_bicamerale/leg14/infanzia/leggi/Legge%20176%20del%201991.htm)

avuto un ruolo predominante gli Stati arabo-islamici più radicali<sup>51</sup>. Risulta chiaro il forte legame con i principi della religione islamica, sovente richiamata come punto di riferimento in numerosi articoli<sup>52</sup>:

\_ Art. 11

Gli esseri umani nascono liberi e nessuno ha il diritto di renderli schiavi, umiliarli, opprimerli o sfruttarli e non esiste alcuna subordinazione se non di fronte Dio l'Altissimo.

Il colonialismo di qualsiasi tipo, in quanto rappresenta una delle peggiori forme di schiavitù, è assolutamente vietato. I popoli che soffrono a causa del colonialismo hanno pieno diritto alla libertà e all'autodeterminazione. È dovere di tutti gli Stati e di tutti i popoli sostenere la lotta dei popoli colonizzati volta a liquidare qualsiasi forma di colonialismo e occupazione, e tutti gli Stati e tutti i popoli hanno il diritto di preservare la propria identità indipendente e di esercitare il controllo sulle proprie ricchezze e risorse naturali.

\_ Art. 12

Ogni uomo ha il diritto, nel quadro della Shari'ah, alla libertà di movimento e alla scelta della propria residenza, sia all'interno, sia al di fuori del proprio paese e, se perseguitato, ha il diritto di cercare asilo in un altro paese. Il paese che gli ha concesso rifugio garantirà la sua protezione fino a che egli raggiungerà la sicurezza, a meno che la richiesta di asilo sia fondata su un atto che la Shari'ah considera come un crimine<sup>53</sup>.

Dalla *Carta araba dei diritti dell'uomo* (15 settembre 1994; emendata nel 2004 ed entrata in vigore il 15 marzo 2008):

\_ Art. 25

Le persone appartenenti a minoranze non saranno private del diritto di godere della propria cultura, ad usare la loro lingua e a praticare la loro religione. L'esercizio di tali diritti sarà regolamentato dalla legge.

\_ Art. 26

1. Ognuno presente legalmente nel territorio di uno Stato Parte avrà il diritto, su tale territorio, alla libertà di movimento e a fissare liberamente la propria residenza in qualunque parte del territorio, in conformità con le leggi vigenti.
2. Nessuno Stato Parte può espellere una persona che non ha la nazionalità dello Stato ma che si trova legalmente sul suo territorio, salvo in esecuzione di una decisione presa in conformità con la legge e dopo che la persona sia stata autorizzata a ricorrere contro tale provvedimento ad un'autorità competente, a meno che non sussistano ragioni imprescindibili di sicurezza nazionale che lo impediscono. Le espulsioni collettive sono proibite in ogni circostanza.

\_ Art. 27

1. A nessuno può essere impedito arbitrariamente o illegittimamente di lasciare qualunque paese, compreso il proprio, né di risiedervi; nessuno può essere obbligato a risiedere in una località di tale paese.
2. Nessuno può essere esiliato dal proprio paese né gli sarà impedito di farvi ritorno.

---

<sup>51</sup> A.A. V.V., *La tutela internazionale dei diritti umani. Norme, garanzie, prassi*, a cura di L. Pineschi, Giuffrè, Milano, 2006, p. 699. Cfr. anche *ibidem*, nota 1.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam, consultabile al sito internet, [http://unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti\\_internazionali/Dichiarazione-del-Cairo-sui-diritti-umani-nellIslam-1990/67](http://unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Dichiarazione-del-Cairo-sui-diritti-umani-nellIslam-1990/67)



Ognuno ha il diritto di cercare asilo politico in un altro paese al fine di sfuggire alla persecuzione. Tale diritto non può essere invocato dalle persone contro le quali è in corso un'azione penale per un reato comune. I rifugiati per motivi politici non possono essere estradati<sup>54</sup>.

Per quanto riguarda l'Ordinamento dell'Unione Europea il regolamento che più qui ci interessa, e che è senza dubbio il più criticato e discusso, è il c.d. *Regolamento di Dublino III*, entrato in vigore il 19 luglio 2013, e applicabile dal 1 gennaio 2014, che rappresenta la parte più significativa del *Sistema europeo comune di asilo*<sup>55</sup>. Va inoltre ricordato che questo *Sistema* è costituito anche dal Regolamento EASO (Regolamento UE 439/2010)<sup>56</sup>, che istituisce l'Ufficio europeo di sostegno agli Stati Membri in materia di asilo; la Direttiva 2011/51/UE che estende ai titolari di protezione internazionale la possibilità di accedere allo status di soggiornante di lungo periodo<sup>57</sup>; infine la Decisione 281/2012/UE, che dal 2014 è stata riorganizzata all'interno dei Fondi europei nel settore Affari Interni<sup>58</sup>. Il Regolamento Dublino III è stato approvato dal Consiglio dell'Unione Europea e dal Parlamento europeo secondo la procedura legislativa ordinaria (cioè con maggioranza qualificata in seno al Consiglio e ruolo di co-legislatore da parte del Parlamento europeo): essendo appunto un "Regolamento", rispetto alle Direttive, è obbligatorio in tutti i suoi elementi ed è direttamente applicabile in ciascuno degli Stati membri<sup>59</sup>. L'ambito di applicazione del Regolamento Dublino va oltre l'Unione Europea in quanto ne sono vincolati, oltre ai 28 Stati Membri, anche Islanda, Norvegia, Svizzera e Lichtenstein, in virtù di accordi di associazione presi in precedenza. Strettamente collegato al Regolamento di Dublino è il Regolamento Eurodac<sup>60</sup>, che permette agli Stati di comparare – tra le altre cose – le impronte digitali dei richiedenti asilo. Tale regolamento si applicherà solo a partire dal 20 luglio 2015.

Il principio generale alla base del *Regolamento Dublino III* è lo stesso della vecchia *Convenzione di Dublino* del 1990 e di *Dublino II*: ogni domanda di asilo deve essere esaminata da un solo Stato

---

<sup>54</sup> Carta araba dei diritti dell'uomo, consultabile al sito internet,

[http://unipd-centrodirittumani.it/it/strumenti\\_internazionali/Carta-araba-dei-diritti-delluomo-emendata-2004/66](http://unipd-centrodirittumani.it/it/strumenti_internazionali/Carta-araba-dei-diritti-delluomo-emendata-2004/66)

<sup>55</sup> Per questa parte faremo riferimento ai seguenti testi: L. ZAGATO, *Le nuove forme della persecuzione. Gli effetti sul regime della protezione, con particolare attenzione all'Europa*, in *Il diritto di asilo in Europa*, a cura di G. Cataldi, A. Del Guercio, A. Liguori, Photocity.it Edizioni, Napoli, 2014; L. ZAGATO, *Le competenze della UE in materia di asilo dopo I trattati di Amsterdam e di Nizza, e nella prospettiva del trattato su una costituzione per l'Europa*, in *Verso una disciplina comune europea del diritto di asilo*, a cura di L. Zagato, op. cit.; per alcuni riferimenti ci rifaremo al sito internet, <http://www.meltingpot.org/Asilo-in-Europa-II-Regolamento-Dublino-III-articolo-per.html#.VXhdAGBG9sZ>; <http://asiloineuropa.blogspot.it/2013/07/dublin-guide-il-regolamento-dublino-iii.html#more>

<sup>56</sup> Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea L 132/11 del 29 maggio 2010, reperibile al sito internet, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2010:132:0011:0028:IT:PDF>

<sup>57</sup> Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea L 132/1 del 19 maggio 2011, reperibile al sito internet, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2011:132:0001:0004:IT:PDF>

<sup>58</sup> Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea L 92/1 del 30 marzo 2012, reperibile al sito internet, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2012:092:0001:0003:IT:PDF>; Cfr. anche, [www.meltingpot.org](http://www.meltingpot.org)

<sup>59</sup> Cfr. <http://www.meltingpot.org/Asilo-in-Europa-II-Regolamento-Dublino-III-articolo-per.html#.VXhdAGBG9sZ>

<sup>60</sup> [http://europa.eu/legislation\\_summaries/justice\\_freedom\\_security/free\\_movement\\_of\\_persons\\_asylum\\_immigration/133081\\_it.htm](http://europa.eu/legislation_summaries/justice_freedom_security/free_movement_of_persons_asylum_immigration/133081_it.htm)

membro e la competenza per l'esame di una domanda di protezione internazionale ricade *in primis* sullo Stato che ha svolto il maggior ruolo in relazione all'ingresso e al soggiorno del richiedente nel territorio degli Stati membri, salvo eccezioni<sup>61</sup>. La competenza è individuata attraverso i criteri "obiettivi" del Regolamento, che lasciano uno spazio ridottissimo alle preferenze dei singoli. Pur non intaccando tale principio, Dublino III apporta comunque una serie di novità importanti e certamente apprezzabili (molte derivanti in realtà dalla giurisprudenza), in quanto in grado di attenuare parzialmente gli effetti negativi del sistema. Peraltro, il legislatore europeo ha proceduto anche ad una "sistemazione" delle norme in maniera più logica, che dunque facilita in parte la lettura di uno strumento che rimane comunque molto complicato.

Quello che una - pur positiva - modifica parziale del Regolamento di certo non potrà fare è rimediare ai problemi che stanno alla base del sistema Dublino, il cui impianto si regge su un presupposto non corrispondente al vero, cioè che gli Stati membri costituiscano un'area con un livello di protezione omogeneo. Allo stato attuale chi ottiene la protezione internazionale non ha poi la possibilità di lavorare regolarmente in un altro Stato UE, ciò significa che, salvo eccezioni, lo Stato che viene individuato dal sistema Dublino come competente ad esaminare la domanda sarà poi anche lo Stato in cui l'interessato dovrà rimanere una volta ottenuta la protezione. Ciò non tiene conto né delle aspirazioni dei singoli (o dei loro legami familiari) né delle concrete prospettive di trovare un'occupazione nei diversi Paesi europei.

Vogliamo allora volgere lo sguardo attraverso le varie fonti europee in materia di asilo, seguendo anche qua un certo ordine cronologico, per sottolineare quello che, di concreto, è stato fatto in Europa<sup>62</sup>.

Dalla *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* (4 novembre 1950):

\_ Art. 3 – Divieto della tortura.

Nessuno può essere sottoposto a tortura né a pene o trattamenti inumani o degradanti.

\_ Art. 14 - Divieto di discriminazione.

Il godimento dei diritti e delle libertà riconosciuti nella presente Convenzione deve essere assicurato senza nessuna discriminazione, in particolare quelle fondate sul sesso, la razza, il colore, la lingua, la religione, le opinioni politiche o di altro genere, l'origine nazionale o sociale, l'appartenenza a una minoranza nazionale, la ricchezza, la nascita o ogni altra condizione.

\_ Art. 15 - Deroga in caso di stato di urgenza.

---

<sup>61</sup> (COM 2008/820, 03.12.2008, pag. 3).

<sup>62</sup> Cfr. L. ZAGATO, *Le nuove forme della persecuzione. Gli effetti sul regime della protezione, con particolare attenzione all'Europa*, in *Il diritto di asilo in Europa*, op. cit., pp. 122-27.

1. In caso di guerra o in caso di altro pericolo pubblico che minacci la vita della nazione, ogni Alta Parte Contraente può prendere misure in deroga agli obblighi previsti dalla presente Convenzione, nella stretta misura in cui la situazione lo richiama e a condizione che tali misure non siano in contraddizione con gli altri obblighi derivanti dal diritto internazionale.
2. La disposizione precedente non autorizza alcuna deroga all'articolo 2, salvo per il caso di decesso causato da legittimi atti di guerra, e agli articoli 3, 4 (paragrafo 1) e 7<sup>63</sup>.

Già nella pronuncia *Soering* la *Corte Europea per i Diritti Umani* (CEDU) ha chiarito che tale divieto (di tortura) ricomprende al proprio interno il divieto di *refoulement*, interagendo quindi con il diritto dell'asilo<sup>64</sup>:

L'articolo 3 non prevede alcuna eccezione e l'articolo 15 non acconsente a deroghe nemmeno in tempo di guerra o in caso di pericolo per la sicurezza nazionale. Questo divieto assoluto (...) posto dalla Convenzione dimostra che l'articolo 3 consacra uno dei valori fondamentali delle società democratiche che costituiscono il Consiglio d'Europa. (...) Uno Stato contraente agirebbe in modo incompatibile con i valori sottostanti alla Convenzione (...) se consegnasse consapevolmente un latitante ad uno Stato terzo in cui esistano seri motivi di ritenere che l'interessato sia minacciato dal pericolo di subire una tortura [o un altro trattamento proibito]. Nonostante l'assenza di indicazione letterale nel testo breve e generico dell'articolo 3, tale estradizione sarebbe in manifesto contrasto con lo spirito della norma (...). In conclusione, la decisione di estradare un latitante può sollevare un problema rispetto all'articolo 3, e perciò impegnare la responsabilità di uno Stato contraente sulla base della Convenzione, quando vi siano seri e accertati motivi di ritenere che l'interessato, se consegnato al Paese richiedente, correrà un concreto rischio di essere ivi sottoposto a tortura o a pene o trattamenti inumani o degradanti. Per provare tale responsabilità occorre valutare la situazione nel luogo di destinazione alla luce degli standard richiesti dall'articolo 3. (...) Non si tratta di (...) stabilire la responsabilità del Paese di destinazione, sia essa ai sensi dei principi del diritto internazionale, della Convenzione o di altri atti. Nella misura in cui una responsabilità è o può essere impegnata ai sensi della Convenzione, è quella dello Stato contraente che concede estradizione, per aver posto in essere un atto che ha come diretta conseguenza la sottoposizione di qualcuno a trattamenti proibiti<sup>65</sup>.

Oppure la sentenza *Chagall*:

L'articolo 3 custodisce uno dei più importanti valori di una società democratica. La Corte è ben consapevole delle immense difficoltà che devono affrontare gli Stati nel proteggere le loro comunità dalla minaccia del terrorismo. Comunque, anche in queste circostanze, la Convenzione proibisce in termini assoluti la tortura e i trattamenti disumani e degradanti, a prescindere da quale sia stata la condotta della vittima. Contrariamente a quanto avviene in relazione alla gran parte delle norme della Convenzione e dei Protocolli Addizionali, non è possibile derogare all'art. 3 ai sensi dell'art. 15 anche in caso di emergenza pubblica che minaccia la vita della nazione. Il divieto posto dall'art. 3 contro i trattamenti disumani è altrettanto assoluto in relazione ai casi di espulsione. Pertanto, ogniqualvolta sia adeguatamente dimostrato che un individuo corre il rischio di essere soggetto a trattamenti contrari all'art. 3 se trasferito in un altro Stato, sarà chiamato in causa il dovere della Parte Contraente di salvaguardarlo/a contro tale rischio. In tali circostanze, le attività dell'individuo in questione, per quanto sgradevoli e pericolose, non possono essere oggetto di considerazione<sup>66</sup>.

Di competenze della UE in materia di asilo si parla, in senso proprio, a partire dal Trattato di Amsterdam (2 ottobre 1997): questo prevede un Titolo IV (artt. 61-69) dedicato a “*Visti, asilo, immi-*

<sup>63</sup> Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, consultabile al sito internet,

[http://www.unhcr.it/sites/53a161110b80eeaac7000002/assets/53a164250b80eeaac7000131/Convenzione\\_Europea\\_dei\\_diritti\\_dell\\_uomo\\_e\\_delle\\_libert\\_fondamentali\\_del\\_1950.pdf](http://www.unhcr.it/sites/53a161110b80eeaac7000002/assets/53a164250b80eeaac7000131/Convenzione_Europea_dei_diritti_dell_uomo_e_delle_libert_fondamentali_del_1950.pdf)

<sup>64</sup> L. ZAGATO, *Le nuove forme della persecuzione. Gli effetti sul regime della protezione, con particolare attenzione all'Europa*, in *Il diritto di asilo in Europa*, op. cit., p. 122.

<sup>65</sup> CEDU, 7 luglio 1989, *Soering* c. Regno Unito, ric. n. 14038/88.

<sup>66</sup> CEDU, 15 novembre 1996, *Chagal* c. Regno Unito, causa. n. 22414/93.

*grazione ed altre politiche connesse con la libera circolazione delle persone*<sup>67</sup>. L'art. 63 è specificamente dedicato alle politiche in materia di asilo:

\_ Art. 63

Il Consiglio, deliberando secondo la procedura di cui all'articolo 67, entro un periodo di cinque anni dall'entrata in vigore del trattato di Amsterdam adotta:

1) misure in materia di asilo, a norma della Convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951 e del protocollo del 31 gennaio 1967, relativo allo status dei rifugiati, e degli altri trattati pertinenti, nei seguenti settori:

a) criteri e meccanismi per determinare quale Stato membro è competente per l'esame della domanda di asilo presentata da un cittadino di un paese terzo in uno degli Stati membri;

b) norme minime relative all'accoglienza dei richiedenti asilo negli Stati membri;

C 325/58 IT Gazzetta ufficiale delle Comunità europee 24.12.2002

c) norme minime relative all'attribuzione della qualifica di rifugiato a cittadini di paesi terzi;

d) norme minime sulle procedure applicabili negli Stati membri per la concessione o la revoca dello status di rifugiato;

2) misure applicabili ai rifugiati ed agli sfollati nei seguenti settori:

a) norme minime per assicurare protezione temporanea agli sfollati di paesi terzi che non possono ritornare nel paese di origine e per le persone che altrimenti necessitano di protezione internazionale;

b) promozione di un equilibrio degli sforzi tra gli Stati membri che ricevono i rifugiati e gli sfollati e subiscono le conseguenze dell'accoglienza degli stessi;

3) misure in materia di politica dell'immigrazione nei seguenti settori:

a) condizioni di ingresso e soggiorno e norme sulle procedure per il rilascio da parte degli Stati membri di visti a lungo termine e di permessi di soggiorno, compresi quelli rilasciati a scopo di ricongiungimento familiare;

b) immigrazione e soggiorno irregolari, compreso il rimpatrio delle persone in soggiorno irregolare;

4) misure che definiscono con quali diritti e a quali condizioni i cittadini di paesi terzi che soggiornano legalmente in uno Stato membro possono soggiornare in altri Stati membri.

Le misure adottate dal Consiglio a norma dei punti 3 e 4 non ostano a che uno Stato membro mantenga o introduca, nei settori in questione, disposizioni nazionali compatibili con il presente trattato e con gli accordi internazionali.

Alle misure da adottare a norma del punto 2, lettera b), del punto 3, lettera a), e del punto 4 non si applica il suddetto periodo di cinque anni<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> L. ZAGATO, *Le nuove forme della persecuzione. Gli effetti sul regime della protezione, con particolare attenzione all'Europa*, in *Il diritto di asilo in Europa*, op. cit., p. 123. Cfr. anche *ibidem*, nota 66.

<sup>68</sup> Trattato di Amsterdam, consultabile al sito internet,

<http://www.lex.unict.it/didattica/materiale09/dirinternazionalepriv/materiale/Dossier.pdf>

Da tale Trattato hanno preso il via il programma di Tampère<sup>69</sup> e, in vigore ormai del Trattato di Nizza<sup>70</sup>, il programma dell'Aja<sup>71</sup>; attualmente è in corso di svolgimento il Programma di Stoccolma<sup>72</sup>.

Il nuovo art. 78 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea, al Titolo V, Capo 2, recita così:

**\_ Art. 78**

(ex articolo 63, punti 1 e 2, e articolo 64, paragrafo 2, del TCE)

1. L'Unione sviluppa una politica comune in materia di asilo, di protezione sussidiaria e di protezione temporanea, volta a offrire uno status appropriato a qualsiasi cittadino di un paese terzo che necessita di protezione internazionale e a garantire il rispetto del principio di non respingimento. Detta politica deve essere conforme alla convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951 e al protocollo del 31 gennaio 1967 relativi allo status dei rifugiati, e agli altri trattati pertinenti.
2. Ai fini del paragrafo 1, il Parlamento europeo e il Consiglio, deliberando secondo la procedura legislativa ordinaria, adottano le misure relative a un sistema europeo comune di asilo che includa:
  - a) uno status uniforme in materia di asilo a favore di cittadini di paesi terzi, valido in tutta l'Unione;
  - b) uno status uniforme in materia di protezione sussidiaria per i cittadini di paesi terzi che, pur senza il beneficio dell'asilo europeo, necessitano di protezione internazionale;
  - c) un sistema comune volto alla protezione temporanea degli sfollati in caso di afflusso massiccio;
  - d) procedure comuni per l'ottenimento e la perdita dello status uniforme in materia di asilo o di protezione sussidiaria;
  - e) criteri e meccanismi di determinazione dello Stato membro competente per l'esame di una domanda d'asilo o di protezione sussidiaria;
  - f) norme concernenti le condizioni di accoglienza dei richiedenti asilo o protezione sussidiaria;
  - g) il partenariato e la cooperazione con paesi terzi per gestire i flussi di richiedenti asilo o protezione sussidiaria o temporanea.
3. Qualora uno o più Stati membri debbano affrontare una situazione di emergenza caratterizzata da un afflusso improvviso di cittadini di paesi terzi, il Consiglio, su proposta della Commissione, può adottare misure temporanee a beneficio dello Stato membro o degli Stati membri interessati. Esso delibera previa consultazione del Parlamento europeo<sup>73</sup>.

Il diritto d'asilo è d'altro canto proclamato all'art. 18 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* (7 dicembre 2000):

**\_ Art. 18 Diritto di asilo**

Il diritto di asilo è garantito nel rispetto delle norme stabilite dalla convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951 e dal protocollo del 31 gennaio 1967, relativi allo status dei rifugiati, e a norma del trattato

---

<sup>69</sup> Consiglio europeo di Tampère, 15 e 16 ottobre 1999, consultabile al sito internet, [http://www.europarl.europa.eu/summits/tam\\_it.htm](http://www.europarl.europa.eu/summits/tam_it.htm)

<sup>70</sup> È uno dei Trattati fondamentali dell'Unione europea, Consiglio europeo di Nizza, 11 dicembre 2000, consultabile al sito internet, [http://europa.eu/legislation\\_summaries/institutional\\_affairs/treaties/nice\\_treaty/index\\_it.htm](http://europa.eu/legislation_summaries/institutional_affairs/treaties/nice_treaty/index_it.htm)

<sup>71</sup> Consiglio europeo di Bruxelles, 4 e 5 novembre 2004, consultabile al sito internet,

[http://europa.eu/legislation\\_summaries/human\\_rights/fundamental\\_rights\\_within\\_european\\_union/116002\\_it.htm](http://europa.eu/legislation_summaries/human_rights/fundamental_rights_within_european_union/116002_it.htm)

<sup>72</sup> Consiglio europeo di Bruxelles, 10 e 11 novembre 2009, consultabile al sito internet,

[http://europa.eu/legislation\\_summaries/human\\_rights/fundamental\\_rights\\_within\\_european\\_union/j10034\\_it.htm](http://europa.eu/legislation_summaries/human_rights/fundamental_rights_within_european_union/j10034_it.htm). Cfr. anche L. ZAGATO, *Le nuove forme della persecuzione. Gli effetti sul regime della protezione, con particolare attenzione all'Europa*, in *Il diritto di asilo in Europa*, op. cit., p. 123.

<sup>73</sup> TFUE (Trattato sul funzionamento dell'unione europea) – Titolo V (Spazio di libertà, sicurezza e giustizia), Capo 2 (politiche relative ai controlli alle frontiere, all'asilo e all'immigrazione), consultabile al sito internet, <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=celex:12012E/TXT>

sull'Unione europea e del trattato sul funzionamento dell'Unione europea (in appresso denominati «i trattati»)<sup>74</sup>.

Anche l'articolo successivo è altrettanto importante:

**\_ Art. 19 Protezione in caso di allontanamento, di espulsione e di estradizione**

1. Le espulsioni collettive sono vietate.
2. Nessuno può essere allontanato, espulso o estradato verso uno Stato in cui esiste un rischio serio di essere sottoposto alla pena di morte, alla tortura o ad altre pene o trattamenti inumani o degradanti<sup>75</sup>.

Questo è quanto riguarda l'Unione europea in materia di asilo. Ciò che emerge è sicuramente una presa di posizione a favore dei diritti dell'uomo, come abbiamo visto anche in altri Trattati che sopra abbiamo menzionato. Tuttavia le immagini e le notizie che continuano ad arrivare, ormai incessanti, riguardo a presunte «emergenze» immigrazione e le relative disposizioni prese dai singoli Stati membri (continuando con l'esempio europeo), fanno pensare al peggio. Non solo, quindi, i Trattati e i programmi che vengono stipulati dagli Stati membri continuano la “folle” corsa al ribasso<sup>76</sup> dei diritti delle persone, confermando che in Europa c'è la presenza di un'erosione del “diritto di Ginevra” a favore di un “diritto di Bruxelles”<sup>77</sup>; inoltre, all'interno della stessa Unione europea, troviamo differenze di “peso”, un'Europa in cui i suoi cittadini non sono considerati tutti sullo stesso piano, ma sono cittadini a “geometria variabile”<sup>78</sup>, come in una visione di orwelliana memoria:

All animals are equals  
But some animals are more equal than others<sup>79</sup>

Per concludere, ci poniamo un'ultima domanda: che ne è, allora, del pensiero kantiano, quello del diritto cosmopolitico e della pace perpetua, oggi? Kant affermò che un governo mondiale si sarebbe risolto in una “monarchia universale” e in un “dispotismo senz'anima”<sup>80</sup>. Quindi ha optato (lo abbiamo visto nei capitoli precedenti) per una federazione di Stati che poggiassero sul pilastro della forma repubblicana di governo (la nostra “democrazia”) e che garantissero la libertà delle persone. Kant insiste su questo punto sottolineando l'importanza crescente che si sarebbe dovuta dare alla questione del diritto, e soprattutto di alcuni diritti dell'uomo, pensato, quest'ultimo, prima di tutto come persona. Kant esplicita dunque la necessità di abbattere molti pregiudizi, promuovendo la

---

<sup>74</sup> Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, art. 18, consultabile al sito internet, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:IT:PDF>

<sup>75</sup> Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, art. 18, consultabile al sito internet, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:IT:PDF>

<sup>76</sup> Cfr. L. ZAGATO, *Le competenze della UE in materia di asilo dopo I trattati di Amsterdam e di Nizza, e nella prospettiva del trattato su una costituzione per l'Europa*, in *Verso una disciplina comune europea del diritto di asilo*, a cura di L. Zagato, op. cit., pp. 180 e sgg.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>78</sup> L. ZAGATO, *Cittadini a geometria variabile*, in *Introduzione ai diritti di cittadinanza*, a cura di L. Zagato, Cafoscarina, Venezia, 2011;

<sup>79</sup> «Tutti gli animali sono uguali, ma alcuni animali sono più eguali degli altri». Il Settimo comandamento de *La fattoria degli animali* di G. Orwell, Mondadori, Milano, 2009, p. 100.

<sup>80</sup> Cfr. I. KANT, *Scritti politici*, op. cit., pp. 541 e sgg.

possibilità (oggi tutt'altro che consolidata) della libera circolazione delle genti, come veicolo di miglioramento economico in primis (e questo è sicuramente uno dei limiti del discorso kantiano), ma anche culturale e politico.

Kant, oggi, sarebbe molto meno “kantiano” e sicuramente molto più “bobbiano”: le evidenti lacune in materia di asilo e del diritto dei rifugiati nei sistemi di tutela dei diritti umani, poggiano sulla volontà degli Stati di mantenere quel potere di discrezionalità cui godono per poter decidere autonomamente su chi può e chi non può essere chiamato “rifugiato” ed avere quindi una maggiore tutela; inoltre non permettono al diritto internazionale di avere quella “voce in capitolo” che aiuterebbe senz'altro ad unificare la praticabilità e l'efficacia di imporre questi diritti. Sicuramente Kant riprenderebbe le parole di Bobbio riguardo alla salvaguardia dei diritti, per cui «il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di giustificarli quanto quello di proteggerli»<sup>81</sup>. Si deve, dunque, tornare a focalizzarsi sull'uomo in quanto essere umano, in quanto persona giuridica cui gli valgono dei diritti, a prescindere dalla sua appartenenza culturale, e soprattutto al suo “grado” di cittadinanza, intonando, a gran voce, uno degli slogan della Immigrant Worker's Freedom Ride:

No human is illegal!<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Cfr. nel testo, nota 122, p. 133.

<sup>82</sup> Immigrant Worker's Freedom Ride, 4 ottobre 2003, Queens, New York.





# BIBLIOGRAFIA

## *Opere di Kant*

*(Testi originali e Traduzioni italiane)*

- I. KANTS, *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Berlin, 1902-1955, 23 voll.;
- I. KANT, *Scritti politici*, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino, 2010;
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, Sonzogno Editore, Milano, 1883;
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2013;
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di M. Pancaldi, Armando Editore, Roma, 2007;
- I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, Herbita Editrice, Palermo, 1999;
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano, 1997;
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di L. Tundo Ferente, Rizzoli Editore, Milano, 2010;
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 2005;
- I. KANT, *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1982;
- I. KANT, *Sette scritti politici liberi*, a cura di M. C. Pievatolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, consultabile anche on-line al sito [HTTP://BFP.SP.UNIPI.IT/DIDA/KANT\\_7/](http://BFP.SP.UNIPI.IT/DIDA/KANT_7/);
- I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007;
- I. KANT, *Antologia di scritti politici*, a cura di G. Sasso, il Mulino, Bologna, 1977;
- I. KANT, *Guerra e pace: politica, religiosa, filosofica. Scritti editi e inediti (1775 - 1798)*, a cura di G. Cunico, Diabasis, Reggio Emilia, 2004;
- I. KANT, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari, 1985;
- I. KANT, *Stato di diritto e società civile* a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1982;

## *Bibliografia critica su Kant*

- A.A. V.V., *Kant politico. A duecento anni dalla "Pace perpetua"*, a cura della «Società italiana di studi kantiani», Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 1996;
- A.A. V.V., *Kant la pace, l'Europa*, Atti del convegno di Studi tenuto a Pavia il 10 marzo 1982, Istituto di Filosofia dell'Università di Pavia, 1983;

- A.A. V.V., *Kant e l'idea di Europa*, Atti del Convegno Internazionale di Studi - Genova, 6-8 maggio 2004, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo, Genova, 2005;
- A.A. V.V., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, a cura di C. Bertani e M.A. Pratenda, il Mulino, Bologna, 2003;
- A.A. V.V., *Un «progetto filosofico» della modernità. Per la pace perpetua di Immanuel Kant*, a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Liguori Editore, Napoli, 2000;
- A.A. V.V., *La filosofia politica di Kant*, a cura di G.M. Chiodi, G. Marini e R. Gatti, Franco Angeli, Milano, 2001;
- A.A. V.V., *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, a cura di C. De Pascale, Edizioni ETS, Pisa, 2007;
- A.A. V.V., *Ricerche sul "Regno dei fini" kantiano*, a cura di A. Rigobello, Bulzoni, Roma, 1974;
- A.A. V.V., *Introduzione a Kant I., Antologia di scritti politici*, a cura di G. Sasso, il Mulino, Bologna, 1961;
- D. ARCHIBUGI, *Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Teoria politica», IX, n. 2; 1993, pp. 95-116;
- D. ARCHIBUGI - D. BEETHAM, *Diritti umani e democrazia cosmopolita*, Feltrinelli, Milano, 1998;
- H. ARENDT, *Lecture's on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982; trad. it. di P.P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova, 2005;
- A. BANFI, *Esegesi e letture kantiane*, II voll., a cura di Lino Rossi, Argalia Editore, Urbino, 1969;
- P. BECCHI, *Tre studi su Kant filosofo del diritto*, Compagnia dei librai, Genova, 2007;
- G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1994;
- N. BOBBIO, *Kant e le due libertà*, in Id, *Da Hobbes e Marx*, Morano, Napoli, 1965, pp. 147-163;
- N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino, 1969;
- A. BURGIO, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, post-fazione a I. Kant, *Per la pace perpetua*, trad. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 2013;
- E. CAFAGNA, *Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant*, in C. De Pascale (a cura di), *La civetta di Minerva ...*, op. cit., pp. 29-125;
- L. CARANTI, *La pace fraintesa. Kant e la teoria della pace democratica*, Rubbettino, Catanzaro, 2012;
- L. CARANTI, *Per una teoria kantiana dei diritti umani*, in C. La Rocca (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Edizioni ETS, Pisa, 2007, pp. 203-226;
- L. CARANTI, *Kant: una guerra perpetua per la pace perpetua?*, in «Filosofia e questioni pubbliche» IX, n. 2, 2004, pp. 105-123;
- M. A. CATTANEO, *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, CEDAM, Padova, 2002;

- C. CESA, *Kant: cittadinanza senza politica?*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXI, 1992, pp. 369-383;
- C. CESA, *Recensori di Kant: Fichte e Schlegel*, in «Teoria politica», IX, n. 2, 1995;
- F. D'ANTONIO, *La recensione di Fichte alla "Pace perpetua" di Kant*, Cremona, 1942;
- F. D'ANTONIO, *Guerra e pace nel pensiero di Kant*, in «Nuova Rivista storica», 1937, pp.28-38;
- R. DE CAPUA, *Kant e il modello cosmopolitico di pace perpetua*, Rubbettino Editore, Catanzaro, 1998;
- N. DE FEDERICIS, *Gli imperativi del diritto pubblico. Rousseau, Kant e i diritti dell'uomo*, Edizioni Plus, Pisa, 2005;
- N. DE FEDERICIS, *Giuliano Marini interprete di Kant*, in «Studi kantiani», XXI, 2008, pp. 109-120;
- C. DE PASCALE, *Kant: la natura umana fra antropologia e criticismo*, in «Filosofia politica», IV, 1990, 283-304;
- D. FALCIONI, *Natura e libertà in Kant. una interpretazione del progetto per la pace perpetua (1795)*, Bulzoni, Roma, 1995;
- A. GARGANO, *Il progetto per una pace perpetua di Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1999;
- L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant*, Sugar Editore, Milano, 1972;
- F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1996;
- A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005;
- J. HABERMAS, *L'idea kantiana della pace perpetua - Due secoli dopo*, in «Paradigmi», XIV, 1996, pp. 15-32;
- B. HENRY, *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Morano, Napoli, 1992;
- B. HENRY, *Il problema del giudizio politico: Hannah Arendt interprete di Kant*, in Fabris A. - Baccelli L. (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della Critica della ragion pratica*, Franco Angeli, Milano, 1989, pp. 167-172;
- B. HENRY, *Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt-Jaspers*, in «Il Pensiero Politico», XX, 1987, pp. 361-375;
- O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, a cura di V. Verra, trad. it. di S. Carboncini, il Mulino, Bologna, 1986;
- A. ILLUMINATI, *Kant politico*, La Nuova Italia, Firenze, 1971;
- A. LORETONI, *Pace e progresso in Kant*, Ed. Scientifiche italiane, Napoli, 1996;
- A. LORETONI, *Pace perpetua e ordine internazionale in Kant*, in «Iride», IX, n. 17, 1996, pp. 117-25;
- P. MANGANARO, *Libertà sotto leggi: la filosofia pratica di Kant*, Cuecm, Catania, 1989;
- G. MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis - M. C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari, 2007;

- G. MARINI, *Morale e politica a partire da Kant*, in P. Becchi - G. Cunico - O. Meo (a cura di), op. cit., pp. 203-218;
- G. MARINI, *Implicazioni sistematiche dell'idea di repubblica in Kant*, in «Studi in memoria di G. Villani», Napoli, 2002, pp. 1539-1551;
- G. MARINI, *Figure di uomo politico tra sapienza e prudenza. Considerazioni sulla prima appendice al progetto kantiano per la pace perpetua*, in D. Venturelli (a cura di), *Prospettive della morale kantiana*, Impressioni grafiche, Acqui Terme, 2001, pp. 217-233;
- G. MARINI, *Sulle traduzioni italiane di alcuni termini kantiani aventi rilevanza giuridico-politica*, in S. Marcucci (a cura di), *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 1999, pp. 113-122;
- G. MARINI, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 1998;
- G. MARINI, *Tra Kant e Hegel: Per una riaffermazione dell'antico concetto di società civile*, in «Teoria», X, n. 1, 1990, pp. 17-28;
- G. MARINI, *Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Iride», IX, n. 7, 1996, pp. 126-140;
- G. MARINI, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, in «Studi kantiani», VIII, 1995, pp. 87-105;
- G. MARINI, *Lo stato di diritto kantiano e la critica di Hegel*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XLI, n. 1-2, 1964, pp. 227-237;
- P. MARINETTI, *Kant*, Feltrinelli, Milano, 1968;
- N. MATTUCCI, *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Giappoichelli, Torino, 2006;
- M. MORI, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica e storia*, il Mulino, Bologna, 2008;
- M. MORI, *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant*, in «Filosofia», XXX, 1979, pp. 209-230 e pp. 413-438;
- M. MORI, *Pace perpetua e pluralità degli stati in Kant*, in «Studi kantiani», VIII, 1995, pp. 113-137;
- A. NUZZO, *L'idea kantiana della pace perpetua tra morale, diritto e politica*, in «Teoria politica», XI, n. 2, 1995, pp. 47-62;
- P. PASQUALUCCI, *Rousseau e Kant*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 1976;
- R. PERNI, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, Edizioni ETS, Pisa, 2012;
- A. PIRNI, *Kant e il problema cosmopolitico. Riflessioni a partire da un recente studio di Giuliano Marini*, in «Teoria», XXI, n. 1, 2001, pp. 121-132;

- A. PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il melangolo, Genova, 2000;
- PLATONE, *Politico*, trad. It. di Enrico Pegone, Newton Compton editori s.r.l., Roma, 2010;
- PLATONE, *La Repubblica*, trad. It. Di Mario Vegetti, RCS Libri S.p.A., Milano, 2006.
- M. PONSO, *Zum ewigen Frieden. Letture interpretative del pacifismo kantiano*, in «Teoria politica», XV, n. 1, 1999, pp. 143-161;
- P. P. PORTINARO, *Foedus pacificum e sovranità degli Stati: un problema kantiano oltre Kant*, in «Iride», IX, n. 17, 1996, pp. 94-103;
- V. POSSENTI, *Mondializzazione, sovranità, pace perpetua. Le prospettive di Kant e Maritain*, in «SIFP», n. 7, 2008;
- G. PRATO, *La teoria della pace perpetua nelle sue derivazioni, nel suo svolgimento storico e nei suoi risultati. Saggio*, Torino, 1897;
- G. RICONDA, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano, 1987;
- A. RIGOBELLO (a cura di), *Il "regno dei fini" in Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1996, pp. 53-83;
- L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al '700*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 335 ss.;
- L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, ribellione. Kant e il problema dell'obbligo politico*, Jouvence, Roma, 1998;
- L. SCUCCIMARRA, *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma, 1997;
- A. SIMARI, *Pace e guerra nel pensiero di Kant. Studi su un tema della filosofia critica*, Giuffrè, Roma, 1998;
- G. SOLARI, *Scienza e metafisica del diritto in Kant*, in Id., *Studi storici di filosofia del diritto*, Giapichelli, Torino, 1949, pp. 207-229;
- G. SOLARI, *Il liberalismo di Kant e la sua concezione dello stato di diritto*, in Id., *Studi storici di filosofia del diritto*, op. cit., pp. 231-250;
- G. SOLARI, *Il concetto di società in Kant*, in Id., *Studi storici di filosofia del diritto*, op. cit., pp. 251-280;
- A. TARABORELLI, *Cosmopolitismo: dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste, 2004, pp. 68-122;
- K. TENENBAUM, *Il pensiero politico di Immanuel Kant e l'influsso di Jean Jacques Rousseau*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Serie Quarta, XXIX, vol V, 1950, pp. 343-391;
- G. TOMASI, *L'idea di formazione dello stato fra felicità e libertà. Note sul rapporto tra politica e filosofia politica in Kant*, in «Verifiche», XIX, n. 4, 1990, pp. 435-488;

- G. TONELLI, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. Cesa, Prismi, Napoli, 1987;
- G. TONELLI, *Kant e i caratteri delle nazioni*, in «Filosofia», XXVI, 1975, pp. 129-138;
- A. TOSEL, *Kant rivoluzionario. Diritto e politica*, Manifestolibri, Roma, 1999;
- S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, Editrice La Scuola, Brescia, 1968;
- F. VOLPI, *Il concetto di nazione in Kant*, in «Criterio», VIII, 1990, pp. 94-101;
- E. WEIL, *Problemi kantiani*, trad. it. di P. Salvucci, Ed. Quattro venti, Urbino, 1980;

## ***Opere di Bobbio***

- N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999;
- N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna, 1997;
- N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 2014;
- N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989;
- N. BOBBIO, *Elogio della mitezza, e altri scritti morali*, Il Saggiatore S.r.l., Milano, 2014;
- N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995;
- N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 2009;
- N. BOBBIO, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di P. Polito, Sonda, Alessandria, 1989;
- N. BOBBIO, *De senectute e altri scritti autobiografici*, a cura di P. Polito, prefaz. Di G. Zagrebelsky, Einaudi, Torino, 2006;
- N. BOBBIO, *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Laterza, Roma-Bari, 1997;
- N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, a cura di P. Polito, Einaudi, Torino, 2010;
- N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955;
- N. BOBBIO, *Il mestiere di vivere, di insegnare, di scrivere. Conversazione con Pitro Polito*, Passigli Editori srl, Firenze, 2014;
- N. BOBBIO, *Etica e politica. Scritti di impegno civile*, Mondadori, Milano, 2013;
- N. BOBBIO, *Italia civile*, Passigli Editori srl, Firenze, 1986;
- N. BOBBIO, *Teoria della giustizia. Lezioni di filosofia del diritto 1953*, Aragno Editore, Torino, 2012;
- N. BOBBIO, *Giustizia democrazia rivoluzione. Tre saggi di teoria politica*, Aragno Editore, Torino, 2009;
- N. BOBBIO, *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, con una nota storica di T. Greco, Donzelli, Roma, 1996;
- N. BOBBIO - A. CAPITINI, *Lettere 1937-1968*, Carocci, Roma, 2012;

Per una consultazione globale sull'intera opera di Norberto Bobbio mi sono avvalso dell'imponente lavoro di digitalizzazione a cura del Centro studi Piero Gobetti, via Fabro 6, 10122, Torino: il Sito internet è: «Norberto Bobbio: le opere, gli studi, i libri»: [www.erasmo.it/bobbio](http://www.erasmo.it/bobbio)

La bibliografia primaria, aggiornata al 2006, è consultabile on line e la maggior parte dei documenti è leggibile a video. Inoltre è consultabile un data-base di scritti sulla figura e il pensiero del filosofo. Il Centro Gobetti conserva la biblioteca professionale e l'archivio di lavoro del professore, e ne cura la consultazione. Il catalogo della biblioteca è a disposizione degli studiosi sul sito, mentre l'archivio è attualmente in fase di schedatura. Inoltre il Sito informa sulle traduzioni in lingue straniere delle opere bobbiane.

### ***Bibliografia critica su Bobbio***

- A.A. V.V., *Norberto Bobbio*, Atti dei convegni Lincei, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2006;
- A.A. V.V., *Lezioni Bobbio. Sette interventi su etica e politica*, Einaudi, Torino, 2006;
- A.A. V.V., *Democrazia e diritti nell'opera di Bobbio. Italia e Spagna a confronto*, a cura di L. Bonanate e N. Nesi, Franco Angeli, Milano, 2009;
- A.A. V.V., *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, a cura di L. Bonanate e M. Bovero, Passigli, Firenze, 1986;
- A.A. V.V., *Gli ismi della politica. 52 voci per ascoltare il presente*, a cura di A. D'orsi, Viella Libreria Editrice, Roma, 2010;
- A.A. V.V., *Diritto e democrazia nella filosofia di Norberto Bobbio*, a cura di L. Ferrajoli e P. Di Lucia, Giappichelli, Torino, 1999;
- A.A. V.V., *Norberto Bobbio. Maestro di democrazia e di libertà*, a cura di M. Revelli, Cittadella, Assisi, 2005;
- M. BOVERO, *Il futuro di Norberto Bobbio*, Laterza, Roma-Bari, 2011;
- G. COTRONEO, *Tra filosofia e politica. Un dialogo con Norberto Bobbio*, Rubbettino, Catanzaro, 1998;
- R. GIANNETTI, *Tra liberaldemocrazia e socialismo. Saggi sul pensiero politico di Norberto Bobbio*, Plus Univeristy Press, Pisa, 2006;
- T. GRECO, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli, Roma, 2000;

- E. LANFRANCHI, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989;
- M. MANGINI, *I valori della democrazia per Norberto Bobbio tra teoria del diritto e teoria politica*, Giappichelli, Torino, 2012;
- C. OCONE, *Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia, 2003;
- V. PAZÉ, *L'opera di Norberto Bobbio. Itinerari di lettura*, Franco Angeli, Milano, 2005;
- G. PECORA, *Per Norberto Bobbio*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2004;
- B. PIATTI MORGANTI, *Dialoghi interrotti. Vita e destino degli intellettuali nel pensiero di Norberto Bobbio*, Aras Edizioni, Pesaro-Urbino, 2012;
- E. PEYRETTI, *Dialoghi con Norberto Bobbio. Su politica, fede, nonviolenza*, Claudiana, Torino, 2011;
- P. P. PORTINARO, *Introduzione a Bobbio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008;
- G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la «guerra giusta»*, Biblion, Milano-Venezia, 2012;
- A. SERPE, *Il filosofo del dubbio. Norberto Bobbio. Lineamenti della sua filosofia del diritto nella cultura giuridica italiana*, Aracne, Roma, 2012;
- M.T. VIGLIOGLIA, *Riflessioni di Jacques Maritain e Norberto Bobbio*, BookSprint, Salerno, 2014;
- C. VIOLI, *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio (1934-1993)*, Laterza, Roma-Bari, 1995;
- G. ZAGREBELSKY – M. SALVADORI – R. GUASTINI, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2005;
- D. ZOLO, *L'alito della libertà. Su Bobbio*, Feltrinelli, Milano, 2008;

### ***Bibliografia generale (Pace, guerra, diritto d'asilo)***

- A.A. V.V., *Della guerra*, a cura di U. Curi, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1982;
- A.A. V.V., *Filosofi per la pace*, a cura di D. Archibugi e F. Voltaggio, Editori Riuniti, Roma, 1991;
- A.A. V.V., *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, a cura di V. Ferrari, Franco Angeli, Milano, 2008;
- A.A. V.V., *Verso una disciplina comune del diritto d'asilo*, a cura di L. Zagato, CEDAM, Padova, 2006;
- A.A. V.V., *Introduzione ai diritti di cittadinanza*, a cura di L. Zagato, Cafoscarina, Venezia, 2011;
- A.A. V.V., *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, a cura di A. Loche, CUEC, Cagliari, 2005;
- A.A. V.V., *La pace. Realismo di un'utopia*, a cura di E. Balducci e L. Grassi, Principato, Milano, 1983;



- A.A. V.V., *La guerra nel pensiero politico*, a cura di C. Jean, Franco Angeli, Milano, 1987;
- A.A. V.V., *La guerra nel pensiero politico*, a cura di C. Jean, Franco Angeli, Milano, 1987;
- A.A. V.V., *La tutela internazionale dei diritti umani. Norme, garanzie, prassi*, a cura di L. Pineschi, Giuffrè, Milano, 2006;
- A.A. V.V., *Pace e guerra tra le nazioni. Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2006*, a cura di V. Possenti, Guerini e Associati, Milano, 2006;
- A.A. V.V., *I concetti del male*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2002;
- H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009;
- S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006;
- S. BENHABIB, *Cittadini globali*, Il Mulino, Bologna, 2008;
- L. BONANATE, *Kant è stato visto a Sarajevo. Per una lettera internazionalistica di "Alla pace perpetua"*, in «Iride», IX, 1996, pp. 104-116;
- L. BONANATE, *La guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2011;
- L. BONANATE, *Democrazia tra le nazioni*, Mondadori, Milano, 2001;
- L. BONANATE, *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2005;
- L. BONANATE, *Guerra e pace. Due secoli di storia del pensiero politico*, Franco Angeli, Milano, 1994;
- F. BONICALZI, *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, Jaca Book, Milano, 2011;
- L. CARANTI, *Dalla pace democratica alla pace kantiana*, articolo pubblicato nel sito della Società Italiana di Filosofia Politica al link: <http://eprints.sifp.it/19/>;
- G. CAVALLAR, *Guerre giuste, le guerre del Golfo del 1991 e del 2003 e il diritto internazionale filosofico: prospettive kantiane*, in P. Becchi, G. Cunico, O. Meo (a cura di), op. cit., pp. 74-98;
- F. CERUTTI, *L'ordine mondiale in età nucleare*, in «Iride», IX, 1996, pp. 85-93;
- S. COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano, 1989;
- S. COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Japadre, L'Aquila, 1978;
- S. COTTA, *La sfida tecnologica*, Il Mulino, Bologna, 1968;
- S. COTTA, *L'uomo tolemaico*, Rizzoli, Milano, 1975;
- C. CURCIO, *L'utopia pacifista in Saint-Pierre, Rousseau e Kant*, Colombo Editore, Roma, 1947;
- L. CODARA, *Alle radici della pace*, Edizioni Lavoro, Roma, 1988;
- L. CORTESI, *Storia e catastrofe. Considerazioni sul rischio nucleare*, Liguori, Napoli, 1984;
- L. CORTESI, *Guerra e pace nel mondo contemporaneo*, Istituto universitario orientale, Napoli, 1985;
- L. CORTESI, *Democrazia, rischio nucleare, movimenti per la pace*, Liguori, Napoli, 1989;
- L. FERRAJOLI, *L'itinerario di Norberto Bobbio: dalla teoria generale del diritto alla teoria della democrazia*, in «Teoria politica», XX, 2004;

- S. FREUD, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein) e altri scritti*, Boringhieri, Torino, 1975
- W.B. GALLIE, *Filosofi di pace e di guerra. Kant, Clausewitz, Marx, Engels, Tolstoj*, il Mulino, Bologna, 1993;
- G. GOISIS, *Eiréne. Lo spirito europeo e le sorgenti della pace*, Il Segno dei Gabrielli editori, Verona, 2000;
- G. GOISIS, L. BIAGI, *Il giardino di Isaia, dal fascino della guerra alla pienezza della pace*, Edizioni Concordia Sette, Pordenone, 1992;
- S. GOYARD-FABRE, *Kelsen e Kant: saggi sulla dottrina pura del diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1993;
- J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 177-215;
- J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2006;
- B. HENRY, *Diritto cosmopolitico e repubblica democratica: categorie kantiane e trasformazione della realtà attuale*, in G.M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti (a cura di), op. cit., pp. 51-55;
- H. KELSEN, *La pace attraverso il diritto*, a cura di L. Ciaurro, Giappichelli, Torino, 1990;
- H. KELSEN - U. CAMPAGNOLO, *Diritto internazionale e Stato sovrano*. A cura di Mario G. Losano, con un inedito di H. Kelsen e un saggio di N. Bobbio, Giuffrè, Milano, 1999;
- A. LORETONI, *Teorie della pace. Teorie della guerra*, Edizioni ETS, Pisa, 2005;
- I. MALAGUTI, *Filosofia e pace*, Fara Editore, Rimini, 2000;
- P. MARCONI, *Democrazia come cultura della pace*, in «Mondoperaio», n. 4, 1984;
- G. MARINI, *La concezione kantiana di una repubblica mondiale e la sua attualità*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXX, n. 4, 1993, pp. 634-648;
- E. NOBILE, *La pace come ideale della ragione*, Napoli, 1947;
- A. PANEBIANCO, *Guerra e democrazia*, in «Il Mulino», XXXIX, n. 332, 1990, pp. 908-916;
- A. PAPISCA, *Democrazia internazionale, via di pace. Per un nuovo ordine democratico internazionale*, Franco Angeli, Milano, 1986;
- A. PAPISCA, *Democrazia internazionale e diritti umani. Per un governo mondiale*, in «Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli», n. 2, 1989;
- R. PANIKKAR, *Pace e disarmo culturale*, a cura di M.C. Pavan, R.C.S. Libri S.p.A., Milano, 2003;
- S. PINKER, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Mondadori, Milano, 2013;
- G.PONTARA, «Prefazione» a F.C. Manara, *Una forza che dà vita. Ricominciare da Gandhi in un'età di terrorismi*, Unicopli, Milano, 2006
- J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino, 2001;
- E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano, 2010;
- E. SEVERINO, *La guerra e il mortale*, Mimesis, Milano, 2010;

- M. SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, a cura di L. Allodi, prefazione di A. Scivoletto, Franco Angeli, Milano, 1995;
- M. WALZER, *Sulla guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2006;
- M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Laterza, Roma-Bari, 2009;
- S. WEIL, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Net, Milano, 2005;
- L. ZAGATO, *Le nuove forme della persecuzione. Gli effetti sul regime della protezione, con particolare attenzione all'Europa*, in *Il diritto di asilo in Europa*, a cura di G. Cataldi, A. Del Guercio, A. Liguori, Photocity.it Edizioni, Napoli, 2014;

## ***Sitografia***

[www.erasmo.it/bobbio](http://www.erasmo.it/bobbio): già citato sopra;

[www.arpnet.it/regis](http://www.arpnet.it/regis): il Centro studi “Serenio Regis” di Torino da più di vent’anni organizza corsi di formazione e di educazione alla pace e promuove studi inerenti ai problemi della partecipazione, dello sviluppo e della pace;

[www.cepadu.unipd.it](http://www.cepadu.unipd.it): il Centro interdipartimentale di ricerca e servizi sui diritti della persona e dei popoli è stato creato nel 1982 per iniziativa della facoltà di Scienza politiche dell’università di Padova. Promuove corsi di laurea, master, convegni e seminari di studio su pace e diritti umani;

[www.cisp.unipi.it](http://www.cisp.unipi.it): il Centro interdipartimentale Scienza per la pace promuove nell’università di Pisa la ricerca e la formazione sui temi della pace, del disarmo, delle origini dei conflitti e dei possibili modi per prevenirli e per risolverli. Ospita anche un corso di laurea in Scienze per la pace;

[www.citinv.it/associazioni/ANAAC](http://www.citinv.it/associazioni/ANAAC): il sito dell’associazione nazionale Amici di Aldo Capitini raccoglie scritti di Capitini e saggi, documenti e articoli sul filosofo perugino e sulla nonviolenza;

[www.cosinrete.it](http://www.cosinrete.it): il Centro di orientamento sociale fondato da Aldo Capitini nel 1944 offre uno spazio aperto per la riflessione sulle proposte capitiniane del liberalsocialismo, del controllo dal basso e della nonviolenza attiva;

[www.romacivica.net/cipax](http://www.romacivica.net/cipax): il Cipax (Centro interconfessionale per la pace) di Roma è un’associazione culturale fondata a Roma nel 1982 per promuovere l’impegno delle forze religiose nei diversi campi del movimento per la pace;

[www.studiperlapace.it](http://www.studiperlapace.it): è il sito del Centro studi di diritto internazionale dei diritti umani e dei conflitti armati, un centro di ricerca e di studi che si propone di analizzare e diffondere conoscenze documentate del diritto internazionale dei conflitti e dei diritti umani. È nato nel 1999 su iniziativa di un gruppo di studenti della facoltà di Giurisprudenza dell’università di Ferrara;

[www.unimondo.org/corsi](http://www.unimondo.org/corsi): “Pace in corso”, ovvero un archivio aggiornato dei corsi, master e altre opportunità formative su cooperazione, diritti umani, pace e ambiente in Italia e all'estero. A cura di Unimondo;

[www.comportamentidice.it](http://www.comportamentidice.it): è un'agenda e un sito che raccolgono risorse e contenuti utili per uno sguardo trasversale sull'informazione sociale e sul movimento per la pace;

[www.informationguerrilla.org](http://www.informationguerrilla.org): sito di informazione alternativa e indipendente, aggiornato quotidianamente con contenuti selezionati da internet o prodotti autonomamente;

[italy.indymedia.org](http://italy.indymedia.org): indymedia è un network di informazione indipendente e radicale nato nel 1999 a Seattle e ora presente in molti Paesi del mondo; il sito italiano offre una rassegna aggiornata di contributi sui temi del momento e numerosi forum di discussione;

[www.megachip.info](http://www.megachip.info): Megachip è nata il 25 aprile 2002, su iniziativa di Giulietto Chiesa per creare una mobilitazione permanente sul tema della comunicazione. Non solo quindi per fare informazione, ma anche per sottoporre a vaglio critico costante il flusso comunicativo esistente. Sul sito news, iniziative e gruppi di lavoro;

[www.nowartv.it](http://www.nowartv.it): No War TV è nata nel 2003 per raccontare la guerra in Iraq mettendo il microfono in mano alle vittime dei bombardamenti e alle vittime della disinformazione, in Europa come negli USA. Sul sito è disponibile un archivio di filmati, interviste e interventi da recenti avvenimenti pacifisti;

[www.peacelink.it](http://www.peacelink.it): è una rete telematica nata nel 1992. È un'associazione di volontari dell'informazione che pubblica sul proprio sito articoli e dossier su pace, nonviolenza, disarmo, ecologia, diritti umani. Numerose le associazioni ospiti e le aree tematiche aggiornate frequentemente;

[www.unimondo.org](http://www.unimondo.org): Unimondo, nodo italiano del network internazionale OneWorld, è un progetto culturale per una comunicazione globale e duratura sui temi dello sviluppo umano sostenibile, dei diritti umani e dell'ambiente. Nata nel dicembre 1998, offre servizi alle associazioni e pubblica i contenuti forniti dai più di 300 partner sulle tematiche dei diritti umani, della democrazia, della pace, dell'ambiente, dello sviluppo sostenibile e dell'economia solidale;

[www.warnews.it](http://www.warnews.it): notizie dai conflitti del mondo, con una mappa interattiva per accedere velocemente alle informazioni sulle guerre dimenticate;

[www.zmag.org/italy](http://www.zmag.org/italy): le pagine di ZNet-it offrono la traduzione di una selezione del materiale presente sul sito della rivista americana Z Magazine, Znet. Contributi di Chomsky, Fisk, Monbiot, Pilger, Said, Galeano e molti altri.

[www.archiviodisarmo.it](http://www.archiviodisarmo.it): è un centro di ricerca fondato nel 1982 che studia i problemi del disarmo, della pace e della sicurezza, a livello nazionale e internazionale;

[www.banchearmate.it](http://www.banchearmate.it): il sito della campagna di pressione alle banche armate, con dati e informazioni aggiornate sulle esportazioni di armi dall'Italia;

[www.campagnamine.org](http://www.campagnamine.org): la campagna contro le mine che ha ottenuto tanti successi dal 1993 e ospita sul suo sito informazioni e rapporti sulle mine e sulla loro diffusione;

[www.disarmonline.it](http://www.disarmonline.it): il sito, a cura dell'Archivio disarmo, raccoglie documentazione aggiornata sul controllo degli armamenti e sul commercio di armi;

[www.amnesty.it](http://www.amnesty.it): sul sito del movimento internazionale per la difesa dei diritti umani informazioni sulle campagne in corso, notizie, rapporti e pubblicazioni;

[www.assopace.org](http://www.assopace.org): il sito dell'associazione per la pace, nata nel 1988 e presente in tutta Italia con decine di gruppi, particolarmente impegnata nella risoluzione del conflitto israelo-palestinese, nel disarmo e nel dialogo tra i popoli;

[www.bandieredipace.org](http://www.bandieredipace.org): il sito della campagna "Pace da tutti i balconi!" che ha invaso l'Italia con le bandiere arcobaleno simbolo della pace;

[www.emergency.it](http://www.emergency.it): Emergency fornisce assistenza e riabilitazione alle vittime civili delle guerre. Sul sito, oltre alle informazioni per sostenere l'associazione e le sue iniziative, una raccolta di testimonianze, storie e foto dagli ospedali di Emergency.

[www.greenpeace.it](http://www.greenpeace.it): GreenPeace è nata 45 anni fa, quando a bordo di un peschereccio tre uomini tentarono di fermare con la loro presenza un test nucleare statunitense nel Pacifico. Un'azione che è poi diventato un simbolo delle campagne svolte da GreenPeace, sul cui sito italiano si trovano informazioni dettagliate sulle iniziative attualmente in corso;

[www.gruppoabele.org](http://www.gruppoabele.org): fondato da Don Luigi Ciotti nel 1965, promuove attività di accoglienza, prevenzione e cooperazione internazionale. Sul sito sono disponibili informazioni aggiornate sui progetti in corso;

[www.manitese.it](http://www.manitese.it): Mani Tese è una ong che dal 1964 opera a livello nazionale e internazionale, realizzando progetti di solidarietà nel Sud del Mondo e svolgendo una costante opera di informazione, di educazione allo sviluppo e di pressione politica. Sul sito informazioni sui progetti attuali;

[www.nonviolenti.org](http://www.nonviolenti.org): è il sito del Movimento Nonviolento, fondato nel 1961 da Aldo Capitini, e del suo mensile "Azione Nonviolenta". Oltre agli articoli della rivista e alle news, sono disponibili approfondimenti sulla storia della nonviolenza e sui suoi testimoni;

[www.operazionecolomba.org](http://www.operazionecolomba.org): l'operazione "Colomba" è nata nel 1992 con la guerra jugoslava, dal desiderio di provare a vivere la nonviolenza in zona di guerra e di condividere la vita di chi è costretto a subire la violenza dei conflitti. Sul sito informazioni sui progetti in corso e notizie dai luoghi di conflitto;

[www.retelilliput.net](http://www.retelilliput.net): il nuovo sito della Rete Lilliput (rimane disponibile anche il vecchio sito [www.retelilliput.org](http://www.retelilliput.org)) presenta le iniziative della rete, i documenti e le campagne in corso, oltre ad offrire uno strumento di condivisione per le attività dei vari gruppi di lavoro tematici;

[www.tavoladellapace.it](http://www.tavoladellapace.it): alla Tavola della pace, fondata nel 1996, aderiscono associazioni, organismi laici e religiosi ed enti locali di tutte le regioni italiane; organizza ogni due anni la marcia Perugia-Assisi e l'Onu dei popoli. Il sito elenca le attività in corso e i relativi appuntamenti e documenti;

[www.unponteper.it](http://www.unponteper.it): associazione di volontariato per la solidarietà internazionale, nata nel 1991 come campagna di raccolta fondi per le vittime civili della guerra del Golfo, ha in seguito allargato la propria attività nel Medio oriente (Libano e Kurdistan) e nei Balcani. Promuove l'invio di aiuti, l'affidamento a distanza, gemellaggi, cooperazione allo sviluppo e campagne in favore delle popolazioni colpite dalle guerre. Sul sito schede informative e resoconti dai Paesi dove si svolgono le attività.

[www.carta.org](http://www.carta.org): è principalmente un settimanale, con inchieste e approfondimenti, ma è anche una radio e un sito che pubblica quotidianamente notizie dal movimento oltre agli articoli del giornale cartaceo;

[www.misna.org](http://www.misna.org): Misna (Missionary service news agency) è un'agenzia giornalistica specializzata nel diffondere notizie e servizi di approfondimento sul Sud del mondo. Le fonti privilegiate sono esponenti della società civile e missionari. Fondata nel dicembre 1997, diffonde quotidianamente una trentina di notizie e una quarantina di servizi speciali al mese;

[www.peacereporter.org](http://www.peacereporter.org): nato da un'idea dell'agenzia giornalistica Misna e dell'associazione umanitaria Emergency, "Peacereporter" è un giornale online, ma anche un'agenzia di servizi editoriali, con lo scopo di distribuire notizie, commenti, approfondimenti e reportage sulla pace, sulle guerre e sulla tutela dei diritti umani;

[www.veripa.org](http://www.veripa.org): sito della Fondazione Venezia per la ricerca sulla pace. è un centro di ricerca dedicato ad approfondire gli elementi che, a partire dal contesto socio-politico, favoriscono processi di pace, e la difesa e promozione dei diritti individuali e dei popoli attraverso il diritto. La Fondazione annovera tra i suoi soci fondatori la Regione Veneto, la Provincia di Venezia, il Comune di Venezia, la Chiesa Luterana d'Italia, la Fondazione Cini, l'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, il Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro", l'Università Ca' Foscari di Venezia, e, tra i soci ordinari, l'Università di Padova e la Fondazione Querini Stampalia. Pubblica anche l'"Annuario della pace";

<http://www.meltingpot.org>: Sito per la promozione dei diritti di cittadinanza;

<http://eur-lex.europa.eu/homepage.html>: Portale per l'accesso al diritto dell'Unione Europea;