

La pace si distingue dalla tregua e dall'armistizio in quanto implica la cessazione definitiva di ogni ostilità, ossia degli atti di violenza, e non soltanto la loro interruzione. Se pertanto la pace deve contrassegnare una realtà distinta ed autonoma, non può non essere perpetua: parlar di pace perpetua « sarebbe già un pleonasma sospetto » [Kant 1796, trad. it. p. 284]. Sembra infatti che, qualora la pace si limitasse a comparire sullo sfondo della guerra, quale prodotto delle guerre precedenti, mantenuta dal timore del conflitto e dall'equilibrio delle forze, e in vista delle guerre future alle quali occorre prepararsi, essa non sarebbe altro che una momentanea interruzione dei rapporti armati fra i popoli, ad essi subordinata. Ne sarebbe conferma la storia più recente, che dopo il 1945 ha chiamato « guerra fredda », e poi « distensione », l'assenza di guerra fra le due grandi potenze della terra. È noto inoltre quanti conflitti locali siano divampati in tale periodo. Se è limitata nello spazio e nel tempo, la pace non è pace, almeno a rigor di termini.

Che il linguaggio corrente, pur tuttavia, faccia uso di questa parola per designare semplici cessazioni parziali delle ostilità, non basterebbe di per sé a porre un problema: il fatto potrebbe significare che ognuno spontaneamente adotta il punto di vista dei politici realisti e dei teorici della potenza, i quali, constatando l'irrealtà storica della pace universale, ne hanno riservato il nome al suo solo surrogato possibile. Più curioso è osservare che colui il quale più profondamente ha meditato la pace, colui per il quale il carattere irrealizzabile d'un'idea non potrebbe mai rappresentare più che un assai miserando e indegno pretesto per toglierle valore, Kant, abbia fatto, proprio del pleonasma da lui stesso denunziato, il titolo di una sua opera: *Per la pace perpetua*. Ma usare il pleonasma val quanto riconoscere implicitamente che esso non è tale, e che le paci parziali e limitate sono paci vere, dalle quali va distinta la pace perpetua. L'esempio di Kant mostra che il vero problema della pace non è che essa non sia attuabile (ciò che potrebbe sempre spiegarsi invocando la malvagità o la limitatezza della natura umana): chi voglia evitare simili banalità, deve chiedersi perché la pace assuma la propria specificità soltanto se è perpetua e universale, fermo restando che le paci limitate sono e restano vere paci. Quale dunque è la natura della pace, perché questa non possa essere se non universale, ma possa esistere anche limitata?

1. *La pace e l'ordine della natura.*

La pace è quel rapporto esente da violenza che più esseri umani o collettività hanno fra loro. Essa appare come la conciliazione di due elementi: la diversità degli enti a cui si riferisce e l'assenza di violenza. Il primo mezzo per unificare questi due aspetti è l'ordine, mediante il quale ogni elemento si vede assegnare

un posto. Se ognuno ha il suo posto, distinto da quello degli altri, nessuno cercherà di usar violenza ad altri, a condizione, tuttavia, ch'egli accetti quel posto e vi rimanga. « La pace di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine » [Agostino, *De civitate Dei*, 19, 13]. Ma perché quest'ordine sussista e ogni elemento resti al suo posto, bisogna che tale posto gli convenga, vale a dire che sia adeguato alla sua vera natura. Sant'Agostino definisce l'ordine la disposizione delle cose uguali e disuguali, ciascuna assegnata al suo posto. Si avverte qui l'eco del pensiero platonico della *Repubblica*, secondo cui la giustizia, il cui risultato sarà del resto la pace interiore, consiste in questo, che tutti gli elementi della città svolgano la funzione loro propria, confacente alla loro natura: ognuno sarà artigiano, guardiano o filosofo, secondo che la sua natura sia la concupiscenza, il coraggio o il pensiero. Si vede quindi perché, nella problematica platonica in particolare, la pace sia sempre legata alla giustizia. La definizione classica della giustizia come la virtù di dare a ciascuno il suo (*unicuique suum tribuere*) va così chiarita: « il suo » non è la proprietà di ognuno intesa nel senso del moderno diritto individualistico (la facoltà di usare e abusare delle cose), ma designa ciò che spetta a ciascuno, la funzione che si accorda con la natura di lui, la quota di ricchezza sociale adeguata a tale natura.

La natura, qui, è essenziale; se la pace sussiste nella repubblica platonica, se la pace non è una sospensione delle lotte, è perché ognuno, vedendosi assegnato ciò che gli è conforme, non avrà né desiderio né motivo di cercar di sconvolgere l'ordine dato. L'ordine produce la pace nella città solo se ricalca l'ordine della natura. Poiché uomini e cose sono per natura diversi, cioè disuguali, disuguali saranno altresì i ruoli e gli statuti sociali, e l'ordine sarà una gerarchia. (Non è questo il luogo per discutere questa assimilazione della differenza alla disuguaglianza degli individui: si osservi solo che essa non può assolutamente essere accantonata con una semplice obiezione. A sottolineare la forza e la profondità di quest'idea, si ricordi che lo stesso Marx, nel momento decisivo della sua riflessione sulla giustizia, la adotta senza esitare: il diritto borghese è astratto perché tratta come uguali gli individui, che nella realtà non sono tali, che « non sarebbero individui diversi, se non fossero disuguali » [1875, trad. it. p. 961]). Solo una gerarchia può assicurare la sintesi della disuguaglianza degli individui e dell'unità della città, cioè la pace; ma alla decisiva condizione che essa sia adeguata alla natura. La disputa tra Platone e i sofisti suscita, benché in maniera implicita, la questione della pace: i sofisti, in ciò rifacendosi alla tradizione eraclea, pensano la preminenza del conflitto e della violenza all'interno della città, e affermano altresì che la giustizia non è naturale ma convenzionale (*νόμος* e non *φύσει*); il nesso fra queste due tesi è evidente: se l'ordine non è fondato sulla natura, ossia su una realtà indipendente dalla volontà degli uomini, qualsiasi ordine sarà sempre contestabile e contingente, e gli individui entreranno in conflitto nell'intento di introdurre il loro ordine, quello che essi ritengono giustificato. La pace e l'armonia della città platonica si fonderanno invece su questo, che ognuno, occupando il posto confacente alla sua vera natura, contro la quale egli nulla può, accetterà la gerarchia istituita.

L'ordine istituito deve riprodurre quello naturale; ma la natura degli uomini

e delle cose non è data immediatamente e con evidenza, né può evincersi dalla tradizione e dal retaggio lasciato dagli antenati; questa natura non è l'ordine della città così com'è, come gli eroi o gli dèi la fondarono e i nostri padri la trasmisero a noi. Nella *Repubblica* il problema è appunto quello d'istituire una città nuova, di dar origine a un ordine nuovo. Ma allora, come potrà il nuovo non essere contingente, non essere un mero prodotto dei capricci degli uomini? Si risponde: perché la natura delle cose può essere conosciuta da alcuni uomini, i filosofi. L'ordine che costoro fonderanno sarà quindi umano, prodotto della volontà dei mortali e non eredità intangibile della tradizione, ma anche, al tempo stesso, necessario, incontestabile e non arbitrario. La pace sociale proviene dal carattere necessario della scienza filosofica. È chiaro allora che il filosofo non occupa solamente il grado più elevato nella città istituita, ma è anche colui che la istituisce. Il filosofo non fa semplicemente parte della gerarchia, ma è anche fuori di essa, in quanto ne è il creatore; indubbiamente tale creazione si fonda sulla natura e il filosofo istituyente non obbedisce soltanto a se stesso, giacché si limita a creare conformemente a ciò che conosce: ma è purtuttavia, in qualche modo, al di fuori di questa città, seppure Platone non lo dica in nessun luogo della *Repubblica*. Questa parziale superiorità riflette e duplica quella della natura, su cui si fonda l'ordine pacifico.

È noto che negli altri due dialoghi da Platone dedicati alla questione della politica (*Politico* e *Leggi*) l'idea del filosofo-re è abbandonata, almeno come caratteristica fondamentale della buona città. Generalmente si vede in questo abbandono un ritorno di Platone al realismo (il che del resto è confermato dal testo stesso [*Leggi*, 969b]) dopo le «fantasticherie» della *Repubblica*. Egli, constatato che è difficilissimo, per non dire impossibile, mettere i filosofi alla testa dello Stato, avrebbe ripiegato su soluzioni più accessibili. Ora, in che cosa consista propriamente tale difficoltà non viene preso in esame. Sembra, nelle *Leggi* almeno, che il filosofo sia ancora necessario all'istituzione della città; più precisamente, occorrerebbe che al tiranno fosse avvicinato un filosofo che gli indicasse che cosa egli debba fare (Platone, veramente, parla qui di un legislatore, ma la funzione che gli affida, *affianco al tiranno*, bene attesta che si tratta del filosofo). L'istituzione delle leggi, dunque, è legata sempre alla filosofia, e l'ordine, se anche non è in tutto identico a quello della *Repubblica*, deve pur sempre fondarsi sopra una conoscenza della natura; in tal caso, però, il momento dell'istituzione è esplicitamente proiettato fuori della città e del suo funzionamento: i governanti della città descritta nelle *Leggi* saranno semplicemente «i guardiani delle leggi». Questa istituzione è notevolissima. Platone osserva esplicitamente, trattando di questi guardiani, che nulla essi debbono mutare per volontà propria, e nel caso in cui una qualsivoglia necessità non preveduta imponesse di mutare le leggi, allora si dovranno ascoltare i consigli di tutti i magistrati, consultare tutti gli oracoli degli dèi e la questione andrà portata dinanzi all'assemblea del popolo. L'abbondanza delle precauzioni indica che si tratta di un nodo vitale. Si fa strada nelle *Leggi* (e ciò potrebbe valere altresì per il *Politico*) la necessità di assicurare l'immutabilità dell'istituzione; come se la conformità alla natura non fosse più sufficiente, agli occhi dell'ultimo Platone, ad assicurare la stabilità della città.

La città delle *Leggi* non sarà più giusta di quella della *Repubblica*, poiché questa era già fondata sulla natura; sarà, a rigore, più facile da instaurarsi poiché si richiederà solo un filosofo legislatore al principio (occorre ancora osservare che, secondo Platone, l'incontro stesso di un filosofo e di un tiranno ben disposto è un fatto straordinario), ma soprattutto sarà più stabile perché la sua origine sarà stata tratta fuori della portata degli uomini comuni viventi in essa.

Questa modificazione del pensiero platonico è parallela ad un'altra: la questione della pace e della guerra occupa nelle *Leggi* un posto più eminente che nella *Repubblica*; Platone insiste a più riprese sull'idea che lo Stato giusto sarà in pace: «Per quello stato che è divenuto uno stato buono la vita sarà felice, ma avrà una vita di guerra, dal di fuori e dal di dentro, lo stato che sia cattivo stato» [*Leggi*, 829a]. C'è di più: il dialogo si apre sulla questione della guerra e della pace; il legislatore, istituendo lo Stato, dovrà infatti mirare al «meglio», e «la cosa migliore non è la guerra né la sedizione. Avere bisogno di queste cose è deprecabile. Ottima è la pace che c'è fra gli uni e gli altri, la benevola concordia è ottima» [*ibid.*, 628c]. Si può, come sembra, avvicinare queste due varianti del pensiero platonico e arrischiare l'ipotesi che l'esteriorità dell'origine e l'immutabilità delle leggi abbiano anch'esse per fine quello di salvaguardare meglio la pace. Trasferire l'atto istitutivo della legge fuori della portata degli uomini consente infatti di evitare che la manifestazione del carattere umano dell'ordine stabilito ponga appiglio ai tentativi di rimetterlo perpetuamente in questione, vale a dire al rischio della sedizione. Occorre fare tutto il possibile affinché il carattere artificiale (nel senso etimologico del termine) dell'ordine stabilito venga dissimulato. In tal modo si spiegano altre misure auspicate nelle *Leggi*: il fatto che la città debba esser situata lontano dal mare; il mare è fonte di corruzione degli stati [*ibid.*, 704-8], ma soprattutto la singolare precisione con cui vengono regolati i viaggi all'estero e l'accogliimento degli stranieri: soltanto gli uomini sopra i quarant'anni potranno viaggiare, e non sarà autorizzato nessun viaggio per motivi privati; solo i delegati, gli ambasciatori e i rappresentanti negli incontri ufficiali tra stati potranno lasciar la città e dovranno, al loro ritorno, insegnare alla gioventù «che tutte le norme relative alla costituzione degli altri stati sono inferiori alla nostra» [*ibid.*, 951a]; analogamente si dovrà vigilare che gli stranieri che entrano per motivi di commercio nello stato «non facciano qualche innovazione» [*ibid.*, 953a]. Bisogna anzitutto evitare il contatto con popoli che abbiano altre leggi ed usi; ciò infatti potrebbe introdurre elementi di novità e soprattutto farebbe avvertire la contingenza delle leggi della città; anche se l'altro popolo risulterà necessariamente inferiore, tuttavia le accentuate restrizioni volute da Platone ben mostrano che il contatto con esso viene considerato estremamente pericoloso. Se la salvaguardia delle leggi condiziona la pace, i viaggi, invece, la mettono in pericolo; il paradosso non è che apparente: la pace dello Stato esige l'isolamento e la separazione dall'alterità. L'unico normale rapporto con lo straniero dev'esser la guerra, qualora questa muova contro la città. La città delle *Leggi* non è bellicosa, ma la guerra è il suo unico rapporto essenziale con lo straniero, l'unico in cui essa intervenga nella sua totalità; il resto dev'essere rigorosamente limitato e marginale. La guerra non pregiudica la stabilità delle leggi,

poiché nel rapporto da essa instaurato con l'altro gli usi dello straniero vengono immediatamente avvertiti come cattivi: lo stato retto da quelli minaccia la vita di chi si trova ad affrontarlo.

Si vede dunque delinearsi l'idea che la pace venga assicurata da una duplice esteriorità: quella della città rispetto alla sua origine, e quella della città rispetto agli altri popoli. Non c'è pace se non per mezzo dell'esteriorità e, si potrebbe dire, dell'eteronomia, in quanto questa impedisce il conflitto sulla Legge. Sarebbe certo artificioso ridurre a una tesi siffatta il pensiero di Platone: tutti sanno, ed è questa indubbiamente la verità prima del platonismo in politica, che Platone, contro i sostenitori della politica fondata sulla tradizione, proclama la possibilità, per l'uomo, di fare le leggi, e non soltanto di riceverle. Quanto si è notato in questa sede non rappresenta che una variante di tale tesi sostanziale; ma la variante potrebbe rivelarsi non meno istruttiva della tesi stessa, rispetto alla natura della città e dei suoi rapporti con la pace. Platone conosce e difende l'autonomia delle società, ma l'evoluzione del suo pensiero gli fa scorgere l'immenso rischio di questa verità: la quale va perciò celata al fine di preservare la pace.

Questa tensione, d'altronde, è leggibile quasi direttamente nel testo delle *Leggi*: oltre i viaggi privati, che verranno proibiti, e i viaggi ufficiali, rimane infatti una terza categoria di viaggi: quelli che saranno fatti per conto della città. Taluni cittadini, adempiendo a condizioni rigorosamente definite, potranno compiere missioni di studio dei costumi e delle leggi di altri uomini, al fine di istruire la città ed eventualmente apportare nuove usanze. Neppure la città, quindi, può poggiare sulla semplice conservazione, per abitudine e per tradizione, delle leggi istituite dal Tiranno e dal Filosofo. « Infatti uno stato che non abbia esperienza degli uomini, cattivi o buoni, mai potrebbe – appunto vivendo isolato – essere civile sufficientemente e perfetto, né potrà garantire vita sicura alle proprie leggi senza afferrarle con la mente e non solo possederle con l'abitudine » [*ibid.*, 951b]. La città deve restare padrona delle sue leggi, l'abitudine non può sostituirsi al sapere. L'esteriorità non può pertanto essere assoluta, e gli altri popoli non sono semplicemente dei nemici o degli inferiori. Ma questo contatto con l'alterità deve essere rigorosamente limitato; lo studio degli altri popoli (ossia il rapporto pacifico con essi) deve restare sotto il controllo dei governanti, o piuttosto dell'istanza suprema della città, posta al di sopra perfino dei guardiani delle Leggi: il « Consiglio dei magistrati ispettori delle leggi » [*ibid.*, 951d]; esso solo verrà a conoscenza dei risultati di tali studi, poiché questi perfezioneranno il suo sapere. Infine, ed è forse l'aspetto più significativo, Platone, enumerando i requisiti necessari per chi intraprenderà tali viaggi, nota che questi dovrà esser « venuto a far parte degli uomini di chiara fama nelle cose di pace e anche in quelle di guerra » [*ibid.*, 951c], come se il rapporto negativo con l'altro popolo restasse la prima cosa, una sorta di garanzia contro il contagio dei costumi diversi. Il pensiero platonico impiega dunque, contraddittoriamente e celandola in parte, l'idea che la pace fra gli uomini richieda una duplice esteriorità, della città e della sua origine, e delle città tra loro, l'eteronomia e l'isolamento, anche se né l'una né l'altro possono essere assoluti. Ciò consente di vedere il legame che intercorre fra queste due idee apparentemente prive di reciproco rapporto.

Questa interpretazione (che non si colloca nell'ambito della storia della filosofia, ma si rifà a Platone solo con l'intento di pensare la cosa stessa, la pace) può essere confortata dalle conclusioni dell'antropologia politica delle società primitive. I loro caratteri essenziali sono noti: esse sono principalmente autarchiche e inoltre sono società d'ordine nelle quali la collettività si sforza di riprodurre l'ordine originario, quale è stato statuito dagli dèi, dagli eroi o dagli antenati; in ogni caso, da esseri che non sono uomini viventi [cfr. a questo proposito Clastres 1974, le cui conclusioni propriamente filosofiche sono state formulate col massimo rigore in Gauchet 1977]. Le società dell'ordine e della marcatura, la cultura e il pensiero delle quali instancabilmente cercano di metter le cose al loro posto, cioè al posto che ad esse spetta secondo l'ordine del mondo qual è stato voluto dagli dèi, sono sostanzialmente contrassegnate dall'eteronomia e dal rigetto fuori di sé della fonte del loro senso e della loro Legge. Il loro carattere essenzialmente autarchico non esclude gli scambi con altre comunità, ma tali scambi sono sempre limitati e secondari. È poi noto che la società primitiva è quella dove l'Altro è il barbaro, cioè il nemico o, nel migliore dei casi, l'inferiore. Parrebbe quindi che queste società offrano l'esempio concreto d'una unificazione dei due aspetti sopra isolati: l'autarchia e l'eteronomia, ma con questa conseguenza essenziale, che la semplice questione di un conflitto per la Legge o di una lotta per il potere in esse non si pone; ed è per questo che si è potuto parlare di « Società contro lo Stato ». Qui si troverà pertanto l'espressione empirica del legame fra esteriorità e pace, intesa come assenza di un conflitto centrale che divida la società.

Ma dallo studio di queste società proviene anche un'altra conclusione: tali società sono, nella loro essenza, guerriere. Le analisi di Clastres, che si basano sui lavori di Sahlins [cfr. in particolare Sahlins 1972], hanno accertato chiaramente che la guerra non vi rappresentava un fenomeno marginale e secondario, ma era ovunque presente in esse ed era in relazione con la loro natura. Ora, l'antropologia economica mostra che « il modo di produzione domestico » dominante in tali società è sorretto da un ideale di autarchia; come nota Clastres [1977, p. 151], ogni comunità aspira a produrre da sé tutto il necessario alla sussistenza dei suoi membri. Questo ideale di autarchia, anche se non è attuato sempre e ovunque, fa sì che le relazioni fra le comunità non siano fondate, quando esistono, sul bisogno: si tratta infatti di doni scambievoli, e non di operazioni commerciali. L'ideale dell'autarchia, anche congiunto col sistema della reciprocità, sembra sia un ideale di pace, non soltanto interna (e se ne è visto sopra il motivo), ma anche esterna, nei rapporti con le altre comunità. Ora, Clastres mostra vigorosamente che non è affatto così, che l'onnipresenza della guerra nelle società primitive è perfettamente compatibile col principio autarchico, e che occorre quindi intendere in altro modo i rapporti fra guerra e autarchia, se non ci si vuol condannare a ritenere accidentale un fenomeno che tutti gli antropologi constataano universale. Bisogna rinunciare alla « spiegazione scambista » della guerra, qual è, per esempio, quella di Lévi-Strauss [1947], secondo il quale gli scambi sono guerre risolte pacificamente, e le guerre sono l'esito di transazioni sfortunate. Clastres rimprovera a questa concezione di ridurre tutta la natura della so-

cietà primitiva allo scambio, e di far della guerra un semplice fenomeno secondario non essenziale. Egli, d'altra parte, è ben lontano dal proporre di cancellare la funzione dello scambio nell'analisi di queste società; afferma invece che le due realtà considerate non hanno tra loro un rapporto di continuità, che la guerra non è il rovescio dello scambio; osserva infatti [1977, p. 163] che la sfera dello scambio coincide esattamente con quella dell'alleanza e che vi è scambio perché vi è alleanza; dunque, non si scambia se non con alleati, e questi mutano spessissimo, non esistendo alleanze compiutamente stabili. Clastres parla inoltre [*ibid.*, pp. 162-63] di una proprietà essenziale della vita internazionale nella società primitiva: la guerra vi ha una posizione primaria rispetto all'alleanza; è la guerra come istituzione a determinare l'alleanza come tattica. L'alleanza viene stretta in vista della guerra contro altri; lo scambio è quindi secondario, rispetto alla guerra. La pace è sempre parziale e subordinata alla guerra.

La conclusione è chiara e netta: la guerra è il fondamento della società primitiva, la sua stessa vita, il suo scopo. La società primitiva è dunque, secondo Clastres [*ibid.*, p. 169], società per la guerra, è per sua natura guerriera. La guerra preserva l'identità della società primitiva, nel duplice senso che le assicura il confronto con l'ambiente esterno, ma anche in quanto impedisce la divisione interna tra dominanti e dominati, che sorgerebbe qualora si venisse a conoscere che è possibile una Legge diversa dalla sua. La guerra serve a mantenere ogni comunità nella sua indipendenza politica, ma questa indipendenza significa il rifiuto di qualsiasi contaminazione e, a fortiori, di qualsiasi dominio da parte di altre comunità, e al contempo una dipendenza totale dall'ordine originario, posto al di fuori della portata degli uomini.

L'eteronomia assicura l'immutabilità di un ordine che è l'unico possibile e rispetto al quale qualunque popolo diverso è un potenziale nemico; fonda, in pari tempo, una pace interna incrollabile. È chiaro allora che l'ideale dell'autarchia non ha, contro ogni apparenza, nulla di pacifico: la storia mostra così che la separazione e l'isolamento delle unità sociali, per quanto spinti nella loro dimensione economica essi siano (e le società primitive sono di certo quelle che l'hanno spinta più innanzi), non comportano fra loro la pace, ma la guerra. Questo non è solamente un fatto empirico: la società fondata sull'ideale autarchico esiste solo in quanto considera il suo ordine e la sua Legge come unici. Così, l'elemento che assicura la pace e la stabilità dell'ordine è anche quello che suscita la guerra, ed è per questo motivo che, in quest'orizzonte, non c'è se non pace limitata; giacché, per assicurarsi una pace incrollabile al suo interno, la società proietta fuori di sé la fonte della Legge, e ponendosi sotto la necessità assoluta di tale Legge condanna ogni diverso ordine ad essere nient'altro che barbarie. È stato detto che l'organizzazione politica di un popolo suppone la designazione del nemico [si vedano in proposito le analisi di Schmitt 1927], ma tale tesi è insufficiente perché non spiega per quale ragione l'esclusione sia necessaria: in realtà la designazione del nemico assicura alla società il carattere necessario e trascendente della propria Legge, procacciandole così la pace interna. Inoltre questo schema si applica, a rigore, solamente alla società primitiva: e se le società storiche hanno bisogno anch'esse di nemici, sebbene ammettano, perlomeno in parte, l'ori-

gine umana del loro ordine e quindi una certa forma di conflitto interno, è perché esse non possono riconoscere completamente la contingenza della loro Legge, e debbono occultarla nel momento stesso in cui la svelano.

Con la guerra, le società storiche mettono alla prova la loro coesione e la superiorità della loro Legge. Questa Legge, tuttavia, è conosciuta nella sua determinazione e nella sua particolarità, è definita e delimitata; i suoi cittadini sanno che una Legge diversa, anche se hanno sempre la tendenza a considerarla inferiore, è possibile. Niente di simile accade nella società primitiva: qui la Legge non è conosciuta, né definita con precisione, né dominata; non esiste un punto di vista accessibile agli uomini che possa coglierla nella sua totalità; essa è sempre data; non è la migliore, ma l'unica; non se ne conosce la necessità, la sperimenta.

L'originalità della posizione platonica risulta ancor più evidente: la società descritta nelle *Leggi* è storica. La sua pace interna è assicurata da una gerarchia: la Legge, benché fondata sulla natura, è opera umana, e perciò la relazione di dominio si pone tra gli uomini, e non tra gli uomini e gli dèi; taluni uomini hanno un'indole cosiffatta, che debbono governare sugli altri. La disuguaglianza è essenziale alla pace, assicura la stabilità dei rapporti di subordinazione, poiché, ciascuno avendo il posto che si confà alla sua indole e trovandosi compiutezza e soddisfazione, nessuno cercherà di prenderne un altro. La Legge della Città qui è nota, ossia è padroneggiata e dominata; è fondata sulla ragione: non si sperimenta passivamente la sua necessità, la si conosce. Questo sapere rivela la propria eccellenza (la legge è conforme alla natura), ma anche la propria determinazione, ossia il proprio limite: altre, diverse leggi sono possibili, ma sono inferiori.

Quindi un contatto meramente pacifico, sia nelle sue modalità sia nei suoi fini, è possibile (e non solo come alleanza in vista della guerra); esso però, affinché non introduca la guerra nella città, va controllato e limitato. L'isolamento, mantenuto con ogni genere di precauzioni, è una conciliazione tra il riconoscimento degli altri popoli e la conservazione della pace interna. Si vede allora nascere un'altra idea di pace: la coesistenza mediante la separazione, che è diversa dalla pace prima ed essenziale, quella che procaccia, all'interno, giustizia e ordine. Non si tratta tuttavia d'una pace vera (ciò che comporterebbe un duraturo rapporto non violento), ma piuttosto d'un'assenza di rapporto, oppure di un rapporto limitato.

La pace, in Platone, non compare quale oggetto esplicito della riflessione politica, non è posta come finalità primaria, ma è piuttosto conseguenza della giustizia all'interno dello Stato: non è pensata per se stessa. In questo senso è significativo che nelle *Leggi* [628a] si affermi che il legislatore deve avere, nell'istituire lo Stato, « un fine contrario alla guerra ». La pace non può divenire oggetto positivo di riflessione; del resto non c'è nulla, nel platonismo, che renda possibile l'idea d'una pace universale. Questi due aspetti non possono venir legati, quasi che nel pensiero platonico, e all'insaputa dello stesso Platone, fosse operante l'idea che l'essenza positiva della pace non possa trovarsi che nella sua universalità.

2. *La pace e l'ordine universale.*

Il problema della pace universale non può dunque porsi finché la pace vien concepita principalmente come quell'ordine che assegna ai diversi elementi, uguali e disuguali, il posto che alla loro natura compete, e finché la natura continua ad essere pensata come il luogo della radicale disuguaglianza. Una modificazione di quest'ultima concezione può tuttavia determinare mutamenti decisivi. Il cristianesimo apporta simili mutamenti. Questa religione abolisce infatti due differenze cruciali: quella tra gli uomini e Dio, e quella degli uomini tra loro. Indubbiamente essa tien ferma l'idea di una trascendenza del divino, ma, come ha osservato Hegel, la sua specificità è di essere la religione di un Dio che s'incarna, cioè dell'Uomo-Dio. È noto che il Vangelo definisce Cristo, figlio di Dio, «il figlio dell'Uomo». Ma gli uomini, in pari tempo, non sono più estranei gli uni agli altri, né disuguali. Col farsi uomo, Dio innalza l'umanità all'universale. L'Uomo-Dio nasce, certo, in un popolo particolare, ma dissolvendo la particolarità di esso. Dal momento in cui Dio s'è incarnato, tutti gli uomini diventano fratelli di Cristo, e pertanto fratelli tra loro. Ognuno, in quanto figlio di Dio e fratello di Cristo, trascende la propria comunità particolare per appartenere, già in questo mondo terreno, alla comunità universale. L'altro popolo non è né barbaro né inferiore, ma un insieme di fratelli. È vero che bisogna convertirlo, che bisogna annunziargli la Buona Novella; ma la conversione, quand'anche essa dovesse assumere empiricamente forme violente, non presuppone con l'altro popolo lo stesso rapporto della guerra, o addirittura del distacco rispetto ad esseri inferiori. L'altro uomo è, per sua natura, chiamato anch'esso alla verità.

Questa nuova comunità dei figli di Dio (un'altra conseguenza dell'Incarnazione) non è semplicemente ideale e spirituale: si concreta in un'istituzione insieme umana e divina, la Chiesa. Questo è comunque l'elemento che, per quanto concerne la pace, avrà la portata storica più risolutiva. La pace universale tra gli uomini non è solamente promessa per l'aldilà, ma deve principiarsi ad esistere *hic et nunc* grazie alla Chiesa.

È il papato che, storicamente, si trova ad essere legato al progetto di pace universale. L'impero romano estese senza dubbio ai limiti del mondo conosciuto la Pax Romana, ma questa pace rimase, perfino all'apogeo dell'impero, una pace interna, posta di fronte ad un mondo esterno avvertito come barbarie. Tutti gli storici riconoscono che il papato tentò, fin dall'alto medioevo (in particolare con Gregorio Magno), d'imporre il proprio potere facendo proprio, attraverso quella corrente di pensiero ch'è stata chiamata agostinismo politico, il progetto della pace universale. Quali che siano state le vicissitudini e le diverse forme conosciute da questo progetto, esso servì da fondamento teorico e da giustificazione per il potere del papa; come osserva Landry [1929, p. 6], fu col presentarsi quali difensori della pace che i papi vennero lentamente acquistando la loro supremazia temporale. Che in ciò vi sia stata una distorsione, o addirittura un tradimento del pensiero di sant'Agostino e della stretta ortodossia cattolica, non importa; che quest'idea di un potere umano unico e universale sia stata in seguito secolarizza-

ta e laicizzata a tutto profitto di teorie favorevoli all'imperatore (in particolare con Dante e Marsilio da Padova) non toglie nulla all'origine cristiana dell'idea.

Questa visione della pace universale non si tradusse storicamente in un tentativo d'instaurare, sotto l'autorità del successore di Pietro, una società unificata della quale lui, il papa, sarebbe stato unico sovrano, ma piuttosto nel diritto, che i papi cercarono di arrogarsi, di ammonire i re o l'imperatore, di regolare le loro dispute, e perfino di deporli. Ciò non toglie che, sul piano teorico, questo disegno potesse sostenersi sull'idea che il Sovrano Pontefice fosse l'Istanza suprema, garante dell'ordine delle società umane, quando le autorità meramente temporali si rivelavano incapaci, a parer suo, di conservarlo. Nel far ciò egli poteva d'altronde trovare un appoggio nell'aspirazione popolare alla pace, che era vivissima, come attestano i movimenti delle Paci di Dio e delle Tregue di Dio, sebbene, nella realtà, i rapporti fra le autorità ecclesiastiche e questi movimenti abbiano presentato una grande complessità. L'idea di un papa difensore della pace non contraddice del resto il concetto, ripreso da tutta la tradizione agostiniana, della pace come ordine [cfr. Arquillière 1934]. Ma in tal caso l'ordine non viene pensato più come particolare di un popolo, ma come ordine universale. L'idea di pace universale può sorgere perché la conservazione e la stabilità di un ordine non paiono più necessariamente legati alla vicendevole estraneità dei popoli; ma ciò, a sua volta, è possibile perché è un punto di vista universale intorno agli uomini, accessibile a un sol uomo. Indubbiamente quest'uomo, il papa, è insieme umano e più che umano, e la garanzia della validità del suo punto di vista si radica nell'aldilà: ciò non toglie, però, che il punto di vista dell'aldilà non sia più fuori della portata umana com'è invece, per principio, nelle società e nelle religioni primitive. Anche Platone pensava, come si è visto, che l'ordine buono fosse accessibile ad alcuni uomini, i filosofi: ma con ciò esso restava particolare, perché legato alla superiore natura del popolo inventore della filosofia; universale in linea di principio, l'ordine buono restava poi di fatto appannaggio di una civiltà, rispetto a cui le altre erano irriducibilmente inferiori giacché tale inferiorità era implicita nella loro natura di barbari. La pace non poteva dunque trovarsi che nella separazione e nell'isolamento, quasi ombra gettata dalla diversità delle nature. Se invece gli uomini sono uguali e fratelli, si deve unirli in un ordine unico, paragonabile a quello istituito dalla città-stato al suo interno: l'ordine della giustizia, dove ciascuno ha il posto che gli compete. Questo è realizzabile solo se l'umanità può accedere al punto di vista universale: la religione dell'uomo-Dio, del Dio incarnato, lo consente. Il cristianesimo fa emergere l'idea di una pace universale, non tanto perché esalta una morale della non-violenza (è noto che nel Discorso della montagna si trova l'elogio della mansuetudine nelle Beatitudini, ma poco oltre è scritto: «Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace ma la spada» [Matteo, 10, 34]), ma perché elimina la duplice estraneità fra gli uomini e l'Assoluto, e dei popoli tra loro. Che il cristianesimo faccia nascere quest'idea non implica poi che la attui.

È noto che i papi fallirono nel tentativo di affermare la loro supremazia temporale. I conflitti con l'impero, con le varie potenze europee, portarono piuttosto a una limitazione dell'influenza del papato, che finì per essere un potere fra gli

2. *La pace e l'ordine universale.*

Il problema della pace universale concepita principalmente uguale e disuguale, il problema ad essere pensabile. Il cristiano differenziale. In...

La pace... certi... queste paci... la Chiesa cattolica... universalistico» [Live...]; il potere civile, pertanto, si mostra più capace di ridurre la pace; soprattutto: «Avvenute in un momento in cui tanto lo sterminio che il trionfo dell'eresia sembrano impossibili... esse hanno carattere di compromesso, di risoluzione non definitiva...» e «legalizzano stati di fatto» [ibid.]: segnano quindi il fallimento della pace attuata attraverso l'ordine unico, ma al contempo fanno apparire un'idea nuova, anche se fragile: che la pace può anche significare coesistenza di ordini diversi. Esse, pertanto, affermano congiuntamente due principi essenziali, «il primato della politica e la possibilità di un'esistenza quotidiana fondata sul mutuo rispetto» [ibid., p. 54]. Esse contribuiscono a far nascere l'idea che, accanto alla pace di un ordine universale indubitabilmente impossibile, permanga una pace fondata sulla tolleranza e sulla divisione. Il primato della politica e il consolidamento degli stati implicano certo anche la presenza della guerra fra queste unità, e le monarchie amministrative si costituiscono come imprese di pace interna e di guerra esterna; ma sorgono delle correnti che sostengono la necessità di relazioni pacifiche tra queste unità; anzitutto l'umanesimo, il quale, anche se la sua influenza politica immediata è debole, consolida l'idea che la natura degli uomini debba spingerli a tollerarsi reciprocamente; e poi, in una forma più realistica, Enrico IV e il Sully prefigurano per la Francia il ruolo di arbitro e di garante della pace all'interno di una «cristianissima Repubblica», a capo della quale si troverebbe un consiglio rappresentativo degli stati europei. Si vede in tal modo sorgere anche l'idea di confederazione. Ma il principio più importante che in questo periodo viene svolgendosi è quello dell'equilibrio: «Più si va innanzi nel secolo [il Seicento], più viene svolgendosi l'idea dell'Occidente cristiano e più si multipli-

cia portò invece
eva creduto di
allo scisma d'Occi-
dubbio che furono la
questa visione univer-
do la religione cristiana

la distruzione della pace in
trasferimento della funzione
attuano senza dubbio solo pa-
te, ma d'altro lato più concrete
stati moderni nascono sulle ro-
ei suoi principi su di uno spazio
centuano l'aspirazione popolare al-
di Augusta nel 1555; organizzazione

ta nel 1559; legge detta della Confe-
Nantes, in Francia, nel 1598; nel 1609
lfo II) presentano, secondo gli storici,

essenziale nella problematica della pace:

potere civile in presenza di una Chiesa: del-

renza, che non ha rinunciato al suo carattere

]; il potere civile, pertanto, si mostra più capace

di ridurre la pace; soprattutto: «Avvenute in un

momento in cui tanto lo sterminio che il trionfo dell'eresia sembrano impossibili...

esse hanno carattere di compromesso, di risoluzione non definitiva...» e «legalizzano

stati di fatto» [ibid.]: segnano quindi il fallimento della pace attuata

attraverso l'ordine unico, ma al contempo fanno apparire un'idea nuova, anche se fragile:

che la pace può anche significare coesistenza di ordini diversi. Esse, pertanto,

affermano congiuntamente due principi essenziali, «il primato della politica e la possibilità

di un'esistenza quotidiana fondata sul mutuo rispetto» [ibid., p. 54]. Esse contribuiscono

a far nascere l'idea che, accanto alla pace di un ordine universale indubitabilmente impossibile,

permanga una pace fondata sulla tolleranza e sulla divisione. Il primato della politica e il consolidamento

degli stati implicano certo anche la presenza della guerra fra queste unità, e le monarchie amministrative

...orie favorevoli all'imperatore (in particolare di Pietro, una società unificata, che si tradusse storicamente in un tentativo di regolare le loro relazioni, questo disordine, questa supremazia temporaria, questa pace...)

cano, nel linguaggio diplomatico, termini quali bilancia delle forze, equilibrio, contrappeso» [ibid., p. 78]. Nella pace di Westfalia, vero e proprio epilogo europeo delle guerre di religione, si vede del resto apparire, in modo piuttosto indeciso ed embrionale, il principio dell'equilibrio delle forze, giacché ogni parte s'impegna a sostenere qualunque altra parte che venga ad esser vittima di un'aggressione [si veda in proposito Ruyssen 1954].

Il fallimento della pace fondata sull'istituzione di una gerarchia universale lascia libero il campo a vari principi nuovi, sopra i quali verrà edificandosi una diversa idea della pace: la coesistenza e la tolleranza fra entità differenti ma uguali quanto a diritti, il concorso delle volontà nei consigli e nei congressi, il principio dell'equilibrio delle forze.

3. *La pace come coesistenza e sicurezza.*

L'idea della pace come ordine comportava due conseguenze: nel caso della società primitiva, la radicale separazione tra la fonte della Legge e gli uomini; e nel pensiero platonico, la disuguaglianza di natura degli uomini, sia all'interno dello Stato sia tra il popolo civile e i barbari. Il cristianesimo, tramite il papato, cerca di riprendere quest'idea dell'ordine come fattore di pace; in tal modo porta all'estremo l'idea della pace e rende concepibile una pace universale, ma la priva al tempo stesso di qualsiasi fondamento, perché, se da un lato il punto di vista supremo è accessibile agli uomini (abolizione dell'estraneità degli uomini rispetto a Dio), e se dall'altro gli uomini sono uguali per dignità, non resta più nulla che impedisca, in linea di fatto e di principio, il conflitto tra gli uomini per sostituirsi all'universale. L'universale, venendo così ricondotto nell'orbita umana, da fonte di pace diviene lui stesso oggetto di un conflitto che nulla può arrestare dal momento che gli uomini sono uguali.

Il fondamento incrollabile di tutta la filosofia della soggettività, da Descartes a Hobbes [1651, cap. XIII], è l'originaria uguaglianza degli uomini. Tale idea non deriva soltanto dal cristianesimo: altre correnti, come lo stoicismo, hanno concorso a formarla; ma l'influenza della religione cristiana è stata, senza alcun dubbio, preponderante. Se gli uomini sono uguali per natura, la pace non potrà provenire da una gerarchia la quale li collochi tutti in posti conformi alle loro particolari nature; fra enti uguali per diritto la pace non può essere che coesistenza, esistenza esente da violenza di esseri posti gli uni accanto agli altri su di uno stesso piano. Per rappresentare questa modificazione si potrebbe parlare di un passaggio da una pace verticale a una orizzontale. Il problema centrale del concetto individualistico della politica è allora quello di trovare il modo di assicurare tale coesistenza e compatibilità delle libertà.

La prima soluzione consiste nell'assicurare la pace attraverso il concorso delle volontà: il contratto. Questo è anzitutto un mezzo atto a stabilire la pace interna di qualunque società, e tutta la scuola detta del diritto naturale intende la società come fondata su di un contratto, sebbene i vari teorici riconoscano ad esso contenuti e modalità diversi. La forza di questo modello è tale, che alcuni teorici

altri. La storia reale del conflitto intorno alla supremazia pontificia portò invece alla destituzione di quella funzione universale che il papato aveva creduto di potersi attribuire. Esso fu danneggiato ancor più gravemente dallo scisma d'Occidente e dalla dualità fra Avignone e Roma; ma non vi è dubbio che furono la Riforma e le successive guerre di religione a porre fine a questa visione universalistica; al grado estremo del fallimento si arrivò quando la religione cristiana apparve di per sé un fattore di guerra.

In pari tempo, due elementi emergono da questa distruzione della pace in quanto ordine universale: da un lato, il progressivo trasferimento della funzione pacificatrice alle diverse potenze sovrane, le quali attuano senza dubbio solo pacificazioni interne e limitate, imposte gradualmente, ma d'altro lato più concrete e reali dei vasti progetti di pace universale. Gli stati moderni nascono sulle rovine del papato, riprendendo però parecchi dei suoi principi su di uno spazio territoriale limitato. Le guerre di religione accentuano l'aspirazione popolare alla pace: le varie paci religiose (pacificazione di Augusta nel 1555; organizzazione della Chiesa anglicana per opera di Elisabetta nel 1559; legge detta della Confederazione di Varsavia nel 1573; editto di Nantes, in Francia, nel 1598; nel 1609 la Lettera di Maestà concessa da Rodolfo II) presentano, secondo gli storici, certi caratteri comuni d'importanza essenziale nella problematica della pace: queste paci « sono state concluse dal potere civile in presenza di una Chiesa: della Chiesa cattolica romana, all'occorrenza, che non ha rinunciato al suo carattere universalistico » [Livet 1972, p. 53]; il potere civile, pertanto, si mostra più capace della Chiesa universale di produrre la pace; soprattutto: « Avvenute in un momento in cui tanto lo sterminio che il trionfo dell'eresia sembrano impossibili... esse hanno carattere di compromesso, di risoluzione non definitiva... » e « legalizzano stati di fatto » [ibid.]: segnano quindi il fallimento della pace attuata attraverso l'ordine unico, ma al contempo fanno apparire un'idea nuova, anche se fragile: che la pace può anche significare coesistenza di ordini diversi. Esse, pertanto, affermano congiuntamente due principi essenziali, « il primato della politica e la possibilità di un'esistenza quotidiana fondata sul mutuo rispetto » [ibid., p. 54]. Esse contribuiscono a far nascere l'idea che, accanto alla pace di un ordine universale indubitabilmente impossibile, permanga una pace fondata sulla tolleranza e sulla divisione. Il primato della politica e il consolidamento degli stati implicano certo anche la presenza della guerra fra queste unità, e le monarchie amministrative si costituiscono come imprese di pace interna e di guerra esterna; ma sorgono delle correnti che sostengono la necessità di relazioni pacifiche tra queste unità; anzitutto l'umanesimo, il quale, anche se la sua influenza politica immediata è debole, consolida l'idea che la natura degli uomini debba spingerli a tollerarsi reciprocamente; e poi, in una forma più realistica, Enrico IV e il Sully prefigurano per la Francia il ruolo di arbitro e di garante della pace all'interno di una « cristianissima Repubblica », a capo della quale si troverebbe un consiglio rappresentativo degli stati europei. Si vede in tal modo sorgere anche l'idea di confederazione. Ma il principio più importante che in questo periodo viene svolgendosi è quello dell'equilibrio: « Più si va innanzi nel secolo [il Seicento], più viene svolgendosi l'idea dell'Occidente cristiano e più si multipli-

cano, nel linguaggio diplomatico, termini quali bilancia delle forze, equilibrio, contrappeso » [ibid., p. 78]. Nella pace di Westfalia, vero e proprio epilogo europeo delle guerre di religione, si vede del resto apparire, in modo piuttosto indeciso ed embrionale, il principio dell'equilibrio delle forze, giacché ogni parte s'impegna a sostenere qualunque altra parte che venga ad esser vittima di un'aggressione [si veda in proposito Ruyssen 1954].

Il fallimento della pace fondata sull'istituzione di una gerarchia universale lascia libero il campo a vari principî nuovi, sopra i quali verrà edificandosi una diversa idea della pace: la coesistenza e la tolleranza fra entità differenti ma uguali quanto a diritti, il concorso delle volontà nei consigli e nei congressi, il principio dell'equilibrio delle forze.

3. La pace come coesistenza e sicurezza.

L'idea della pace come ordine comportava due conseguenze: nel caso della società primitiva, la radicale separazione tra la fonte della Legge e gli uomini; e nel pensiero platonico, la disuguaglianza di natura degli uomini, sia all'interno dello Stato sia tra il popolo civile e i barbari. Il cristianesimo, tramite il papato, cerca di riprendere quest'idea dell'ordine come fattore di pace; in tal modo porta all'estremo l'idea della pace e rende concepibile una pace universale, ma la priva al tempo stesso di qualsiasi fondamento, perché, se da un lato il punto di vista supremo è accessibile agli uomini (abolizione dell'estraneità degli uomini rispetto a Dio), e se dall'altro gli uomini sono uguali per dignità, non resta più nulla che impedisca, in linea di fatto e di principio, il conflitto tra gli uomini per sostituirsi all'universale. L'universale, venendo così ricondotto nell'orbita umana, da fonte di pace diviene lui stesso oggetto di un conflitto che nulla può arrestare dal momento che gli uomini sono uguali.

Il fondamento incrollabile di tutta la filosofia della soggettività, da Descartes a Hobbes [1651, cap. XIII], è l'originaria uguaglianza degli uomini. Tale idea non deriva soltanto dal cristianesimo: altre correnti, come lo stoicismo, hanno concorso a formarla; ma l'influenza della religione cristiana è stata, senza alcun dubbio, preponderante. Se gli uomini sono uguali per natura, la pace non potrà provenire da una gerarchia la quale li collochi tutti in posti conformi alle loro particolari nature; fra enti uguali per diritto la pace non può essere che coesistenza, esistenza esente da violenza di esseri posti gli uni accanto agli altri su di uno stesso piano. Per rappresentare questa modificazione si potrebbe parlare di un passaggio da una pace verticale a una orizzontale. Il problema centrale del concetto individualistico della politica è allora quello di trovare il modo di assicurare tale coesistenza e compatibilità delle libertà.

La prima soluzione consiste nell'assicurare la pace attraverso il concorso delle volontà: il contratto. Questo è anzitutto un mezzo atto a stabilire la pace interna di qualunque società, e tutta la scuola detta del diritto naturale intende la società come fondata su di un contratto, sebbene i vari teorici riconoscano ad esso contenuti e modalità diversi. La forza di questo modello è tale, che alcuni teorici

tentano di applicarlo anche alle relazioni fra gli stati. È di qui che prende le mosse il *Projet de paix perpetuelle* (1729) dell'Abbé de Saint-Pierre: bisogna instaurare fra gli stati una pace dello stesso tipo di quella che esiste all'interno di essi. L'autore deplora che i sovrani europei non abbiano ancora convenuto di formar tra loro una società permanente per la loro conservazione e per loro garanzia reciproca, oppure di istituire un tribunale permanente al fine di far eseguire le convenzioni stipulate come pure di regolar senza guerre le loro future pretese. Egli propone quindi di porre in essere una « alleanza generale e perpetua » tra i sovrani d'Europa, la quale formerebbe un « corpo d'arbitrato », la Dieta europea; questa deciderà a maggioranza dei voti per le sentenze provvisorie, ed ai tre quarti dei voti, dopo cinque anni, per il giudizio definitivo. Poca importanza hanno, in questa sede, i particolari del progetto: il principio essenziale di esso è l'instaurazione della pace attraverso il concorso di volontà sovrane. È interessante osservare che, malgrado parecchi sviluppi e diverse difficoltà, tale principio sia, in ultima analisi, quello stesso delle organizzazioni internazionali contemporanee: Società delle Nazioni e Organizzazione delle Nazioni Unite. Questi organismi non si propongono più la creazione di alleanze perpetue; sono universali, e non europei, ma il loro fondamento implicito resta il medesimo: il cammino verso la pace passa attraverso il concorso di volontà uguali. Il sistema internazionale contemporaneo continua a poggiare sull'idea che la pace è la coesistenza di entità indipendenti e sovrane.

Ma la difficoltà di tutte le teorie contrattualistiche dei rapporti politici sta appunto in questa sovranità delle entità, da esse riconosciuta come loro principio. Il contratto è necessario perché le unità si riconoscano uguali e assolutamente autonome. In caso contrario il superiore, qualunque sia il punto di vista che definisce tale superiorità (dalla forza alla cultura), si sentirebbe autorizzato a imporre all'inferiore una subordinazione che potrebbe altrettanto bene stabilir la pace, purché la subordinazione fosse conforme alla natura. Ora, se la libertà assoluta è il fondamento del contratto, vi fa anche incombere la più grave minaccia, perché come si può esser certi che, una volta stretta la convenzione o patto, l'altro non la trasgredirà? È necessario che un'istanza esterna alle parti contraenti sia in condizione di assicurare il rispetto del contratto. Le volontà libere si limitano spontaneamente col contratto, ma qualora esse rimettessero in discussione tale limitazione (ciò che la loro infinità rende sempre possibile), non rimarrebbe che un unico modo di ricondurle alla Legge: la costrizione. Soltanto la coercizione, l'estremo opposto della libertà, può dare ad essa un confine, poiché non vi è nulla nella natura di questa libertà, che venga a limitarla dall'interno [si veda in proposito l'analisi di Hegel 1821, osservazione al § 59]. Una necessità ineludibile fa così della pace attuata con la coercizione il fondamento ultimo della pace attuata con la coesistenza.

Questa esteriorità si ritrova del resto nella fondazione della pace civile: è noto che per Hobbes [1651] la formula del contratto istitutivo è: « Io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile » (trad. it. p. 167). Così ha origine il « Dio mortale »: i

soggetti vendono i loro diritti nelle mani di un altro, il quale non prende parte attiva al contratto. Il patto tra gli individui istituisce pertanto un'entità esterna, un'esteriorità, rispetto ai cittadini. Il sovrano è così a un tempo entro lo Stato, giacché grazie a lui la moltitudine si unisce in un'unica persona morale, ma anche oltre lo Stato, perché lui non è parte contraente. Tale esteriorità è necessaria, giacché una convenzione è valida soltanto « se c'è un comune potere, posto al di sopra di entrambe [le parti], con il diritto e la forza sufficienti per costringere all'adempimento » [*ibid.*, p. 132]. In una prospettiva radicalmente diversa da quella dell'ordine naturale, la pace non può essere assicurata che da un'istanza insieme interna ed esterna alla comunità. Si vede ricomparire, sebbene con modalità diversissime, il legame della pace e dell'esteriorità.

Più precisamente, l'esteriorità è necessaria per istituire la sovranità. Il sovrano raccoglie la società in una unità da lui incarnata. Non le dà solamente le sue leggi, ma la istituisce come società. Dal momento in cui la società viene concepita come aggregato contrattuale di volontà, l'unità di queste volontà deve necessariamente essere ad esse esterna. Kant formula con la massima chiarezza questa conclusione: « Soltanto grazie alla sottomissione di tutti alla sua [del legislatore] volontà universalmente legislatrice è possibile uno stato giuridico » [Kant 1797, trad. it. p. 507]. Il popolo non esiste in quanto tale se non per la sua sottomissione a un sovrano (chiunque sia poi il detentore di tale sovranità: individuo o assemblea). Come per confermare ulteriormente la necessità di questa esteriorità, Kant osserva che la legge « è rappresentata come se dovesse derivare non da uomini, ma sibbene da qualche legislatore altissimo e incensurabile » [*ibid.*, p. 506]. La limitazione necessaria alla loro coesistenza non può che essere esterna a soggetti per natura sovrani e infiniti.

Ora, esiste una situazione privilegiata in cui il sovrano può apparire al contempo come esterno alla comunità e come membro di essa: la guerra. Nello scontro con una potenza estranea che minaccia, la comunità sente il bisogno, e accetta, di porsi sotto uno o alcuni dei suoi membri. Agli occhi del nemico il sovrano è la società; e vedendolo così identificato con lei, essa si sente confermata nella sua identificazione con lui. L'esperienza è banale: contro il nemico, la società si riconosce nel proprio capo. Ma al tempo stesso il sovrano, in quanto unifica la società, è colui che conosce ciò di cui essa ha bisogno: possiede una veduta universale su di essa, è il suo protettore e il suo rifugio; è esterno ad essa.

La storia mostra d'altronde che gli stati moderni si sono costituiti grazie alla guerra (razionalizzazione dell'amministrazione e del fisco: questa è anche la tesi, fra gli altri, di Jouvenel [cfr. in particolare Jouvenel 1972]). Taluni storici hanno potuto parlare, a proposito del Cinquecento e del Seicento europei, di « pace indesiderabile ». « Nel volgersi contro il comune nemico la società accetta un'organizzazione autoritaria e le costrizioni che questa implica » [Livet 1972, p. 76]. La sovranità che ad un tempo rappresenta e trascende l'unità sociale s'instaura attraverso la prova della guerra, dal di fuori; i due tipi di esteriorità, quindi, si corrispondono un'altra volta, anche se non si tratta più di un'esteriorità assoluta. Come può allora la concezione contrattualistica della sovranità applicarsi alle relazioni internazionali?

La debolezza generalmente ammessa delle organizzazioni internazionali che si fondano sul principio della pace conseguita mediante il concorso di volontà uguali (la Società delle Nazioni o l'Onu) dipende, secondo il giudizio comune, dalla mancanza di un'istanza coercitiva capace d'imporre con la forza il rispetto della volontà maggioritaria. Hegel [1821], come riferisce Gans in un commento al § 330, dà al problema la formulazione più rigorosa: «Ora, un rapporto fra Stati deve, bensì, essere anche giuridico in sé, ma ciò che è in sé, deve avere anche un potere nella mondanità. Poiché non esiste alcun potere, il quale decida, di fronte allo Stato, ciò che in sé è diritto, e realizzi questa decisione» (trad. it. p. 394). Come aggiunge Hegel, si deve, sotto questo rapporto, restare al dover essere. Gli stati fanno accordi tra loro, ma restano superiori a tali accordi. È questo il punto di partenza di tutta l'analisi hegeliana delle relazioni internazionali, la quale, dal momento che non c'è nulla al di sopra degli stati, giustificherà quindi la guerra come mezzo rivolto a far valere i diritti degli uni in rapporto a quelli degli altri. Rimane tuttavia da spiegare perché gli stati rimangano giudici, in ultima istanza, della loro causa, secondo la formula di Aron [1962], che vede in ciò il dato maggiore e incontrovertibile della vita internazionale. La sola risposta data dal pensiero hegeliano è che lo Stato è razionale in sé e per sé perché unifica il sentimento naturale della comunità di un popolo (i costumi) e la volontà razionale. La precedente analisi consente tuttavia di formulare una risposta ben diversa: una potenza sovrana che assicuri il rispetto delle convenzioni non assumerebbe senso né consistenza se non a condizione di poter essere rappresentata come esterna all'umanità. Il Leviatano assicura la pace perché è al contempo entro e fuori la società; ma la possibilità stessa di un simile *fuori* perde ogni senso, qualora si consideri l'umanità nel suo insieme. Non esiste alcuna alterità che, come fa per i singoli stati la guerra tra popoli, giustifichi e renda possibile l'esteriorità immanente di un sovrano per l'intera umanità. L'umanità non ha un *di fuori*, e quindi è priva di sovrano. Schmitt [1927], pur insistendo a ragione sull'idea che l'umanità come tale non ha nemico possibile, non pone però in relazione quest'idea con quella della necessaria esteriorità del sovrano, cosicché non va oltre la tesi inspiegata che la politica presupponga la designazione di un nemico.

La pace contrattuale tra le nazioni non potrebbe concludersi e trovare la sua garanzia suprema, se non vi fosse un'istanza sovrana, interna e insieme esterna all'umanità, che potesse assicurare il rispetto dei contratti. Ecco allora che questo progetto si ricongiunge a quello di un impero universale, o almeno di una sovranità universale, anche se questa sovranità non è poi quella di una delle potenze ma quella di un istituto creato in comune da esse. Il fallimento inevitabile di un progetto del genere spinge a ricercare per la pace un fondamento più sicuro che non sia il concorso delle volontà.

Si è creduto di poterlo trovare nell'interesse economico e nel commercio: «L'effetto naturale del commercio è di portare alla pace» [Montesquieu 1748, XX, cap. II; trad. it. I, p. 528]. L'idea che il commercio sia condizione della pace compare già in Grozio, e viene poi svolta da parecchi teorici, in particolare da Constant de Rebecque, che ne fa la tesi centrale della sua opera *De l'esprit*

de conquête et de l'usurpation. A suo parere l'epoca delle guerre si è chiusa, e la «tendenza uniforme» dell'umanità muove verso la pace. «Siamo ormai giunti all'età del commercio, età che necessariamente si sovrapporrà a quella della guerra... È un tentativo di ottenere per mutuo accordo ciò che non si spera più di conquistare con la violenza... Il comune scopo delle nazioni moderne è la tranquillità, e con la tranquillità il benessere, e come fonte del benessere l'industria» [1814, trad. it. p. 28]. Che il commercio sia una relazione pacifica non è cosa da mettere in discussione, ma neppure è sufficiente a considerarlo garanzia di pace; può acquistare una tale funzione soltanto in una visione che affermi il primato naturale della ricerca del profitto. Le società primitive praticano anch'esse lo scambio, ma questo, come si è visto, resta subordinato al sistema delle alleanze, e quindi in definitiva alla guerra. In quanto subordinato alle finalità della società in generale, il commercio non può costituire una garanzia di pace: esso non è che uno dei mezzi, pacifico, che la società impiega per raggiungere dei fini che in sé possono non essere pacifici, oppure essere conseguibili anche con mezzi non pacifici. Rousseau in questo senso osserva che il desiderio di arricchire spinge alla pace, ma che l'arricchimento può essere un semplice mezzo per arrivare alla potenza e al dominio, i quali portano in definitiva alla guerra. Soltanto quello che Aristotele chiama scambio crematistico, diretto all'accumulazione indefinita di ricchezza in forma monetaria (i beni in sé non possono mai venir tesaurizzati all'infinito), e che viene da lui contrapposto all'economia domestica, nella quale la ricerca dei beni è subordinata alle finalità e ai bisogni dell'unità [cfr. *Politica*, 1256a - 1258a, 19], solo questo scambio crematistico può, in quanto scopo ricercato per sé e non in vista d'un'altra cosa, diventare una garanzia di pace. Analogamente, se gli atti economici sono dettati da motivazioni non economiche (per esempio, il desiderio di prestigio determina molti atti di scambio nelle società primitive), il commercio non può servire come fondamento per la pace.

Ma questa condizione non basta ancora, perché una società potrebbe fare dell'accumulazione della ricchezza il suo fine ultimo, e giudicare di poter impiegare, pur di raggiungerlo, qualunque mezzo. Così il mercantilismo economico considera che, per accumulare ricchezza in un paese, occorre esportare il più possibile ed impedire al massimo le importazioni, che provocherebbero uscita di oro. È chiaro che se più società, aventi fra loro relazioni commerciali, fanno lo stesso calcolo, esse entreranno necessariamente in conflitto a causa del commercio. Quindi occorre anche che la sfera dello scambio vada esente da qualsivoglia regola politica e sia posta come autonoma, affinché, essendo la pace la sua necessaria condizione di possibilità, il potere politico si veda in qualche modo costretto alla pace per salvaguardare gli scambi. La tesi secondo cui la pace viene garantita dal commercio è perciò solidale col principio fondamentale del liberalismo: l'economia è un'istanza che di per sé pone in essere un'armonia e un equilibrio: è autoregolata. Storicamente, del resto, è stato osservato che «la pace dei cent'anni» dell'Ottocento era stata assicurata appunto, tra le grandi potenze, mediante il sistema del mercato internazionale e, in particolare, grazie al ruolo svolto dall'alta finanza [cfr. in proposito Polanyi 1944].

Non c'è nulla nella natura peculiare del commercio che dia una garanzia realistica e automatica della pace; solo la posizione dell'economia come sfera autoregolata e separata può conferire agli scambi una tale funzione (è questa la tesi magistralmente illustrata e difesa da Polanyi). Ma allora si vede risorgere l'idea dell'esteriorità. La pace è assicurata perché un'istanza, non più divina né umana, ma semplicemente naturale e materiale, impone dall'esterno alle società umane, ma semplicemente naturale e materiale, non possono sottrarsi. La pace per mezzo del commercio è, essa pure, una pace dell'eteronomia. Hegel [1802-1803] mostrò di averne l'intuizione quando affermò che la guerra fra stati deve impedire che il sistema degli scambi si costituisca per sé stesso e divenga una potenza indipendente; pensiero nel quale la tradizione non ha voluto vedere più che un'apologia della guerra. La pace perpetua, a parer suo, collocherebbe i popoli nella fissità e nella sclerosi del sistema dei bisogni; come il moto dei venti preserva i laghi dalla putrefazione, soltanto la guerra preserva, coll'infrangere quella fissità e quella sicurezza di cui l'economia ha bisogno, la salute etica dei popoli, cioè il sentimento che lo Stato è uno, che esso è il fine autentico della vita sociale [cfr. Hegel 1821, § 324]. Indubbiamente la visione hegeliana è interamente rivolta a sostenere la supremazia dello Stato, ma contiene nondimeno implicitamente l'idea che la pace del commercio sia una pace dipendente dalle cose.

Da tempo è stato mostrato che il mercato inteso come sistema indipendente e autoregolato era tutt'altro che naturale e che solo il capitalismo cercava di istituirlo, ma altresì che esso non si realizzava mai, che il semplice gioco delle sue stesse leggi lo distruggeva (Polanyi [1944] mostra perfettamente che sono gli stati a creare progressivamente i mercati nazionali, e non viceversa). Nel caso particolare dei rapporti tra il commercio e la pace, è noto che gli stati europei tentarono di costruire un simile automatismo del mercato internazionale, nell'Ottocento e al principio del Novecento, mediante il sistema del monometallismo aureo. Una delle tesi centrali dello studio di Polanyi è che questo stesso sistema spinse i vari stati a pratiche restrittive in campo commerciale. Ciò è soprattutto vero per gli anni '20, quando l'intento unanime dei governi delle grandi potenze fu quello di tornare al sistema degli scambi antecedente al 1914, ossia al monometallismo aureo. «Gli sforzi frenetici per proteggere il valore esterno della moneta [e mantenere quindi la sua parità aurea] come mezzo di commercio estero condussero i popoli, contro la loro stessa volontà, ad un'economia autarchica» [Polanyi 1944, trad. it. p. 35]. Il protezionismo nasce dalla volontà di conservare ad ogni costo la parità aurea delle monete per ritrovare la stabilità e l'automatismo degli scambi internazionali. Il mercato autoregolato si rivela un ente fittizio il cui principio si distrugge da sé, e che può pertanto essere conservato solamente con l'intervento costante della politica e dello Stato (ciò che, sebbene in un'altra prospettiva, Hegel aveva perfettamente analizzato). Questo non significa d'altra parte che i meccanismi del mercato siano una semplice fantasmagoria: sono anzi creazioni reali ed efficaci, ma sempre parziali, lacunose, che non realizzano mai di per sé quella limpida trasparenza della perfetta regolazione.

Il ricorso a questo ente fittizio può tuttavia spiegarsi quando lo si riferisca

all'idea che, in un mondo senza trascendenza, nel quale i soggetti sono uguali e le volontà infinite, soltanto un'istanza esterna potrebbe dare una garanzia alla pace. Il mercato sarebbe in tal caso un'altra figura di quell'esteriorità immamente nella quale si è individuato il fondamento della pace. Fuoco immaginario dagli effetti reali, esso trasferisce nelle cose, al di fuori della portata degli uomini, il fondamento ultimo della loro società.

Il fallimento patente di questo principio sul piano internazionale (che non impedisce affatto che esso seguiti a svolgere una funzione decisiva per ciascuna società liberale per sé presa) può spiegare il ricorso a un'altra finzione, la cui natura e portata sono del resto d'importanza assai minore: quella della «pace per mezzo del terrore». La scoperta e l'uso delle armi nucleari ha determinato infatti una nuova visione della pace garantita. Il principio di questa teoria è, nella sua forma più semplicistica, che il possesso di armi nucleari assicura *di per sé* la pace fra i detentori di esse, poiché nessuno di loro può voler rischiare l'orrore di una conflazione nucleare, neppure in cambio della distruzione o della conquista del paese nemico. Ciò presuppone che ogni protagonista rimanga in condizione, anche dopo un primo assalto, di attuare rappresaglie intollerabili contro il suo aggressore (ciò che la strategia nucleare chiama capacità di risposta, di cui i sottomarini lanciamissili sono lo strumento privilegiato, poiché sfuggirebbero al primo assalto e poiché la loro posizione è per l'aggressore imprevedibile). A rigore, questa condizione può essere realizzata, ma il principio suppone anche che questo assalto nucleare di rappresaglia sia per definizione una punizione intollerabile. La prospettiva della sicura morte comune forzerebbe gli avversari a chiedere la pace; ma questa proposizione si fonda su un postulato di fatto inaccettabile: che, cioè, le rappresaglie significhino la catastrofe assoluta, la morte. Raymond Aron [1962, cap. XIV] confuta completamente i sofismi di questa retorica dell'Apocalisse. Uno scontro termonucleare, per quanto orribili possano essere le conseguenze, non significherebbe necessariamente la morte comune. Tutto dipende dalla dimensione, dalla potenza e dalla situazione degli avversari. L'armamento nucleare non instaura di per sé un'uguaglianza; se esso contribuisce alla pace tra Stati Uniti e Unione Sovietica, non è soltanto per la natura della guerra nucleare, ma perché sussiste un'uguaglianza approssimativa tra le potenze militari. Nonostante la sua carica emotiva, la teoria della pace per mezzo del terrore nucleare non è, ancora una volta, che una finzione: la finzione di una pace automatica, fondata sulla natura delle cose e indipendente dalla volontà e dal calcolo degli uomini.

4. La realtà della pace.

Si arriva così alla conclusione che la pace universale non può venir garantita né assicurata da alcun istituto, perché la garanzia della pace presuppone una esteriorità che, nel caso dell'umanità nel suo insieme, non è che un concetto vuoto. La materialità delle cose (gli scambi o le tecniche militari) non offre alcuna esteriorità di questo genere, eccetto che nelle finzioni. Pertanto si possono rea-

lizzare soltanto paci locali e limitate, all'interno delle singole società oppure tra alcune società unite contro un comune nemico. La pace non compare mai che sullo sfondo della guerra o come intervallo tra due guerre, perché essa non può venir assicurata che da un ente esterno, la cui prova è la guerra. Isocrate osservava già, nel *Panegirico di Atene*, che il solo mezzo per ristabilire la pace tra i Greci era quello di condurre una guerra comune contro i barbari. La pace vera è, per sua natura, limitata.

Ma allora bisogna dire che la pace universale altro non è che un « dolce sogno », un'idea vana e irrealizzabile? Si può certo pensare, seguendo Kant, che la pace perpetua non sia di ordine empirico, ma morale. « La ragione moralmente pratica pronunzia in noi il suo *veto* irrevocabile: « *Non ci deve essere nessuna guerra* » [Kant 1797, trad. it. p. 545]. Ma d'altra parte, secondo il pensiero espresso da Kant, non si può provare né la realtà né l'impossibilità di una pace del genere; quindi, nell'indeterminatezza della ragion teoretica, la ragion pratica, la morale, c'impone il dovere di tendere ad essa. « Dunque non si tratta più di sapere, se la pace perpetua sia una cosa reale o un non senso (*Ding oder Unding*)... ma noi dobbiamo agire sul fondamento di essa, come se la cosa fosse possibile, il che forse non è » [ibid., p. 546]. Un trattato di pace universale e perpetuo dev'esser quindi il fine ultimo di ogni dottrina del diritto, il « più alto bene politico » al quale si cerchi di « ravvicinare senza posa gli uomini » [ibid., p. 547].

L'originalità di questa notissima pagina, più che nella visione morale della pace come dovere, sembra risiedere nell'idea singolare che la pace universale sia forse *ein Unding* 'una non-cosa', a voler tradurre alla lettera un termine che, pur significando anche 'nonsenso', può applicarsi altresì a realtà ben diverse (si osservi, a titolo puramente informativo, che in Kant lo spazio e il tempo, condizioni di ogni esperienza possibile, vengono definiti *Undinge*). Kant apre così una questione di cui il testo citato non si fa del resto interamente carico. Egli sembra indicare solamente che la pace perpetua è un'idea pratica regolatrice, e che quindi deve, pur non essendo un oggetto di esperienza (*Ding*), governare la volontà effettiva degli uomini.

Nello scritto già citato *Per la pace perpetua* Kant proponeva, in forma di articoli che gli stati dovrebbero sottoscrivere, un complesso di disposizioni a favore della pace perpetua. Tali proposte non miravano a garantire questa pace, ma soltanto a favorirne l'avvento. Esse volevano istituire soltanto una « lega della pace » avente per scopo quello di porre fine per sempre a tutte le guerre. Kant distingueva scrupolosamente questa lega da uno Stato universale o da una Repubblica mondiale, dal momento che gli stati ricusano di ammettere, come fanno invece gli individui nel passare dallo stato di natura allo stato giuridico, un tribunale al di sopra di loro che li obblighi [Kant 1796, trad. it. p. 301]. Si ritrova qui l'idea dell'esteriorità impossibile. « In luogo dell'idea positiva di una *repubblica universale*, perché non tutto debba andar perduto, [gli stati] fanno ricorso al surrogato *negativo* di una *lega permanente* » [ibid.], ma bisogna ben notare che tale assenza di un'autorità coercitiva suprema fa sì che resti sempre possibile lo scoppio della guerra. Infatti, continua Kant, quella lega mira bensì ad arrestare « il torrente delle tendenze ostili contrarie al diritto, ma col continuo

pericolo della sua rottura » [ibid.]. Il persistere di tale pericolo implica, sebbene Kant non lo dica apertamente, che la pace perpetua non può essere realmente istituita; l'organizzazione da lui proposta consente solo di tendere ad essa. È quindi da respingere certa lettura corrente di Kant che vede in lui semplicemente il più speculativo rappresentante di un ottimismo pacifistico, pur rispettabile, ma molto ingenuo. La posizione kantiana differisce profondamente da quella dell'Abbé de Saint-Pierre, poiché non pretende assolutamente di assicurare e garantire la pace mediante il concorso delle volontà. C'è di più: Kant osserva che una monarchia universale garantirebbe sì la pace, ma al prezzo della libertà. La pace che Kant ha in vista « non è prodotta e garantita, come la pace di ogni dispotismo (vera tomba della libertà), dall'indebolimento di tutte le energie, ma dal loro equilibrio nei contrasti della più viva emulazione » [ibid., p. 324]; egli concilia così il vecchio principio dei politici realisti, quello cioè dell'equilibrio delle forze, con l'idea di un contratto per la pace perpetua: due principi che la tradizione della filosofia politica presenta di regola come opposti.

Hume è il primo filosofo che abbia esplicitamente meditato questo principio dell'equilibrio delle forze, nel saggio intitolato *Of the Balance of Power* (1752). L'idea dominerà la diplomazia dell'Ottocento dal Congresso di Vienna in poi; Metternich e Castlereagh vi hanno legato i loro nomi, ma essa non ha in realtà mai cessato di svolgere una funzione essenziale nella storia delle relazioni internazionali [per un'analisi più precisa della sua funzione durante l'Ottocento si veda Polanyi 1944]. Ancora di recente Kissinger vi si è richiamato esplicitamente. Per il resto, Hume nel suo saggio fa vedere come il principio fosse stato già seguito dai Greci e come da esso conseguiva che ogni potenza egemonica è sicura di trovarsi contro una confederazione, spesso composta dai suoi precedenti amici e alleati. Si tratta dunque di impedire a uno stato di farsi egemonico unendo contro di esso tutti gli altri stati, i quali sono quindi, di volta in volta, suoi alleati e suoi avversari.

Questo principio è bensì più o meno operante nei vari trattati di pace a partire dal trattato di Westfalia, e tuttavia non vi si presenta come un mezzo per conservare la pace, ma piuttosto come l'unica politica capace d'impedire la formazione di una monarchia universale: così, almeno, afferma Hume. Questo principio differisce comunque in modo netto dall'idea della pace universale, in quanto comprende implicitamente la possibilità della guerra per prevenire l'egemonia. Esso mira a favorire una stabilità globale delle relazioni internazionali, che è una delle condizioni della coesistenza. Tale stabilità è infatti il prodotto di instabilità parziali: i rovesciamenti di alleanze, le minacce, perfino le guerre contro la potenza che ambisca all'egemonia. Il principio introduce perciò soltanto la calcolabilità dei movimenti: ogni candidato all'egemonia sa quale alleanza dovrà affrontare. Sebbene Kant nel testo citato non consideri questo principio col rigore che la diplomazia gli ha poi dato, ma semplicemente un'idea più generale — quella di forze egoistiche vicendevolmente limitantisi —, è tuttavia notevole che egli accolga questo principio, ritenuto realistico e cinico, in un'opera che passa di solito per un monumento di idealismo morale. Si può vedere qui la prova dell'impotente banalità di simili categorie.

Nella natura stessa, in realtà, Kant trova elementi che favoriscono la pace universale, di cui si potrebbe a giusto titolo vedere il risultato nella politica dell'equilibrio delle forze. In primo luogo, la rivalità degli uomini fra loro, all'interno di uno Stato, consente di «comporre assieme le forze umane, in modo che l'una arresti l'altra nei suoi effetti disastrosi, oppure di toglierle di mezzo» [Kant 1796, trad. it. p. 312]; in secondo luogo, la separazione naturale dei popoli (particolarmente per la diversità delle lingue e delle religioni) impedisce l'affermazione di un dispotismo universale e favorisce l'equilibrio. Kant fa tuttavia intervenire un terzo aspetto, che non ha più rapporto diretto con il principio dell'equilibrio: lo spirito commerciale e il desiderio di ricchezza, i quali spingono i popoli a coesistere pacificamente. È notevole il fatto che nel pensiero di Kant il commercio non offra, come nella tesi liberale, alcuna sicurezza di pace, ma possa dirsi soltanto che la favorisce; e in ciò appunto il commercio può venir accostato all'equilibrio delle forze, che neppure esso saprebbe assicurare la pace, seppure favorisca la razionalità dei comportamenti diplomatici. Kant, è vero, adopera nel testo citato la parola 'garanzia': «In questo modo la natura, col meccanismo stesso delle tendenze umane, garantisce la pace perpetua»; ma aggiunge: «Con una sicurezza che certo non è sufficiente a farne *presagire* (teoricamente) l'avvento, ma che però basta al fine pratico di farci un dovere di *adoperarci* a questo scopo (che non è semplicemente chimerico)» [*ibid.*, p. 315]. La garanzia qui non è ciò che assicura empiricamente l'esistenza e la prevedibilità di una cosa; garanzia, con una tensione estrema del vocabolario, che mostra come ci si trovi al punto cruciale e più innovatore del pensiero di Kant, designa solamente la base e per così dire il sostegno empirico dell'idea morale; ciò che da essa propriamente vien garantito è la *portata morale del dovere* della pace. Essa conferisce a quest'idea un peso di realtà e assicura che a lei si deve aspirare, non già che essa si realizzerà. Tale interpretazione, mi sembra, s'impone qualora si raffronti questa pagina con quella in cui Kant chiarisce che l'organizzazione da lui proposta non potrà mai eliminare la possibilità della guerra.

Questo è comunque l'aspetto più fecondo di tale pensiero, ciò che schiude la via al problema più arduo: il modo d'essere della pace perpetua, lo statuto che nella realtà le compete. La pace perpetua non è infatti un semplice dovere morale la cui realtà non possa mai essere assicurata: anch'essa trova nella natura un sostegno, se non un fondamento. Essa non è solo un'idea regolatrice, irrealizzabile, ma allaccia con la natura empirica un rapporto singolare. La genialità di Kant consiste senza dubbio nell'aver egli sottolineato che i rapporti tra la pace perpetua e la storia non possono ricondursi al divario tra l'ideale e il reale, anche se risulta possibile pensare diversamente da lui il contenuto effettivo di tale rapporto.

Si può dire infatti che non soltanto la natura presta un sostegno alla pace perpetua, ma che la tensione verso questa pace è direttamente inclusa in essa. È un dato ineliminabile il fatto che gli uomini desiderano la pace e non fanno mai la guerra per se stessa: «sembra poi che la felicità risieda nell'agiatezza; infatti noi affrontiamo i disagi per esser poi in agiatezza, e facciamo guerra per essere poi in pace» [Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1177b, 4-5]. L'apparente ovvietà della

proposizione aristotelica non deve nascondere l'immensa e decisiva portata: la pace, definita come la quiete dell'autosufficienza, è affine alla felicità, della quale costituisce un elemento. Tutti gli uomini desiderano, per natura, la felicità; e lo stesso può dirsi per la pace. Nessuna politica di potenza, per quanto scatenata, può annullare questo dato di fatto; se anche trascina gli uomini in guerre effettivamente incessanti, essa non cesserà tuttavia di presentarle sempre come mezzi per ottenere la pace. La vittoria racchiude l'idea di pace: si uccide per vincere ma non vi è uomo tanto feroce da cercare di vincere per uccidere; a questa notazione rousseauiana andrà aggiunto che, come ha mirabilmente osservato Clausewitz, la guerra è un cimento di volontà che comincia solo con la resistenza dell'avversario. «La guerra è dunque un atto di forza che ha per iscopo di costringere l'avversario a sottomettersi alla nostra volontà» [1832-34, trad. it. p. 19]. Scopo della guerra è quello di piegare la volontà del nemico; la guerra dura solo finché «*la volontà del nemico non sia domata*; in altri termini, fino a che il suo governo ed i suoi alleati non siano stati indotti a firmare la pace» [*ibid.*, p. 43]. La vittoria è una modalità della pace. Nessun popolo, quand'anche fosse costantemente in guerra, può desiderare la guerra per se stessa. La guerra è per sua essenza un mezzo, come ha visto il massimo teorico di essa; essa è determinabile come attività specifica soltanto perché è delimitata dal suo scopo, dal quale riceve il suo senso.

È perciò errato dire che la pace e la guerra, poiché si presentano sempre frammiste nella storia e si succedono senza interruzione, sono le due forme possibili ed equivalenti dei rapporti tra gli uomini. Le due forme non sono equivalenti: non hanno né uguale statuto né ugual modo di essere, poiché la pace è sempre il fine e non soltanto l'opposto della guerra.

La pace è un fine sempre desiderato, e sempre desiderato per se stesso. Se gli uomini desiderano sempre la pace e lo sanno, non possono considerarla se non come pace per sempre, sebbene essa si riveli ogni volta effimera. Le paci che l'osservazione retrospettiva fa apparir limitate sono vere paci, perché scaturiscono dal desiderio concreto, storico, di pace e perché irresistibilmente suscitano, nel momento in cui vengono concluse, non la certezza bensì la speranza e la volontà che esse siano perpetue. La pace perpetua non designa uno stato o un oggetto tra altri, ma la pace quale oggetto del desiderio umano.

In quanto fine di un desiderio reale e naturale, essa non è solo un'entità assoluta e trascendente la storia, ma è viceversa presente nel suo svolgimento, non come elemento, ma come ciò che le conferisce un senso. Essa non può esser mai stabilita interamente, ma dà il suo senso e il suo orizzonte a ogni organizzazione dei rapporti sociali. Essa è bensì, se si vuole, irreal (*unwirklich*) in quanto non è mai dominabile e calcolabile ed in quanto non la si può render sicura e porla come oggetto; ma l'impossibilità di stabilirla, unita all'insopprimibile naturalità del desiderio di cui è oggetto, la determinano come senso di una storia sempre aperta. [B. M.].

- Aron, R.
1962 *Paix et guerre entre les Nations*, Calmann-Lévy, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1970).
- Arquillière, H.-X.
1934 *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Vrin, Paris.
- Clastres, P.
1974 *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1977).
1977 *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, in « Libre », I, 1, pp. 137-173.
- Clausewitz, K. von
1832-34 *Vom Kriege*, Dümmler, Berlin (trad. it. Mondadori, Milano 1970²).
- Constant de Rebecque, B.-H.
1814 *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Nicolle et Le Normant, Paris 1814⁴ (trad. it. Einaudi, Torino 1944).
- Gauchet, M.
1977 *La dette du sens et les racines de l'Etat*, in « Libre », I, 2, pp. 5-44.
- Hegel, G. W. F.
1802-803 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in « Kritisches Journal der Philosophie », II, nn. 2-3 (trad. it. in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*), Laterza, Bari 1962, pp. 1-125).
1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin (trad. it. Laterza, Bari 1965).
- Hobbes, Th.
1651 *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civil*, Crooke, London (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1976).
- Jouvenel, B. de
1972 *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, Paris.
- Kant, I.
1796 *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Nicolovius, Königsberg (trad. it. in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965², pp. 283-335).
1797 *Die Metaphysik der Sitten, I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Nicolovius, Königsberg (trad. it. *ibid.*, pp. 377-567).
- Landry, B.
1929 *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle*, Alcan, Paris.
- Lévi-Strauss, C.
1947 *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1969).
- Livet, G.
1972 (a cura di) *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes*, Colin, Paris.
- Marx, K.
[1875] *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, in « Die Neue Zeit », IX (1891), 1, pp. 561-75 (trad. it. in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 951-75).
- Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de
1748 *De l'Esprit des lois...*, Barrillot et fils, Genève (trad. it. Utet, Torino 1965²).
- Polanyi, K.
1944 *The Great Transformation*, Holt, Rinehart and Winston, New York (trad. it. Einaudi, Torino 1976²).
- Ruyssen, Th.
1954 *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, Presses Universitaires de France, Paris.

- Sahlins, M.
1972 *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago.
- Schmitt, C.
1927 *Begriff des Politischen*, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », LVIII, n. 1; ed. Duncker und Humblot, München-Leipzig 1932² (trad. it. in *Le categorie del « politico »*. *Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-165).

Qualsiasi rapporto fra **comunità** diverse esente da **violenza** può essere chiamato 'pace', anche quando manchi una concorde accettazione (cfr. **patto**) dell'ordine (cfr. **ordine/disordine**) stabilito; ma è proprio solo dalla **giustizia** di tale ordine, dal suo adeguarsi a quello della **natura** (cfr. anche **natura/cultura**), che si è a lungo pensato dovesse nascere la vera pace, l'abolizione di ogni **conflitto**. Ciò in contrapposizione ai casi in cui invece tale ordine si identifica direttamente nelle **istituzioni** create dagli **dèi**, dagli **eroi** o semplicemente dagli antenati (cfr. **età mitiche**) di una determinata **società** o **stato**, rivelandosi così di per sé predisposto ad entrare in contraddizione con quello di altre comunità, a trasformarsi in motivo di **guerra**. Parallelamente al contrattualismo è nata in seguito l'idea della possibilità di una pacifica coesistenza fra società diverse, perché l'estraneità dei popoli non si trasformasse in una demonizzazione (cfr. **demoni**) del nemico, del barbaro (cfr. **selvaggio/barbaro/civilizzato**). Attraverso un concorso di **volontà** teoricamente uguali (cfr. **ideologia, immaginazione sociale**), l'uomo doveva così poter spezzare il **ciclo** ricorrente dei conflitti armati (cfr. **armi**), approdando a una concezione universalistica della pace. Si è infine tentato di superare il carattere utopico (cfr. **utopia**) di tale concezione cercando nel **commercio**, negli automatismi del **mercato**, un fondamento più sicuro per la pace. Anch'esso, però, si è ben presto rivelato **strumento** di pace come di guerra, mentre per lo più storicamente è stata la guerra stessa a determinarsi come mezzo migliore per il raggiungimento della pace.