

*dsg*

Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche  
dell'Università di Torino

*nuova serie*

10

*Nella stessa collana:*

nuova serie

1. *Valori e principii del diritto romano. Atti della Giornata di studi per i 100 anni di Silvio Romano Maestro di Istituzioni (Torino, 12 ottobre 2007)*, a cura di Andrea Trisciuoglio, 2009.
2. *La dimensione tacita del diritto*, a cura di Raffaele Caterina, 2009.
3. *L'identità plurale della filosofia del diritto. Atti del XXVI Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto (Torino, 16-18 settembre 2008)*, a cura di Patrick Nerhot, 2009.
4. *Convenzione europea sui diritti dell'uomo: processo penale e garanzie*, a cura di Rosanna Gambini e Margherita Salvadori, 2009.
5. *La funzione giurisprudenziale nell'ordinamento internazionale e nell'ordinamento comunitario. Atti dell'Incontro di studio tra giovani cultori delle materie internazionalistiche - VII Edizione, Torino 9-10 ottobre 2009*, a cura di Alberto Oddenino, Elisa Ruozzi, Annamaria Viterbo, Lorenza Mola e Ludovica Poli, 2010.
6. *Magistratura e democrazia italiana: problemi e prospettive*, a cura di Stefano Sicardi, 2010.
7. *I diritti sociali come diritti della personalità*, a cura di Roberto Cavallo Perin, Leonardo Lenti, Gabriella M. Racca, Alessandra Rossi, 2010.
8. GIANLUCA RUGGIERO, *Gli elementi soggettivi della tipicità. Indagine sui rapporti fra tipicità e antigiuridicità nella teoria generale del reato*, 2011.
9. *La lezione di Leopoldo Elia*, a cura di Mario Dogliani, 2011.

SERGIO DELLAVALLE

DALLA COMUNITÀ  
PARTICOLARE  
ALL'ORDINE UNIVERSALE

Vol. I

I paradigmi storici



**Edizioni Scientifiche Italiane**

*Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Torino.*

DELLAVALLE, Sergio  
Dalla comunità particolare all'ordine universale  
I. I paradigmi storici  
Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino  
*nuova serie*, 10  
Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2011  
pp. XII+284; 24 cm  
ISBN 978-88-495-2158-0

---

© 2011 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.  
80121 Napoli, via Chiatamone 7  
00185 Roma, via dei Taurini 27

**Internet:** [www.edizioniesi.it](http://www.edizioniesi.it)  
**E-mail:** [info@edizioniesi.it](mailto:info@edizioniesi.it)

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO)  
Via delle Erbe, 2 - 20121 Milano - tel. e fax 02-809506; e-mail: [aidro@iol.it](mailto:aidro@iol.it)

# Indice

## Vol. I I paradigmi storici

*Prefazione* XI

### PARTE I

*Introduzione: sulle condizioni e la forma dell'ordine statale e sovrastatale* 3

1.1. *Genus absconditum*: le visioni dell'ordine globale nella discussione contemporanea 7

1.2. Le finalità 12

1.3. Il materiale della ricerca: definizione delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale 16

1.4. Il metodo 22

1.5. La struttura del testo 33

### PARTE II

*I paradigmi dell'ordine statale e sovrastatale: una tassonomia del lascito teorico* 37

CAPITOLO I – *Coesione interna e conflitto esterno: origine, struttura e sviluppi del particolarismo olistico come primo paradigma dell'ordine statale e sovrastatale* 41

2.1.1. Prima elaborazione del paradigma particolaristico-olistico nella Grecia antica 43

2.1.1.1. La dimensione particolaristica del paradigma: la concezione del (dis-)ordine internazionale come lotta per il potere 45

2.1.1.2. La dimensione olistica del paradigma: le ragioni della coesione della collettività politica 51

|  |     |
|--|-----|
| 2.1.1.3. Momenti di superamento del particolarismo nell'antichità  | 59  |
| 2.1.1.4. L'inadeguatezza del «realismo» quale paradigma dell'ordine statale e sovrastatale   | 63  |
| 2.1.2. Ripresa e crisi del paradigma all'alba della modernità  | 67  |
| 2.1.2.1. Il ritorno alle origini nell'umanesimo italiano   | 68  |
| 2.1.2.2. La dottrina della sovranità   | 72  |
| 2.1.2.3. Lo sganciamento della dottrina dell'origine familistica della collettività politica dal paradigma particolaristico-olistico | 78  |
| 2.1.3. La rivitalizzazione del particolarismo olistico: il concetto di nazione come replica a razionalismo e illuminismo             | 82  |
| 2.1.4. La contrapposizione amico-nemico come apoteosi del paradigma  | 94  |
| 2.1.5. Realismo, nazionalismo, egemonismo: la declinazione del paradigma in tre forme  | 106 |

CAPITOLO II – *L'ordine universale per diritto divino e naturale: l'universalismo olistico come secondo paradigma dell'ordine statale e sovrastatale* 109

|  |     |
|--|-----|
| 2.2.1. Gli albori della visione universalistica dell'ordine  | 113 |
| 2.2.1.1. Stoicismo   | 114 |
| 2.2.1.2. Cristianesimo   | 117 |
| 2.2.2. Forme dell'ordine nell'universalismo olistico: dall'impero allo <i>jus inter gentes</i>   | 121 |
| 2.2.3. Limiti dell'universalismo olistico di matrice cristiana: non riconoscimento del diverso e difesa ad oltranza dello <i>status quo</i> politico | 129 |
| 2.2.4. Tentativi di superamento dei <i>deficit</i> dell'universalismo olistico di tradizione cristiana   | 147 |
| 2.2.5. Diritto di natura come diritto di ragione   | 155 |
| 2.2.6. Forme di permanenza del diritto naturale in chiave universalistico-olistica: la prevalenza del richiamo alla fede                             | 166 |
| 2.2.7. L'universalismo olistico tra fede e ragione   | 173 |

CAPITOLO III – *L'individualismo universalistico quale paradigma della modernità* 175

|   |     |
|---|-----|
| 2.3.1. Crisi del paradigma universalistico-olistico agli albori della modernità e tentativi di una sua soluzione a ritroso  | 180 |
| 2.3.2. La «rivoluzione copernicana» nella dottrina politica: la visione individualistica della società come contrapposizione all'olismo   | 184 |
| 2.3.3. Le prospettive dell'ordine internazionale nell'ottica della visione individualistica della società   | 193 |
| 2.3.3.1. L'ordine legittimo della <i>societas civilis</i> e lo <i>status naturae</i> delle relazioni internazionali: la difficoltà di una lettura universalistica della concezione individualistica della società | 194 |
| 2.3.3.2. Ordine universale come tutela dei diritti individuali: la pace perpetua e il diritto cosmopolitico   | 199 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Indice</i>   | VII |
| 2.3.3.3. La superiorità del diritto internazionale sul diritto statale interno  | 213 |
| 2.3.3.4. Il concetto di comunità internazionale   | 234 |
| <br>  |     |
| CAPITOLO IV – <i>Un ordine globale degli interessi privati: tentativi incompiuti di una terza rivoluzione paradigmatica</i>         | 241 |
| 2.4.1. «Economia universale» e <i>lex mercatoria</i> tra superamento delle frontiere politiche e ricaduta nell'organicismo olistico | 244 |
| 2.4.2. La dottrina del libero commercio tra affermazione degli interessi privati dell'individuo e interesse pubblico                | 250 |
| 2.4.3. Una rivoluzione paradigmatica incompiuta   | 258 |
| <br>  |     |
| CAPITOLO V – <i>I paradigmi storici: un quadro sinottico</i>  | 261 |
| <br>  |     |
| <i>Bibliografia</i>   | 267 |
| <br>  |     |
| <i>Indice degli autori</i>  | 281 |

Vol. II  
I paradigmi contemporanei

PARTE III

*Le teorie dell'ordine statale e sovrastatale nel secondo dopoguerra*

SEZIONE I

*La ripresa dei paradigmi classici, ovvero le concezioni unitarie dell'ordine*

CAPITOLO I – *Gli sviluppi del particolarismo olistico nell'era della crisi dello stato nazionale e della crescente integrazione transnazionale*

- 3.1.1.1. La variante realistica
  - 3.1.1.1.1. Dal realismo classico al neo-realismo della dottrina politica delle relazioni internazionali
  - 3.1.1.1.2. Dal realismo al «diritto internazionale della dignità umana»
- 3.1.1.2. La variante nazionalistico-identitaria
- 3.1.1.3. La variante egemonica
  - 3.1.1.3.1. L'egemonia territoriale, ovvero lo scontro di civiltà
  - 3.1.1.3.2. Il particolarismo universalizzato, ovvero l'aspirazione a un'egemonia globale
- 3.1.1.4. Conclusioni: il particolarismo olistico tra difesa regressiva dello stato nazionale, coordinamento internazionale e tendenze egemoniche
- 3.1.1.5. Oltre i paradigmi storici I: la dialettica del particolarismo olistico

CAPITOLO II – *Variazioni sul paradigma universalistico-olistico*

- 3.1.2.1. Le proposte teologiche
  - 3.1.2.1.1. La prosecuzione della tradizione cristiano-cattolica
  - 3.1.2.1.2. Il dialogo interreligioso e il progetto di un *ethos* globale
- 3.1.2.2. Il diritto di natura nella filosofia contemporanea
- 3.1.2.3. I recenti sviluppi della dottrina della comunità internazionale: la difficile ricerca di un fondamento filosofico per la costituzionalizzazione del diritto internazionale
- 3.1.2.4. Conclusioni: un paradigma nel vicolo cieco
- 3.1.2.5. Oltre i paradigmi storici II: la ricerca di valori universali al di là della metafisica

CAPITOLO III – *L'individualismo universalistico nell'epoca della globalizzazione: la ripresa del progetto della «repubblica universale»*

- 3.1.3.1. La ripresa del progetto kantiano nell'epoca della globalizzazione
- 3.1.3.2. Oltre i paradigmi storici III: verso un ordine post-statale

SEZIONE II

*Il superamento dei paradigmi classici, ovvero le concezioni post-unitarie dell'ordine*

CAPITOLO I – *Crisi dell'ordinamento pubblico e integrazione economica globale: ripresa e completamento del paradigma individualistico-particolaristico nell'ottica del paradigma della pluralità sistemica*

- 3.2.1.1. La frammentazione della società nella teoria dei sistemi: la società come sistema di subsistemi
- 3.2.1.2. Dal paradigma della pluralità sistemica alla *lex mercatoria* nell'epoca della globalizzazione
- 3.2.1.3. La teoria sistemica dell'ordine transnazionale tra recupero del soggettivismo, ricerca del *medium* sociale e ricomparsa del pubblico

CAPITOLO II – *La destrutturazione postmoderna dell'ordine*

- 3.2.2.1. La svolta postmoderna: momenti di una rivoluzione del pensiero
- 3.2.2.2. La ricostruzione dell'olismo, ovvero il ritorno postmoderno a un ordine premoderno
- 3.2.2.3. La critica dell'«impero»
- 3.2.2.4. Destutturazione del potere, frammentazione dell'ordine e nuove forme di organizzazione delle individualità concrete
  - 3.2.2.4.1. La società internazionale come «società anarchica»: il neo-grozzanesimo
  - 3.2.2.4.2. Policentricità del potere postmoderno come «nuovo medioevo»
  - 3.2.2.4.3. Comunità sovranazionale e identità postnazionale: il caso dell'Unione Europea
  - 3.2.2.4.4. La colonizzazione privatistica della sfera pubblica nel «nuovo ordine globale»
  - 3.2.2.4.5. La funzione «civilizzatrice» del diritto internazionale
- 3.2.2.5. L'ineludibilità di normatività e legittimità

CAPITOLO III – *Verso una nuova rivoluzione paradigmatica:  
la ricostruzione dell'ordine statale sovrastatale attraverso il  
paradigma comunicativo*

- 3.2.3.1. I prodromi della svolta intersoggettiva nella filosofia sociale
- 3.2.3.2. La socialità come comunicazione
- 3.2.3.3. Tra ordinamento sovrastatale e accordi interstatuali: ipotesi di un sistema multilivellare del diritto pubblico

PARTE IV

*Elementi di una nuova scienza del diritto pubblico multilivellare*

- 4.1. Tra tradizione e discontinuità: i mutamenti paradigmatici della scienza dell'ordine politico-giuridico statale e sovrastatale negli ultimi decenni
- 4.2. La scienza dell'ordine politico-giuridico statale e sovrastatale come scienza del diritto pubblico multilivellare
- 4.3. Inclusività
- 4.4. Normatività
- 4.5. Legittimità

*Bibliografia*

*Indice degli autori*

## Prefazione

Il presente volume contiene la prima parte dei risultati di una lunga ricerca, la quale si è estesa su un arco temporale di quasi un decennio. In particolare, la selezione e l'elaborazione dei materiali, così come la predisposizione dello strumentario concettuale, hanno avuto prevalentemente luogo nell'ambito di due progetti di ricerca – il primo sulla «Filosofia del diritto internazionale», il secondo sui «Paradigmi dell'ordine» – svoltisi presso l'Istituto Max Planck di Diritto Pubblico Comparato e Diritto Internazionale di Heidelberg e cui hanno contribuito, a diverso titolo e in distinte fasi temporali, il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Torino e il Dipartimento «Polis» dell'Università del Piemonte Orientale «Amedeo Avogadro». I progetti di ricerca, da cui nasce il volume, sono stati sostenuti con generosi finanziamenti da numerose istituzioni, tra cui la Commissione Europea con una *Marie-Curie-Fellowship*, la *Krekeleer-Stiftung* della *Max-Planck-Gesellschaft*, il Dipartimento «Polis» dell'Università del Piemonte Orientale, la Regione Piemonte, la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino e il *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD).

Nell'ambito delle ricerche svolte presso l'Istituto Max Planck di Heidelberg va particolarmente menzionato il fondamentale contributo intellettuale e organizzativo fornito dal Co-direttore dell'istituto Armin von Bogdandy: senza il suo supporto è difficile pensare che la ricerca avrebbe mai avuto la possibilità di svilupparsi. Un affettuoso ringraziamento va poi a Mario Dogliani, per i preziosi suggerimenti e per il generoso coinvolgimento in un confronto intellettuale foriero, per me, di importanti insegnamenti. Essenziale per la riuscita del progetto è stato anche il contributo di Raffaele Caterina, per le ricche indicazioni contenutistiche e per aver accolto il volume, in qualità di Direttore del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino, nella collana di Dipartimento, nonché di Gianmaria Ajani, che ha sostenuto la proposta di accogliere i risultati della ricerca nella collana. Altre persone sono state di grande aiuto nel lungo percorso

che ha accompagnato il progetto, tra questi Jörg Luther, che lo ha perorato presso il Dipartimento «Polis», il Direttore del medesimo Dipartimento Alberto Cassone, il Rettore dell'Università del Piemonte Orientale Paolo Garbarino, il Preside della Facoltà di Scienze Politiche di Alessandria Corrado Malandrino e il Co-Direttore dell'Istituto Max Planck di Heidelberg Rüdiger Wolfrum. Un sentito ringraziamento va poi ai molti amici e colleghi che hanno fornito suggerimenti e indicazioni, critiche e incoraggiamenti: Anne van Aaken, Iris Canor, Andreas Fischer-Lescano, Matthias Goldmann, Felix Hanschmann, András Jakab, Stefan Kadelbach, Russell Miller, Mortimer Sellers, Gunther Teubner, Alec Walen, nonché alle/ai partecipanti ai corsi e seminari di Torino, Alessandria, Heidelberg e Francoforte.

Infine, la mia più affettuosa gratitudine va a Eva, Ariane e Micol che, con la loro continua vicinanza, il loro aiuto, la loro dolcezza e anche ironia, mi hanno quotidianamente ricordato che, accanto all'ordine delle norme, vi è un altro ordine, forse più profondo e fondamentale: l'ordine dell'amore.

## PARTE I



## *Introduzione: sulle condizioni e la forma dell'ordine statale e sovrastatale*

SOMMARIO: 1.1. *Genus absconditum*: le visioni dell'ordine globale nella discussione contemporanea. – 1.2. Le finalità. – 1.3. Il materiale della ricerca: definizione delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale. – 1.4. Il metodo. – 1.5. La struttura del testo.

Senza ordine non vi può essere società. In assenza di ordine, ovvero di un sufficiente rispetto delle regole fondamentali che danno continuità e prevedibilità all'interazione non vi può essere infatti né convivenza pacifica tra gli esseri umani, né prosperità<sup>1</sup>. Non meraviglia dunque che forte sia l'interesse per il fondamento dell'ordine: ne parlano sociologi e giuristi, ne discutono politologi e filosofi, la problematica della sua natura si traduce in sentenze di tribunali e si ritrova nel confronto parlamentare, in lavori scientifici e nei *pamphlet* degli opinionisti. Se forte è l'interesse sulla questione dell'ordine, carente è invece l'accordo sulla sua definizione. La sola constatazione dell'ineludibilità della presenza di un ordinamento normativo nella società, infatti, non ci fornisce ancora informazioni certe sui fondamenti della sua possibilità e della sua legittimità, oppure sui suoi eventuali limiti.

Disaccordo e una certa qual confusione regnano non solo nella letteratura scientifica, bensì anche nella più ampia discussione all'interno dell'opinione pubblica. Da questa prenderò le mosse, presentando – sulla base di esempi scelti tra i molti che potrebbero essere adottati – alcune delle diverse tesi attualmente più diffuse in merito ai fondamenti e all'estensione dell'ordine (1.1.). Tuttavia, sarebbe un errore ritenere che tale pluralità interpretativa sia la conseguenza dell'impossibilità di penetrare concettualmente la materia. Vero è piuttosto che ciascuna delle letture proposte nel confronto politico e cul-

<sup>1</sup> «Secondo questa concezione, l'ordine è il *telos* del politico in generale» (ANTER, 2004, p. 1).

turale poggia su un universo categoriale relativamente coerente, costituisce cioè il frutto di una specifica visione del mondo, di un particolare modo di intendere l'interazione umana all'interno e al di fuori della singola collettività politica. A sua volta, essa contribuisce poi alla riproduzione di quella stessa *Weltanschauung* da cui nasce e di cui rappresenta l'articolazione implementabile nella discussione extra-scientifica. Detto in altri termini, tutte le idee di ordine presenti nel dibattito contengono il riferimento a una concettualità di fondo, il rimando a una genealogia delle idee, la cui consapevolezza è in grado di gettare molta luce sulle diverse posizioni. Questa genealogia, tuttavia, non è esplicita: piuttosto è un *genus absconditum* celato dalle nebbie della polemica. La pluralità delle interpretazioni, così come la relativa confusione che ne deriva, può essere ricondotta a una sistematica chiarificatrice attraverso il ricorso a categorie fondamentali comuni a più discipline. È questa la *prima tesi* del presente lavoro. La preferenza per l'una o l'altra di tali categorie, che qui definiremo *paradigmi*, non predetermina nel dettaglio le singole prese di posizione nei diversi dibattiti; piuttosto essa dà loro forma generale, consentendo così di mettere meglio in luce gli orientamenti di fondo di una discussione che altrimenti parrebbe essere pressoché indecifrabile.

Di fronte alla molteplicità delle concezioni dell'ordine il potenziale cognitivo del metodo della «chiarificazione concettuale» si esplica a più livelli, trovando espressione nella quadruplici finalità della ricerca (1.2.). Innanzitutto – come già s'è detto in precedenza – nella delucidazione del *genus absconditum* delle varie teorie dell'ordine sociale. In secondo luogo, nella possibilità di individuare la maggiore o minore portata conoscitiva delle teorie e dei paradigmi cui esse possono essere ricondotte: questi non vengono infatti intesi come equivalenti, bensì come diversamente validi per quanto concerne coerenza interna, compatibilità coi dati empirici, validità euristica, contenuto normativo e capacità di affrontare le sfide attuali. In terzo luogo, proprio grazie al confronto ragionato tra i paradigmi, si aprirà anche la strada all'elaborazione di una proposta originale allo scopo di fornire un contributo al dibattito contemporaneo. Infine – la *seconda tesi* della ricerca – l'elaborazione concettuale dei paradigmi ci consente anche di mettere in rilievo come a ogni teoria dell'ordine sociale corrisponda inevitabilmente una visione del diritto pubblico, delle sue basi concettuali, della sua possibile estensione e dei suoi limiti. Peraltro, se questa constatazione è corretta in generale per ogni paradigma, è ancor più centrale per la proposta che si tenterà di delineare in chiusura dell'indagine. Oggi ancor più che nel passato è necessario insistere sul fatto che, quando si cerca una soluzione della que-

stione dell'ordine, non si può prescindere dal darle forma nel linguaggio del diritto pubblico.

Prima di mettere mano ai compiti della ricerca, ne verrà definito il materiale, ossia verrà precisato quali caratteristiche debbano avere le costruzioni teoriche fatte oggetto dell'analisi (1.3.). In questo contesto sarà tratteggiata la *terza tesi* del lavoro, la quale consiste nella proposta di un superamento della tradizionale distinzione tra diritto statale e diritto internazionale. In ultima istanza tale approccio sfocia in una dottrina del diritto pubblico in grado di comprendere complessivamente, attraverso il ricorso a un'architettura multilivellare, sia la dimensione nazionale, sia quella internazionale. Di consueto la scienza giuridica tiene distinta la tematizzazione dei fondamenti dell'ordine statale da quelli dell'ordine internazionale. Tale distinzione si traduce in discipline separate: la dottrina del diritto pubblico statale e quella del diritto internazionale, la scienza politica classica e la teoria delle relazioni internazionali. La prospettiva qui elaborata consente invece di congiungere l'analisi dei fondamenti dell'ordine statale con quella sulle possibilità e sui limiti di un ordinamento sovrastatale. Un tale cambio di visuale permette di ampliare l'orizzonte e di aprire nuove vie all'interpretazione. Esso si impone, del resto, già a causa della crescente interconnessione tra stati e della sovrapposizione all'ordine statale di forme di ordine sovrastatale<sup>2</sup>. Urgente diventa pertanto la necessità di sviluppare un approccio che, al di là delle barriere tradizionali, renda possibile riflettere su condizioni e limiti dell'ordine quale si sviluppa sia all'interno della collettività politica e statale sia al di là di essa, contribuendo così a costruire le fondamenta di un diritto pubblico con componenti statali e sovrastatali.

La terza tesi dell'indagine sarà ulteriormente esplicitata nel successivo passaggio di questo primo capitolo, dedicato al metodo della ricerca (1.4.). Qui si metterà in rilievo lo strumentario teorico utilizzato per realizzare quella «chiarificazione concettuale» cui si è accennato in precedenza. Come s'è detto, il primo scopo dell'indagine consiste nel ricondurre il materiale costituito dalle teorie dell'ordine sociale a una serie di paradigmi essenziali dell'ordine statale e sovrastatale. A questo fine, è innanzitutto indispensabile definire il concetto di *paradigma*, con particolare riferimento al suo uso nell'ambito delle scienze umane. È proprio nel contesto di una più approfondita illustrazione del concetto di paradigma che si dà anche

<sup>2</sup> Nella letteratura è stato messo in rilievo come il processo di globalizzazione abbia introdotto una profonda modifica del diritto internazionale, superandone la concezione – tradizionalmente prevalente – di diritto interstatale. Cfr. *pars pro toto* HINGST (2001).

l'opportunità di delucidare il contenuto della terza tesi. La capacità dei paradigmi della teoria dell'ordine sociale di cogliere il fenomeno oggetto d'indagine oltre la consueta e tuttavia obsoleta separazione tra dottrina dello stato e teoria delle relazioni internazionali, diritto pubblico statale e diritto internazionale, poggia infatti sulla duplicità della loro dimensione. La dottrina dello stato e il diritto statale interno comprendono paradigmi contenenti asserzioni relative solo alla struttura dell'ordine (dal momento che la sua estensione è predeterminata dalla forma statale). Al contrario, le teorie delle relazioni internazionali e il diritto internazionale si raggruppano attorno a paradigmi che prendono posizione essenzialmente sull'estensione dell'ordine, nel cui contesto il problema della sua costituzione interna o viene ignorato, o assume al più un rilievo marginale. Ciascun paradigma di una costituenda teoria generale del diritto pubblico statale e sovrastatale contiene invece asserzioni sia sull'estensione dell'ordine, sia sulla sua struttura complessiva, riuscendo in tal modo a unificare in sé il campo d'indagine delle discipline tradizionali.

Una volta illustrato l'approccio metodologico si passerà a delineare in breve la struttura della ricerca, con una succinta presentazione dei diversi paradigmi (1.5.). La trattazione sarà suddivisa in due volumi, il primo dei quali si occupa in forma sintetica delle principali teorie dell'ordine sociale dall'antichità fino al secondo conflitto mondiale (Parte II), mentre il tomo seguente si concentrerà sullo studio degli sviluppi più recenti (Parte III). Nel secondo volume saranno distinti due diversi percorsi. Nel primo la frattura segnata dal secondo conflitto mondiale non si è tradotta in una discontinuità concettuale particolarmente marcata. Piuttosto gli autori che hanno seguito questa via hanno continuato a fare riferimento ai paradigmi consolidati fino alla metà del XX secolo, eventualmente modificandoli marginalmente per meglio adattarli alla mutata situazione (Parte III, sez. I). Non così per gli autori che hanno imboccato il secondo percorso (Parte III, sez. II). Qui si delinea quella che può essere indicata come la *quarta tesi* della ricerca. Tutti i paradigmi «classici» sono caratterizzati da un'idea unitaria e largamente gerarchica dell'ordine, per la quale è lecito parlare di «ordine» in senso proprio solo quando abbiamo di fronte una realtà contraddistinta da un sistema normativo in sé chiuso, le cui diverse componenti sono strutturate in senso verticale. Negli ultimi decenni abbiamo tuttavia assistito allo svilupparsi di concezioni *post-unitarie* dell'ordine, in cui questo appare come il risultato di una struttura multilivellare non rigorosamente gerarchica e di complesse interazioni orizzontali tra diverse autorità. Una simile svolta implica potenzialità e nuove difficoltà concettuali e pratiche: tra le prime va innanzitutto menzionata la capacità di affrontare con stru-

menti scientifici adeguati mutamenti reali che non erano più suscettibili di essere interpretati con le vecchie categorie. Tra le difficoltà meritano di essere annoverate le incertezze riguardo al modo di affrontare il *deficit* di legittimità che colpisce istituzioni e norme.

Siamo così giunti alla *quinta e ultima tesi*. La svolta post-unitaria nella teoria dell'ordine statale e sovrastatale apre la porta a diversi sviluppi paradigmatici. Non tutti sono egualmente validi né nel descrivere i fenomeni più recenti, né nel metterci a disposizione strumenti atti a risolvere le questioni normative più spinose. La tesi conclusiva del lavoro è che, tra i paradigmi di nuova elaborazione, il *paradigma comunicativo* risponde al meglio ai criteri normativi e descrittivi di una teoria dell'ordine statale e sovrastatale al passo coi tempi – ovvero in grado di cogliere adeguatamente la specificità di un ordine multilivellare – e tuttavia non dimentica degli *standard* normativi sviluppati in secoli di conflitti e di conquiste spesso sofferte: libertà e autonomia, legittimità democratica, normatività del diritto<sup>3</sup>, giustizia. È quasi superfluo ricordare che anche questo paradigma, pur nella sua coerenza concettuale e ricchezza di possibili sfaccettature pratiche e descrittive, è ancora fortemente incompiuto per quanto concerne la sua applicazione alla dottrina del diritto pubblico. Con una verifica per punti – e quindi forzatamente incompleta – della capacità euristica del paradigma comunicativo verrà conclusa la ricerca (Parte IV).

### 1.1. *Genus absconditum: le visioni dell'ordine globale nella discussione contemporanea*

Lo scenario dell'ordine nazionale e internazionale così come quello del rapporto tra diritto internazionale e diritto statale interno è stato fatto oggetto di enormi sollecitazioni negli ultimi anni. I processi comunemente noti col concetto di «globalizzazione» hanno rimescolato le carte, mettendo in discussione modelli esplicativi solidamente acquisiti e ponendo l'urgente necessità di nuove risposte teoriche. Non deve quindi sorprenderci il fatto che, come reazione a tali sollecita-

<sup>3</sup> A taluni l'espressione «normatività del diritto» potrà sembrare un pleonasma. Essa non lo è tuttavia se si considerano gli sviluppi giuridici recenti, i quali tendono a equiparare, all'interno del *corpus juris*, fenomeni quali convenzioni o codici di autoregolamentazione alla «legge» nel senso tradizionale del termine. Di fronte a tale «annacquamento» del carattere vincolante del diritto diventano così prioritarie le questioni non solo della specificità formale della norma di «legge», ma anche delle ragioni di contenuto e materiali che le conferiscono giustificatamente quell'attributo di legittima tassatività, tale da distinguerla da ogni altra forma di regola sociale.

zioni, si sia sviluppato un dibattito dalle dimensioni assai ampie, le quali si estendono dall'ambito giornalistico, pamphlettistico e politico a quello scientifico. Come esempio della pervasività del dibattito su estensione e caratteristiche dell'ordine sociale anche al di là della riflessione specialistica, volgiamo dapprima brevemente l'attenzione su alcuni recenti contributi non scientifici. Proprio da questi apparirà evidente come, innanzitutto, la concettualità concernente l'idea dell'ordine sia entrata a far parte del patrimonio semantico della più ampia comunicazione sociale e, in secondo luogo, come tale patrimonio sia ancora avvolto per molti versi in una sorta di «ombra», all'interno della quale le nozioni sfumano fino a diventare vaghe e impalpabili.

a) Secondo la visione «realistica» classica, l'ordine sociale può essere costruito solo all'interno della compagine statale. Al di fuori di questa domina la competizione quando non il conflitto, oppure, nella migliore delle ipotesi, una diffidente coesistenza. Negli ultimi decenni – in particolare dopo la caduta della cortina di ferro – è tuttavia sorta, sullo stesso terreno, una nuova visione. Spinta dalla necessità di dare una risposta al governo di un mondo sempre più interconnesso, la concezione che attribuisce alla nazione la priorità nell'individuazione dei fondamenti dell'ordine ha abbandonato il realismo classico a vantaggio di un globalismo idealistico quanto unilaterale, incentrato sul presunto primato etico della potenza egemone<sup>4</sup>. Tale visione, nella forma del pensiero neo-conservatore, ha segnato non solo il dibattito mass-mediatico, ma anche le vicende storiche dell'ultimo decennio. È possibile che, di fronte al mutamento del clima geopolitico, anche l'idea dell'egemonia globale di una nazione in nome di principi

<sup>4</sup> Indicativa, a questo proposito, la modifica di atteggiamento nel primo lustro del nuovo millennio da parte di Henry Kissinger, uno dei più noti e influenti fautori della concezione «realistica» della politica nella seconda metà del XX secolo. Mentre, infatti, nelle osservazioni presentate da Kissinger in occasione dell'incontro annuale della Commissione Trilaterale tenutosi a Tokyo nel 2000, ritroviamo ancora i classici dettami del pensiero realistico, solo cinque anni più tardi, in un articolo per l'*International Herald Tribune*, sono rilevabili accenti almeno parzialmente nuovi. Nella polemica tra *idealisti* e *realisti* Kissinger, pur perseverando nella sua presa di posizione a favore dei secondi, di fatto ne modifica l'autocomprensione. Innanzitutto vengono riconosciute esplicitamente le ragioni della parte avversa: «nessun realista serio dovrebbe affermare che il potere è la sua giustificazione», ragion per cui «la scuola realistica non rinnega l'importanza di ideali o valori» (2005). Di fronte poi all'«eccezionalismo americano» che «ha sempre asserito di rappresentare valori universali al di là dei dettati tradizionali dell'interesse nazionale», il realista non formula un'ipotesi alternativa, fondata su una valutazione spassionata del vantaggio nazionale – come ci si potrebbe attendere –, bensì si limita a un appello conciliante: «realisti e idealisti dovrebbero procedere insieme». In tal modo viene riconosciuta la parentela concettuale tra realismo ed egemonismo neo-conservatore, dove il secondo altro non è che l'adattamento del primo a una determinata situazione geopolitica.

presunti come condivisi, ma definiti in modo non inclusivo, sia destinata a lasciare nuovamente spazio a concezioni più tradizionali e prudenti. Rimane comunque il fondato sospetto che il realismo abbia visto nascere nel suo grembo una progenie in grado di modificare in forma non passeggera il codice genetico.

b) Per anni una delle testate giornalistiche più prestigiose al mondo, l'*Economist*, è stata l'alfiere combattivo e autorevole di una concezione dell'ordine che potrebbe essere definito come «integrazione economica globale». Innumerevoli sono gli articoli del settimanale britannico che potrebbero essere citati al riguardo. Distillandone il contenuto, emergono alcune tesi ripetute con coerenza e convinzione. Innanzitutto l'integrazione economica globale è un fatto reale, tale da dar vita a un sistema con larghi margini di autonomia. In secondo luogo, è bene che la politica nazionale intervenga il meno possibile nei meccanismi dell'economia globalizzata, consentendo che le norme in essa vigenti sviluppino il loro effetto razionalizzatore. Il sistema dell'economia globalizzata, in terzo luogo, rappresenta anche un ordine legittimo non solo perché si basa su norme, ma anche dal momento che aumenta il benessere a livello globale: nella misura in cui eventualmente si incrementano le diseguaglianze, queste vanno comunque di pari passo col miglioramento della condizione di vita della grande maggioranza della popolazione mondiale. Infine, la crisi economica e sociale che colpisce numerosi paesi, in particolare dell'Africa sub-sahariana, è dovuta non alle pressioni dell'economia globale, bensì al fatto che tali paesi ne sono esclusi, per lo più per ragioni interne. Emerge dunque il quadro di una vera e propria concezione dell'ordine globale, fatta di chiare regole, di un vantaggio evidente che deriva dal rispettarle e di uno svantaggio altrettanto palese per coloro che si mantengono al di fuori dell'ordine<sup>5</sup>. Tuttavia, come si configura, più in concreto, il rapporto tra il sistema dell'economia globalizzata e l'ordine politico, nazionale innanzitutto, ma anche sovrastatale? Quale sarebbe, inoltre, la base di legittimazione di tale ordinamento economico globale? Ovvero, a livello più pragmatico, come si originano le regole del suo funzionamento? Da ultimo, si tratta di un fenomeno davvero nuovo, o non piuttosto della maturazione di tendenze già precedentemente esistenti?

c) Di fronte a catastrofi naturali oppure a palesi violazioni dei diritti umani, negli ultimi anni è diventato molto frequente l'appello al-

<sup>5</sup> A questo proposito va peraltro rilevato che recentemente lo stesso *Economist* ha attenuato i toni favorevoli alla deregolazione transnazionale per riproporre l'idea di un governo più propriamente politico-istituzionale delle relazioni internazionali. Cfr. «The Economist», *What a crazy way to run the world*, June 2008, No. 1.

l'intervento della «comunità internazionale». Almeno due questioni rimangono tuttavia irrisolte. Innanzitutto è poco chiaro se per «comunità internazionale» si intenda l'insieme degli stati membri delle Nazioni Unite, oppure una sorta di «società civile sopranazionale». In secondo luogo c'è da chiedersi su quali ragioni poggi la convinzione che la comunità internazionale debba intervenire a tutela dei diritti umani universali. Evidentemente si parte qui dal presupposto che sussista un interesse comune del genere umano nel suo complesso. Per rendersi conto di quanto poco sia evidente tale assioma, basta pensare alla posizione esattamente opposta che assumerebbe un freddo realista, per il quale l'unico interesse davvero individuabile è quello di ogni singola comunità politica alla sua sopravvivenza.

d) Nella crisi del diritto internazionale sviluppatasi in concomitanza con la guerra contro l'Iraq del 2003, si sono contrapposte due concezioni opposte dell'ordine. Da un lato abbiamo la posizione che ritiene che l'ordine internazionale possa essere considerato legittimo solo se si origina da processi decisionali *multilaterali*<sup>6</sup>. Pur ammettendo che gli Europei «devono accettare la necessità di aggiornare le vecchie norme che regolano l'uso della forza, data la natura delle nuove minacce»<sup>7</sup>, i sostenitori del multilateralismo ribadiscono che ciò debba avvenire all'interno di procedure inclusive. La volontà di una sola potenza non può infatti essere identificata *tout court* col vantaggio di tutti: «le istituzioni multilaterali costruite dopo la Seconda Guerra Mondiale non sono perfette. Ma non possiamo conseguire un mondo di pace e di libertà senza il rispetto del diritto internazionale»<sup>8</sup>. Solo il rispetto delle norme sancite multilateralmente garantisce sufficiente legittimità alle azioni intraprese dagli attori dell'arena internazionale. Ne deriva che «il potere statale è soggetto ai diritti umani e al diritto internazionale»<sup>9</sup>, con la conseguente limitazione della sovranità. Emerge così il quadro di un ordine internazionale legittimo perché sovrastatale e al contempo multilaterale, rispettoso dei diritti umani, ma inclusivo.

e) Tuttavia, se la legittimità delle organizzazioni internazionali nasce dal rispetto della multilateralità, può sorgere una contraddizione quando è proprio il principio della multilateralità a dare voce a regimi tirannici che violano apertamente una seconda colonna portante

<sup>6</sup> Per un esempio illustre di sostegno al multilateralismo, si veda la lettera aperta all'allora presidente degli Stati Uniti George W. Bush firmata da Giuliano Amato, Ralf Dahrendorf e Valéry Giscard d'Estaing e pubblicata nel novembre del 2004 (AMATO/DAHRENDORF/GISCARD D'ESTAING (2004).

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> COLOMBANI (2005).

<sup>9</sup> *Ibidem.*

di tale legittimità, ovvero il rispetto dei diritti umani. È proprio a partire da questa riflessione che si sviluppa una posizione antitetica al multilateralismo, nella quale la legittimità dell'ordine globale si accompagna con la centralità dell'azione degli Stati Uniti per garantire «quel tanto di pace e ordine esistenti nel mondo odierno»<sup>10</sup>, o addirittura si fonda sull'eccezionalità del loro ruolo. Secondo i critici del multilateralismo, infatti, i membri della comunità internazionale – e in particolare gli stati europei –, come i concittadini dello sceriffo interpretato da Gary Cooper nel film *High Noon*, sono ben felici di vivere nella sicurezza garantita dall'impiego della forza, ma riluttanti a prestare aiuto nel momento del bisogno. In quest'ottica, solo l'intervento deciso degli Stati Uniti – quando necessario con l'impiego di mezzi militari – può salvare l'ordine internazionale dall'effetto destabilizzante di regimi autocratici assetati di potere e disposti a tutto. Studiosi vicini all'*American Enterprise Institute*, uno dei più influenti *think tanks* dei neo-conservatori americani, arrivano a scomodare Kant – autore per lo più poco consono alle loro preferenze – per asserire che l'ONU, ovvero l'organizzazione multilaterale per eccellenza, si allontanerebbe dall'idea di una pace nel rispetto dei diritti umani, tanto cara al filosofo di Königsberg, proprio nella misura in cui ammette al suo interno, con pari diritti, anche le dittature più sanguinarie, tutelandone la politica grazie al principio della non ingerenza negli affari interni<sup>11</sup>. Come alternativa si propone che le democrazie, sotto la guida degli Stati Uniti, si organizzino più compattamente come gruppo di pressione all'interno delle Nazioni Unite, oppure, senza mezzi termini, che sostituiscano l'ONU prendendone in mano le funzioni. La posizione che predilige un'avanguardia di «sceriffi» a garanzia dell'ordine mondiale dà peraltro adito anch'essa a fondati dubbi: quale ruolo viene a svolgere, date queste premesse, l'interesse nazionale della superpotenza? È davvero lecito supporre che questo coincida immediatamente con un vantaggio per l'ordine internazionale e con l'interesse della comunità internazionale?

Quanto detto può essere sufficiente, nella sua sommarietà, per mettere in rilievo come sia vario il panorama – e quanto sia difficoltoso districarsi al suo interno. Molte sono le domande che emergono da un'analisi, anche rapida, delle posizioni che trovano accesso ai *media*. E numerose sono anche le idee di ordine che sembrano così de-linearsi, seppur con contorni sfumati:

α) l'idea, innanzitutto, che l'ordine, nel senso più ambizioso del termine, sia un privilegio della comunità nazionale, al di là della quale

<sup>10</sup> SCHMITT (2003).

<sup>11</sup> Così, con particolare veemenza, SIKORSKI (2005).

il fine può solo consistere nel prudente contenimento del disordine; oppure l'ipotesi alternativa che l'interesse di una nazione particolarmente qualificata possa invece coincidere con quello comune;

β) la convinzione che una nuova forma di ordine e di benessere globale possano nascere dall'integrazione economica transnazionale;

γ) la tesi dell'esistenza di una «comunità internazionale» quale espressione dei comuni interessi dell'umanità;

δ) la concezione multilaterale dell'ordine sovrastatale, nell'ambito di una *costituzionalizzazione* o *giuridificazione* del diritto internazionale;

ε) oppure, in alternativa, l'idea che la legittimità dell'ordine sovrastatale derivi non dall'eguale coinvolgimento di tutte le sue componenti, bensì piuttosto dal ruolo prioritario assunto da un'"*avanguardia*" di paesi liberal-democratici<sup>12</sup>.

Le diverse idee di ordine sono evidentemente in relazione tra loro, e tuttavia si distinguono per la differente valutazione data su questioni significative e discriminanti. Per avere una visione più chiara delle somiglianze così come delle divergenze, quindi per formulare una più corretta valutazione delle alternative disponibili, è indispensabile metterne in luce il rispettivo apparato concettuale, su cui si fonda di volta in volta l'argomentazione. Ma proprio questa dimensione viene per lo più trascurata nel dibattito. Ognuna delle posizioni cela cioè quello che potremmo definire il suo "codice genetico": nessuna di esse esplicita in modo soddisfacente gli assiomi sui quali si fonda, rende chiara e ancor meno giustifica la visione del mondo che pone alla base della sua proposta interpretativa, dà evidenza alla contiguità con altre posizioni o al conflitto che la separa da una o più di queste. Il dibattito sulle potenzialità e i limiti, sulla natura e le contraddizioni dell'idea di un ordine statale e sovrastatale sembra soffrire di una sorta di indeterminatezza concettuale. Perché le alternative si delineino con precisione ai nostri occhi è necessario individuare un percorso di lettura del dibattito che passi attraverso la sottolineatura dei suoi punti nodali e della sua sistematica, della sua profondità storica e delle novità che di volta in volta emergono, del substrato epistemico delle diverse posizioni, così come del loro contenuto etico-politico e della loro finalità. La presente ricerca cercherà di fornire un contributo su questa via, nella convinzione che la messa in luce dei paradigmi presenti nella produzione scientifica possa aiutare anche il lettore non specialista a meglio orientarsi nel confronto con quella che è, da sempre, una delle tematiche centrali del discorso

<sup>12</sup> Per una versione "progressista" di tale idea, cfr. SELLERS (2006).

politico, con la questione dei fondamenti e dei limiti di una socialità ordinata.

## 1.2. *Le finalità*

Nel paragrafo precedente si è visto come il dibattito sui limiti e la natura dell'ordine, statale come sovrastatale, rimandi a una serie di questioni centrali. Sembra cioè che dall'apparente caos delle prese di posizione sia possibile distillare una polifonia di interpretazioni, a loro volta valutabili nella loro rispettiva portata conoscitiva e valore normativo. Attorno alla delucidazione di tali questioni ruotano le finalità della presente ricerca.

a) Dalla succinta presentazione della riflessione sulla questione dell'ordine al di fuori della letteratura scientifica è emerso come i fondamenti concettuali delle diverse posizioni restino per lo più sullo sfondo. È proprio dal chiarimento di tali riferimenti che si può sperare di dare maggiore trasparenza al dibattito. Il *genus absconditum* delle teorie dell'ordine sociale può così essere trasformato nel loro *genus detectum*, attraverso la messa in luce della struttura concettuale che fornisce i presupposti teorici della rispettiva interpretazione del mondo e dell'ordine in esso possibile. Il "codice genetico" delle teorie dell'ordine è presentato e reso palese in forma di *paradigmi conoscitivi e pratici*; riconducendo le diverse teorie ai rispettivi paradigmi dell'ordine statale e sovrastatale viene rilevato il loro nucleo concettuale essenziale. In tal modo si ottiene una mappatura della disciplina: individuandone i punti cardinali, diventa possibile collocare le varie posizioni teoriche, rendendo più evidente, per un verso, la loro relazione col patrimonio concettuale della dottrina, per l'altro il loro rapporto reciproco.

b) Il passaggio dal *genus absconditum* al *genus detectum* non consente però solo di chiarirci le idee in merito alla mappatura della dottrina dell'ordine statale e sovrastatale e al contenuto paradigmatico delle sue teorie. Esso ci permette anche di maturare un giudizio sul rispettivo *valore conoscitivo e normativo* delle diverse proposte teoriche. In altri termini, solo dopo aver fatto chiarezza sulla matrice concettuale delle differenti idee di ordine, è possibile prendere posizione sulla loro rispettiva validità. Il giudizio si orienterà sulla base di cinque criteri.

α) Il primo è costituito dalla *coerenza interna*: si tratta qui di vedere se le varie asserzioni di cui si compone la teoria siano concordi tra di loro, formando un'interpretazione complessiva organica. Altrettanto è necessario individuare se le stesse non siano a loro volta

fondate su premesse non adeguatamente dimostrate o comunque inconsistenti. Se infatti una teoria viene costruita su fondamenta traballanti o palesemente insufficienti, tutto l'impianto sarà inficiato da debolezze strutturali.

β) Il secondo criterio è costituito dalla *compatibilità coi dati empirici*: nessuna teoria dell'ordine va considerata valida se non si dimostra in grado di fare i conti con la realtà, ossia di corrispondere a un ordine almeno potenzialmente esistente. La mera delineazione di un ordinamento perfetto che però chiaramente non si adatta alle esigenze di questo mondo, va considerata come un contributo alla chiliastica, non alla teoria dell'ordine sociale.

γ) Accanto alla loro capacità di essere operazionalizzate empiricamente, le teorie vanno anche giudicate sulla base del loro *contenuto normativo*. Quando esse annullano la necessaria tensione tra fattualità e validità, appiattendosi banalmente sull'esistente, diventa impossibile trovare al loro interno sufficienti strumenti concettuali per delineare risposte innovative a problemi noti e tuttavia irrisolti, così come per affrontare situazioni nuove con adeguata creatività.

δ) In ogni epoca del pensiero umano il compito delle teorie consiste non secondariamente nel tratteggiare interpretazioni e proposte innovative. In questo consiste la *qualità euristica* di ogni singola proposta teorica. Mettendo le principali teorie dell'ordine in relazione con i paradigmi che formano il patrimonio concettuale della metateoria dell'ordine<sup>13</sup>, diviene possibile comprendere meglio il loro rispettivo contributo anche per quanto concerne questa loro specifica dimensione.

ε) Proiettata sulla realtà contemporanea, la qualità euristica di una teoria si traduce nella sua *capacità di affrontare le sfide attuali*. Non tutti i paradigmi dell'ordine che saranno enucleati dal materiale della ricerca sono infatti egualmente in grado di misurarsi, in senso teorico così come pratico, con le novità della realtà che ci circonda. Attraverso il processo di semplificazione che si ottiene riconducendo le teorie ai paradigmi essenziali, diviene più facile valutare quale, tra i materiali teorici disponibili, offra i migliori presupposti per aiutarci a "leggere" le interazioni sociali, politiche e giuridiche attuali e ad operare al loro interno. Particolarmente importante sarà individuare il paradigma che meglio ci consente di descrivere adeguatamente i fenomeni di più recente comparsa, fornendo al contempo soluzioni praticabili per conservare gli *standard* più elevati di normatività del diritto e di legittimità del potere politico.

<sup>13</sup> Sul rapporto tra «teoria» e «metateoria», cfr. cap. 1.3.a).

c) Parallelamente alla valutazione, secondo i criteri suindicati, delle teorie comprese all'interno di un dato paradigma si delinea anche un giudizio sulla qualità conoscitiva e normativa del paradigma stesso cui esse fanno capo. Pertanto, a partire dall'individuazione del paradigma meglio adatto ad affrontare a livello teorico le sfide contemporanee, verranno delineate alcune possibili soluzioni concrete per i più rilevanti problemi dell'ordine sociale, a livello sia statale che sovrastatale. A questo proposito non sarà compito del presente studio fornire una teoria complessiva dell'ordine. Piuttosto si cercherà di dare risposte puntuali, fondandole su un approccio paradigmatico suscettibile di ulteriori approfondimenti. Particolare importanza sarà data alla precisazione delle diverse caratteristiche assunte dall'ordine in chiave multilivellare, con riferimento alle distinte funzioni svolte dall'interazione sociale, politica e giuridica nelle sue varie dimensioni. In questo contesto, la proposta si farà più dettagliata con riferimento a tematiche specificamente toccate dalla trasformazione dell'ordine in chiave multilivellare, tra le quali soprattutto le già menzionate questioni della normatività del diritto e della legittimità del potere politico.

d) Ogni paradigma dell'ordine contiene una sua concezione peculiare del diritto pubblico statale e sovrastatale. Ogni idea di ordine trova infatti la sua garanzia in un sistema normativo-giuridico il quale ne riflette le caratteristiche. Nel sistema di diritto pubblico di volta in volta vigente si esprimono così le proprietà di una specifica idea di ordine, della sua particolarità o universalità, così come del suo essere una realtà data o costruita. Se questo è vero in generale per tutti i paradigmi dell'ordine, lo è a maggior ragione per le loro versioni moderne: nella misura in cui nella modernità la convivenza umana non può più fare affidamento su convinzioni metafisiche condivise, la struttura normativa che ne garantisce il funzionamento deve necessariamente basarsi su quell'espressione laica e formale dei principi della convivenza sociale che è veicolata attraverso il diritto pubblico. Né questa necessità è venuta meno a seguito della recente colonizzazione della sfera pubblica, statale così come sovrastatale, a opera di attori privati. Anzi, oggi più che mai è necessario sottolineare che il fondamento dell'ordine a tutti i livelli non può che essere pubblico. In ragione della crescente interconnessione transnazionale, tale necessità si estende vieppiù dall'ambito statale a quello internazionale, sovranazionale e sovrastatale. In particolare, la quarta e ultima finalità della ricerca consisterà quindi nel dimostrare la possibilità teorica e reale, così come la forma e i limiti di un *diritto pubblico oltre le frontiere dello stato*. Mentre le dimensioni internazionale e sovranazionale del diritto pubblico sono state fatte oggetto di ampi studi, la

vera «frontiera» della ricerca è oggi il diritto pubblico sovrastatale. Sempre più questo è infatti destinato a emergere quale risposta innovativa alla necessità di dare ordine a un ambito dell'interazione sociale di crescente rilevanza.

In merito al concetto di «diritto pubblico sovrastatale» è opportuno fare due precisazioni<sup>14</sup>. Innanzitutto, l'aggettivo «sovrastatale» delinea meglio di «internazionale» il fatto che un nuovo strato normativo si stia *sovrapponendo* al diritto statale, ossia che tale complesso normativo non si collochi solo *tra* i sistemi giuridici dei diversi stati come nel diritto internazionale classico. D'altro canto esso nemmeno favorisce l'impressione della formazione di un convoluto normativo largamente indistinto, come invece accade, almeno in parte, col concetto di un diritto «globale» (*global law*). Secondariamente, la nozione di «diritto pubblico sovrastatale» evita i problemi connessi con l'applicazione del concetto di «costituzione» all'ambito che travalica le frontiere nazionali. Il dibattito sulla Costituzione Europea ha mostrato quanto ne sia problematico l'uso già a livello sovranazionale. A maggior ragione è opportuno evitare di pregiudicare il dibattito quando ci si muove su un terreno ancora più ampio e inclusivo. Ciò nonostante va ribadito che la densità, indiscutibilmente accresciuta, del diritto internazionale e la sua influenza sempre maggiore sulla vita della gran parte degli esseri umani impongono di porre le questioni ed estendere le esigenze classicamente alla base del diritto costituzionale statale anche ai fenomeni giuridici sovrastatali, così da connettere le risposte individuate per il livello inferiore a quelle in via di elaborazione per quello superiore.

### 1.3. *Il materiale della ricerca: definizione delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale*

Una volta precisato il fine della ricerca, è ora necessario concentrare l'attenzione sul materiale di cui essa si serve per svolgere tale compito. I seguenti punti sono, a questo proposito, particolarmente rilevanti.

a) Il materiale che verrà preso in esame è costituito da *teorie*, ovvero da costrutti concettuali comprendenti la descrizione o spiegazione del fenomeno fatto oggetto d'indagine, nonché una valutazione degli sviluppi futuri connessa a un'indicazione, più o meno aperta, del comportamento corretto da tenere da parte degli attori coinvolti

<sup>14</sup> Ringrazio Armin von Bogdandy per i suggerimenti esposti qui di seguito.

(*teorie di primo livello*). Pertanto la ricerca non si occuperà direttamente dei fenomeni sociali, politici o giuridici legati ai vari livelli dell'interazione tra esseri umani, bensì, in quanto riflessione di secondo grado sulle proposte teoriche, si contraddistinguerà come *metateoria*<sup>15</sup>.

b) Ogni teoria viene presentata attraverso *l'analisi di uno o più autori* che hanno contribuito in modo particolarmente significativo alla sua elaborazione. Così facendo, non si pretende di fornire un resoconto esaustivo dell'intero orizzonte scientifico dei pensatori presi in considerazione. A partire dalla gamma complessiva dei loro interessi e dalla portata più ampia della loro produzione teorica verranno qui estrapolati quegli elementi che più contribuiscono a chiarire la rispettiva posizione in merito alla questione dell'ordine sociale, consentendo così anche di delineare di questa un'accezione di volta in volta specifica e originale – ovvero, secondo la terminologia adottata, *paradigmatica*.

c) Per essere prese in considerazione nella ricerca, le teorie devono avere carattere *sistematico*. Questo significa che non devono limitarsi a descrivere e spiegare singoli fenomeni connessi ai modi in cui l'interazione sociale si organizza. Piuttosto, tutte le teorie qui esaminate inseriscono tali fenomeni in una visione complessiva dell'ordine sociale. Prendendo posizione, in forma più o meno esplicita, sulla questione dell'ordine in tutta la sua ampiezza, ciascuna di esse contiene asserzioni relative sia alla potenziale estensione dell'ordine, sia ai suoi fondamenti.

d) Le teorie provengono da *differenti discipline* e perseguono fini diversi. Nel contesto concettuale definito dal presente lavoro, esse possono essere tuttavia confrontate, così come le analisi e asserzioni in esse contenute possono essere utilizzate per lo scopo della ricerca. Ciò è lecito non solo nella misura in cui le teorie considerate sempre contengono una visione dell'ordine sociale, ma anche perché in tutte queste il sistema dell'ordine è visto come retto da un *logos* peculiare, da una logica sua interna che, seppure di volta in volta diversa, stabilisce in ciascuna di esse le coordinate di un'interazione cui può essere attribuito il predicato della *razionalità*. In taluni casi l'as-

<sup>15</sup> Ne consegue che il concetto di «teoria» è qui usato in due significati diversi. Per un verso con riferimento alle *teorie di primo livello*, il cui materiale è costituito dai fenomeni relativi all'ordine sociale nelle sue diverse articolazioni subsistemiche, con particolare riferimento ai subsistemi politico e giuridico. E in un secondo senso – quello centrale per la ricerca – come *teoria di secondo livello (metateoria)* o *teoria generale dell'ordine sociale*, dove il materiale è invece rappresentato dalle teorie di primo livello, ricondotte ai loro paradigmi essenziali secondo i fini e il metodo individuati nel presente capitolo.

serzione è esplicita e in altri abbiamo invece a che fare con un'ammissione solamente implicita: esplicito o implicito che sia, il *logos* espresso da ogni teoria aspira tuttavia sempre a una validità più che non solo spazialmente e temporalmente contingente.

e) Le teorie analizzate combinano la *descrizione* dei fatti con la *valutazione normativa* dei medesimi. In altri termini, esse contengono sempre due dimensioni: la presentazione di come l'interazione avviene fattualmente e il giudizio sulla sua razionalità. Certo alcune teorie, come quella kantiana, si autodefiniscono esplicitamente come normative, mentre altre, come quelle di Tucidide o Carl Schmitt, assumono un atteggiamento che pretende di essere essenzialmente descrittivo. Tuttavia, anche le teorie più caratterizzate in senso normativo, nel momento in cui avanzano la pretesa di essere più che non solo giochi mentali, non possono prescindere dal corroborarsi attraverso il ricorso a elementi empirici, come risulta evidente dal richiamo di Kant al presunto *factum brutum* dell'«insocievole socievolezza»<sup>16</sup>. Sull'altro versante, gli approcci che si dichiarano descrittivi contengono nondimeno una componente normativa nella misura in cui pretendono di stabilire i fattori imprescindibili di un ordine vincolato alla razionalità intrinseca della realtà fattuale. Innegabile è in tal senso la forte dimensione normativa di tutte quelle teorie che affermano, con l'ausilio di argomenti storici o empirici, l'impossibilità di un ordine sostanziale al di là dello stato nazionale. Quanto non manca mai – nemmeno nella più accanita versione della tradizione che si autodefinisce «realistica» – è pertanto l'attribuzione di un predicato di valore ai diversi comportamenti, considerati più o meno conformi a un modello razionale (intrinseco ai fatti o controfattuale) di interazione. Su un versante, per alcune teorie il modello corrisponderà al reale e il comportamento, per essere razionale, altro non dovrà fare che seguire le linee effettivamente dominanti; sul lato opposto, invece, altri approcci teorici si muoveranno in un campo contraddistinto dalla tensione tra fattualità e validità.

f) Nella misura in cui le teorie qui presentate si caratterizzano, nel loro insieme, come *teorie dell'ordine sociale*, vanno fatte alcune precisazioni in merito alla nozione di ordine<sup>17</sup>.

α) Innanzitutto, per «ordine» si intende una condizione sociale all'interno della quale un insieme di regole garantisce che l'interazione tra i membri della società avvenga in modo pacifico, che il conflitto sia cioè «incanalato» attraverso procedure in grado di superarne l'effetto disgregante, e che l'interazione sia improntata a criteri di van-

<sup>16</sup> KANT (1784), IV, p. 37.

<sup>17</sup> Sul concetto di «ordine» in generale cfr. ANTER (2004).

taggio reciproco, quando non addirittura – nei casi più favorevoli – di cooperazione e solidarietà.

β) In una società «ordinata» il ricorso non legittimo alla forza, ovvero il conflitto che supera l'incanalamento istituzionale e sfocia in una serie di atti unilaterali volti a danneggiare la parte avversa, è visto come una patologia da prevenire o combattere. L'«ordine» è dunque necessariamente un ordine di pace e non soltanto un «contenimento della guerra», una *Hegung des Krieges* di schmittiana memoria<sup>18</sup>. Per parte sua, la pace non è soltanto l'assenza temporanea del ricorso alla forza, bensì corrisponde a uno *status* volto a realizzare un interesse e un valore superiori alle contingenze immediate e comuni all'intera umanità. Come già scrisse Immanuel Kant più di due secoli or sono, pace «significa la fine di tutte le ostilità, e aggiungerle l'aggettivo “perpetua” rappresenta un pleonasma»<sup>19</sup>.

γ) La realizzazione dell'ordine non corrisponde all'assenza assoluta di conflitto; piuttosto essa va interpretata come la condizione nella quale una società può gestire e «addomesticare» con successo il suo potenziale conflittuale. Nel confronto con altri concetti, la nozione di ordine (ovvero di diritto pubblico) «sovrastatale» mette in rilievo come la sua finalità – diversamente dalle utopie della *civitas maxima* – non consista in una convivenza priva di conflitti. Ciò cui si mira qui non è, quindi, l'abolizione del conflitto, bensì la sua canalizzazione nell'ambito di procedure formalizzate, le cui violazioni sono opportunamente perseguite. Emerge qui il ruolo fondamentale del diritto penale internazionale e con esso la prospettiva di consolidare un'adeguata normatività a livello sovrastatale senza centralizzazione del potere, ossia senza trasformare la necessità di una garanzia dell'ordine oltre le frontiere nazionali nella richiesta irrealistica e oppressiva di un super-stato.

δ) Quando, nella presente ricerca, si parla di «ordine» *tout court* o di «ordine sociale» si ha come punto di riferimento il set di regole su cui si fonda la vita di una società nel suo complesso. Nel concreto, tali regole si articolano in diversi set peculiari, ovvero nelle norme di funzionamento dei diversi sottosistemi sociali. Il compito di una teoria generale dell'ordine – o più precisamente dell'ordine sociale – consiste dunque nel mettere in luce le costanti fondamentali cui si richiamano, all'interno di un determinato contesto storico, le norme che regolano l'interazione nell'ambito dei diversi sottosistemi sociali. In ragione della particolare importanza, per l'indagine qui svolta, delle norme che regolano i sottosistemi politico e giuridico tal-

<sup>18</sup> SCHMITT (1950).

<sup>19</sup> KANT (1795), «1. Präliminarartikel», p. 196.

volta si userà tuttavia – per indicare il materiale della ricerca – di «teorie dell'ordine sociale, politico e giuridico».

ε) Nella misura in cui il concetto di ordine identifica le condizioni fondamentali dell'interazione sociale, esso rappresenta uno strumento in grado di sussumere all'interno di un singolo approccio teorico una larga gamma di fenomeni. Esso fornisce in tal modo una base epistemologica al dialogo tra discipline specialistiche quali il diritto e la filosofia, la scienza politica e la sociologia. Costruendo un fondamento concettuale cui possono essere ricondotte scienze distinte, la nozione di «ordine» costituisce un'ampia piattaforma per un approccio interdisciplinare.

ζ) Al concetto di ordine sono rapportabili realtà storicamente diverse – come la *politeia* antica e lo stato moderno – oppure dottrinarialmente distinte – come il diritto statale e quello internazionale. Visti nell'ottica delineata nella presente ricerca, tutti questi fenomeni diventano sfaccettature di soluzioni elaborate per rispondere a un'unica questione, al problema cioè di quale forma possa o debba essere data al vario interagire tra esseri umani.

g) Per quanto concerne la dimensione politica e giuridica dell'ordine sociale, la ricerca si basa sulla premessa che *ogni teoria sull'ordine statale interno contenga anche implicazioni relative alla possibilità e alla forma dell'ordine internazionale*. Viceversa, in ogni teoria sulle prospettive e i limiti di un ordinamento sovrastatale può essere individuata anche un'asserzione in merito al fondamento dell'ordine interno. A causa del duplice carattere loro inerente, le teorie dell'ordine – in particolare con riferimento all'aspetto politico e giuridico – saranno pertanto anche definite come «teorie dell'ordine statale e sovrastatale». Mentre però l'ordine è uno *status* dato tradizionalmente per acquisito all'interno della collettività sociale, politica e giuridica, esso è stato a lungo considerato come precario o addirittura impossibile nell'ambito internazionale. È di conseguenza su questo secondo punto che si concentra la sfida concettuale e quindi anche l'analisi. In senso più specifico, le teorie sulla possibilità e sulla forma dell'ordine sovrastatale assumono il carattere, in prospettiva moderna e contemporanea, di prese di posizione su *chances* e specificità di un *diritto pubblico sovrastatale* nel significato indicato nel paragrafo precedente.

h) Il materiale della ricerca è tratto esclusivamente dalla tradizione occidentale<sup>20</sup>. Ovviamente, le ragioni che inducono a compiere que-

<sup>20</sup> In tal senso, l'indagine si muove ancora in una prospettiva precedente a quella che è stata definita la rivoluzione «copernicana» nel mondo della scienza del diritto internazionale. Se si intende infatti per «tolemaico» quell'approccio che fa ruotare

sta scelta non sono di merito, bensì esclusivamente pratiche, facendo esse riferimento alla fattibilità di un progetto che già nella forma attuale rappresenta una sfida di notevole impegno. In merito alle tradizioni non occidentali, mi limiterò qui pertanto a osservare, per inciso, che è quanto meno probabile che la presenza di alcune costanti concettuali superiori di fatto le barriere – non geografiche, qui, ma storico-concettuali – rappresentate dagli Urali e dal Mediterraneo<sup>21</sup>. Basti pensare che sia nella Cina che nell'India antica si contrappongono tradizioni, il cui contrasto sembra riprodurre la distinzione – su cui torneremo più tardi con riferimento all'Occidente – tra particolarismo e universalismo<sup>22</sup>: universalista per molti versi è nella tradizione cinese il pensiero pacifista di Confucio e Lao-Tse, mentre attento all'interesse «particolare» della singola comunità pare essere l'insegnamento della cosiddetta «Scuola delle Leggi», in particolare di Han Fei. Analogamente, anche in India al realismo del *Codice di Manù* e al pragmatismo laico e pessimismo antropologico dell'*Arthashastra* di Kautilya<sup>23</sup> si contrappone il pacifismo radicale e l'universalismo reli-

l'intero sviluppo della scienza delle relazioni internazionali e del diritto internazionale attorno ai valori e alle vicende che hanno caratterizzato l'ambito culturale dell'Europa e dell'Occidente in senso più lato, allora la rivoluzione «copernicana» consisterebbe nel superamento di tale restrizione e nell'inserimento anche di tradizioni extraeuropee (o extraoccidentali) nell'insieme complessivo dell'analisi. Cfr. TRUYOL y SERRA, 1998, p. 13.

<sup>21</sup> È stato messo in rilievo (cfr. ANAND, 2004) che la pretesa universalistica delle dottrine normative delle relazioni transnazionali trova il suo più grave limite proprio nella prassi storica del diritto internazionale, utilizzato non di rado – e secondo taluni anche nato – come strumento al servizio degli interessi egemonici e coloniali dell'Occidente. Tuttavia, il fatto che la dottrina si sia tradotta in manchevolezze storiche non significa ancora di per sé che queste siano implicite in essa: piuttosto esse possono anche essere viste come il risultato di contaminazioni materiali che il sistema normativo non è stato in grado di controllare e «addomesticare». Fenomeni simili – e analoghi dibattiti – sono noti anche per quanto concerne le insufficienze di altri concetti normativi, quali la democrazia o i diritti umani, senza che per questo le idee della democrazia o dei diritti umani vengano invalidate. Naturalmente questa «assoluzione» implica che tali idee si mostrino coerenti e non inficiate da contraddizioni interne. Come vedremo, in molte circostanze le dottrine occidentali dell'ordine ammettono apertamente di non essere universali e concedono un peso normativamente eccessivo alla dimensione del potere (cfr. Parte II, cap. I e Parte III, sez. I, cap. I). Oppure il loro universalismo è in sé fallace e incompiuto (cfr. Parte II, cap. II e Parte III, sez. I, cap. II). Nei casi, però, in cui tale universalismo è concettualmente coerente, il solo fatto che la prassi non l'abbia sempre adeguatamente rispettato, oppure che i suoi sostenitori cadano talvolta in asserzioni contraddittorie in ossequio allo spirito dei tempi, non costituisce ancora presupposto per condannare l'intera costruzione normativa come fallace.

<sup>22</sup> Riprendiamo queste osservazioni, adattandole al contesto concettuale qui proposto, da TRUYOL y SERRA (1998), p. 21 ss.

<sup>23</sup> KAUTILYA (1990).

gioso del buddismo<sup>24</sup>. Per altro verso è però anche evidente che i paradigmi qui delineati assumono in contesti non occidentali caratteristiche specifiche<sup>25</sup>, mentre alcuni di essi addirittura non sono presenti fuori dall'Occidente. Lo studio qui intrapreso costituisce pertanto un'auto-riflessione sui contenuti dell'idea di ordine nella tradizione occidentale e auspica di poter così fungere da stimolo per un proficuo dibattito interculturale.

#### 1.4. *Il metodo*

L'indagine qui presentata non procederà secondo il metodo della storia della scienza. Le teorie non verranno cioè inserite nel contesto della loro nascita, della loro evoluzione e del loro declino, bensì saranno piuttosto "raggruppate" sulla base di specifici criteri e così ricondotte alle categorie fondamentali del loro apparato interpretativo, a quelle che potremmo definire le loro "matrici conoscitive". Nei pa-

<sup>24</sup> Peraltro nemmeno il buddismo fu privo di contraddizioni, in particolare nelle sue realizzazioni storiche. Si pensi ad esempio al contrasto tra l'aspirazione alla pacificazione e l'uso della religione come *instrumentum regni* da parte di Aúoka, sovrano di Magadha (272-231 a. C.). Cfr. SCHNEIDER (1980), p. 142 ss. Proprio la vicenda di Aúoka sembra dimostrare che, nel momento in cui si passa dalla disciplina individuale all'ordinamento del rapporto tra le collettività politiche, la stessa cultura politica del buddismo pare ricadere nell'ambito, seppur temperato, della ragion di stato.

<sup>25</sup> Con riferimento all'India antica (si vedano in particolare le ricostruzioni di BANDYOPADHYAY, 1920; CHATTERJEE, 1958; BHATIA, 1977; e NANDA, 1999), una parte della letteratura scientifica tende a mettere soprattutto in rilievo la vicinanza tra la tradizione indiana e quella occidentale, soprattutto antica, ma non soltanto. In taluni casi viene anche sottolineata la natura progressiva delle norme indiane di diritto internazionale rispetto alla teoria e alla prassi occidentali coeve; così Bhatia scrive che «il trattamento dei prigionieri in India era forse molto più umano che presso i Greci e i Romani» (BHATIA, 1977, p. 106). Ancor più favorevole alla tradizione indiana (e sfavorevole a quella occidentale) il giudizio di BANDYOPADHYAY (1920, p. 106 ss.). In ogni caso, se anche il diritto internazionale indiano ha dimostrato una sensibilità e disponibilità all'umanizzazione del conflitto almeno paragonabile e forse superiore a quella greca e romana, tuttavia è necessario sottolineare che, sulla base delle categorie alla base della presente trattazione, il mero sforzo di umanizzare la guerra non implica ancora in alcun modo il passaggio a una prospettiva universalistica. L'approccio universalistico prevede infatti come fine la realizzazione di un ordine complessivo, all'interno del quale il ricorso alla violenza altro non è che una patologia non da «contenere», bensì da eliminare tramite la prevenzione o la cura. Al contrario, l'umanizzazione della guerra prende ancora sempre le mosse dall'idea per cui questa avrebbe carattere fisiologico, pur implicando aspetti degenerativi eventualmente devastanti («gli antichi Indù riconoscevano la guerra come un male necessario», BHATIA, 1977, p. 109).

ragrifi precedenti tali “matrici conoscitive”, al cui interno vengono sussunte le diverse teorie dell'ordine sociale, infra – nonché sovra-statale – in altri termini, i concetti con cui vengono individuati i *logoi* di tali teorie –, sono state definite col termine di *paradigmi*<sup>26</sup>. Per paradigma si intende qui un insieme coerente di precondizioni concettuali della conoscenza teoretica e dell'azione, il quale, in una determinata epoca dello sviluppo umano, contraddistingue l'uso teorico e pratico della ragione con riferimento a una specifica materia<sup>27</sup>. Riguardo alla definizione di paradigma, va precisato che essa non ha carattere empirico, bensì stipulativo<sup>28</sup>. Non essendo quindi immediatamente suscettibile alla «prova dei fatti», il concetto di paradigma non è mai né corretto, né scorretto (vero o falso nel senso di una corrispondenza diretta della proposizione – o delle proposizioni – di cui consiste con la realtà empirica), bensì la sua accettabilità dipende in primo luogo dalla coerenza interna della sua definizione. Per altro verso, questa asserzione non esclude che i singoli paradigmi (non la definizione di «paradigma») possano essere verificati nella loro validità sulla base della loro rispettiva capacità di descrivere adeguatamente la realtà cui vengono applicati e di fornire strumenti per l'attività pratica.

In merito alla questione del rapporto tra i paradigmi, ossia del passaggio da un paradigma all'altro, si può asserire, in generale, che essi decadono quando viene a cambiare la visione del mondo che ne costituisce il fondamento. Più in concreto, la domanda si concentra su quali siano le ragioni per cui la visione del mondo su cui si basa un paradigma venga a esser ritenuta non più adatta a rispondere in

<sup>26</sup> Pur con alcune distinzioni, il concetto di paradigma qui adottato fa riferimento alla definizione datane da Thomas Kuhn all'inizio degli anni Sessanta. Cfr. KUHN (1963).

<sup>27</sup> In tal senso il concetto di «paradigma» si differenzia dai «tipi ideali» della tradizione epistemologica inaugurata da WEBER (1904, p. 190 ss.). Questi indicano infatti pressoché esclusivamente l'intento conoscitivo e sistematico dell'osservatore, mentre prescindono largamente dalla pretesa, cui i concetti qui utilizzati non rinunciano, di individuare una significativa continuità tra l'esigenza conoscitiva esterna e l'auto-comprensione sociale interna. Tale considerazione non mette peraltro in discussione l'evidenza del dato di fatto per cui, anche quando si individua nel «paradigma» una dimensione *oggettiva*, ciò nonostante la selezione dei criteri rilevanti per formare la tassonomia paradigmatica rimane un'operazione effettuata dal *soggetto osservante*. In altri termini, anche se il «paradigma» sintetizza contenuti presenti *in re* ed effettivamente rilevanti all'interno di un determinato contesto storico, sociale e culturale, la scelta di mettere in rilievo proprio tali contenuti – tra i molti altri altrettanto presenti *in re* –, selezionandoli per la costruzione del modello concettuale di riferimento, viene realizzata dall'osservatore sulla base della rilevanza che tali criteri possono assumere nel contesto del dibattito scientifico e culturale contemporaneo.

<sup>28</sup> VASQUEZ (1983), p. 4.

modo soddisfacente ai compiti che le sono assegnati, ossia a comprendere il mondo in modo adeguato e a fornire strumenti appropriati all'intervento pratico. Mentre, come già è stato precisato poc'anzi, la definizione di paradigma, in quanto stipulativa, non è falsificabile facendo riferimento a un errato "rispecchiamento" o comunque richiamo alla realtà empirica (ovvero a una scorretta descrizione della medesima), falsificabili sono invece i singoli paradigmi, i quali aspirano a produrre un accrescimento della conoscenza<sup>29</sup>. Pertanto, nella misura in cui un paradigma non si dimostra più in grado di fornire una cornice esplicativa per determinati fenomeni rilevabili, si ingenera un moto di ricerca di nuove soluzioni, il quale, una volta consolidatosi nella forma e nei contenuti, dà vita a un nuovo paradigma. A questo proposito è peraltro necessario precisare che «teorie e paradigmi possono produrre un numero infinito di ipotesi plausibili *ad hoc* allo scopo di render conto di evidenze tendenti alla loro falsificazione»<sup>30</sup>. In altri termini, se la resistenza operata dai fautori di un determinato paradigma non conduce, nel lungo periodo, a fermare il declino del medesimo a seguito della sua inadeguatezza empirica e ad ostacolare in modo decisivo l'ascesa di una sua alternativa, tuttavia è verificabile una certa qual "persistenza" dei paradigmi, una loro inerzia in grado di frenarne, almeno temporaneamente, il procedere seriale. Inoltre, proprio per questa ragione i paradigmi possono tornare (si pensi, nella fisica, al caso dell'atomismo), anche se solo nelle impostazioni più generali e con un corredo di strumenti tecnici e interpretativi del tutto rinnovati.

Se la persistenza inerziale dei paradigmi è riscontrabile nelle scienze naturali, essa è ancora più evidente e rilevante in quelle umane<sup>31</sup>. Qui infatti la verifica della validità empirica di un paradigma non è guidata dall'uso di strumenti tecnici largamente obiettivabili, bensì si orienta sulla base di processi di autocomprensione sociale<sup>32</sup>. Ossia, i paradigmi delle scienze umane nascono da processi sociali discorsivi, i quali non mirano tanto (o non solo) a descrivere adeguatamente il mondo empirico a scopo cognitivo ma anche strumentale – come nel caso delle scienze naturali – e ancor meno dispongono di strumenti riconosciuti come obiettivi. Piuttosto essi uniscono la necessità di conoscere il mondo all'esigenza di autoconoscenza della società che li produce. Con questo non si intende affermare che la componente

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>31</sup> Sull'uso del concetto di paradigma nelle scienze naturali e in quelle umane, cfr. KUHN (1996), p. 208 ss.

<sup>32</sup> HABERMAS (1973), p. 221 s.

strumentale nelle scienze naturali “obiettivizzi” la conoscenza al punto tale da annullare il fattore soggettivo dell’elemento conoscente, e nemmeno che il sapere prodotto dai paradigmi delle scienze umane sia riconducibile a mere interpretazioni soggettive. Anche in questi ultimi, infatti, il paradigma proposto deve mostrarsi in grado di fornire, nel lungo termine, spiegazioni fruibili della realtà. Tuttavia, il fattore legato all’autocomprensione sociale ci dà ragione: a) dell’elevata persistenza inerziale dei paradigmi delle scienze umane (ovvero della loro marcata resistenza al cambiamento); b) della loro forte tendenza alla riproposizione (come vedremo, i principali paradigmi presentano indubbiamente un *floruit* e periodi di decadenza; in generale sono tuttavia efficaci e compresenti per lunghe fasi storiche); c) del rilievo del fattore assiologico nella loro composizione (del peso significativo, cioè, che i valori condivisi hanno nella definizione dei paradigmi).

Dopo aver delineato il concetto di paradigma in generale e aver precisato la sua applicazione nel campo delle scienze sociali, è ora giunto il momento di specificare a quali paradigmi in particolare possano essere ricondotte le diverse teorie dell’ordine sociale oggetto della presente ricerca. Per adempiere a questo compito abbiamo a disposizione due possibili vie. La prima, di carattere induttivo, mira a distillare i diversi paradigmi dall’analisi del materiale teorico a disposizione. Procedendo per questa strada il primo passo consiste nello studio delle diverse teorie: mettendone in luce le costanti, diviene possibile ricostruire gli elementi concettuali comuni a un certo numero di esse. Nella misura in cui tali elementi danno forma, di volta in volta, a una concezione in sé coerente e rilevante, questa concezione può essere considerata a buon diritto come un paradigma della teoria generale dell’ordine sociale. L’operazione viene ripetuta ogni qual volta le costanti mutino e non risultino più essere integrabili nel paradigma o nei paradigmi già costituiti. Come risultato finale del percorso abbiamo l’insieme delle concezioni paradigmatiche che contraddistinguono la disciplina. È questa la strada che in parte viene percorsa nei seguenti capitoli. Tuttavia con una limitazione: l’applicazione rigida del metodo induttivo richiederebbe lo studio di un enorme materiale teorico e una procedura di ricostruzione storica che, in parte, renderebbero il presente lavoro eccessivamente ampio o dispersivo. Inoltre ci allontaneremmo così dal principale intento della ricerca, ovvero dalla ricostruzione sintetica dei paradigmi dell’ordine sociale. Pertanto, anche nei prossimi capitoli il metodo induttivo sarà integrato dal suo opposto, ossia sarà “guidato” da un elemento deduttivo, da una “bussola” che ci proviene dalla seconda via a disposizione per definire i paradigmi dell’ordine.

Secondo il percorso deduttivo, l'individuazione dei paradigmi della teoria generale dell'ordine sociale – ovvero, se si concentra l'attenzione sulla dimensione politico-giuridica, dei paradigmi della teoria generale dell'ordine statale e sovrastatale – prende le mosse dalla riflessione sulle risposte ipotizzabili alle domande fondamentali che contraddistinguono la materia trattata: una volta definite le domande essenziali, a diverse risposte corrispondono paradigmi distinti. Due sono, in specifico, le prese di posizione essenziali che un set coerente di concetti-guida della conoscenza e dell'azione deve contenere per poter essere considerato quale «paradigma» di una teoria complessiva dell'ordine sociale. L'insieme di concetti-guida deve innanzitutto comprendere un'asserzione relativa a *dove* sia vigente l'ordine nel senso proprio del termine, o quanto meno a dove esso, in termini ragionevoli, sia teoricamente e materialmente possibile. In altri termini, esso deve contenere una presa di posizione sull'*estensione*, almeno potenziale, dell'ambito territoriale e sociale nel quale le interazioni sono governate da regole miranti alla pace e alla sinergia. Secondariamente, ogni paradigma deve formulare un'asserzione su *come* sia strutturato un tale ordine, sulla sua *natura*, ovvero su quale ne sia il fondamento ontologico, genetico e assiologico, su quale sia il suo principio organizzativo e la sua logica di funzionamento. In assenza di uno dei due fattori, una costruzione teorica – anche qualora posseda tutti i restanti prerequisiti per essere considerata nei termini di un «paradigma» – non può tuttavia entrare nel novero di quegli specifici paradigmi che formano l'impalcatura concettuale di una teoria generale dell'*ordine sociale* in generale e dell'*ordine statale e sovrastatale* in particolare.

Se ora consideriamo sinteticamente le risposte date alla questione del «dove» e del «come» dell'ordine, rileviamo che – quanto meno con riferimento alle teorie «storiche» dell'ordine sociale, elaborate prima della metà del XX secolo – esse sono state essenzialmente due per ciascuna delle domande, ferme restando le varianti di cui si parlerà nei capitoli successivi. In merito all'estensione dell'ordine abbiamo infatti una linea che va da Tucidide alle più recenti riflessioni sui cosiddetti «limiti del diritto internazionale»<sup>33</sup>, passando per Bodin e i fautori della teoria della nazione, per Carl Schmitt e Hans Morgenthau – tutti uniti nella convinzione che l'ordine sia possibile solo all'interno di collettività coese e risulti essere pertanto irrealizzabile a livello globale. Nel diritto internazionale tale approccio ha trovato espressione nell'idea di un diritto della coesistenza e del coor-

<sup>33</sup> V. GOLDSMITH/POSNER (2005).

dinamento, nella filosofia e nella scienza politica ha avuto successo sotto l'etichetta del «realismo», prima, e del «neo-realismo» poi. Tutte queste accezioni sono accomunate dall'assunto secondo cui quanto possiamo realizzare al di là delle frontiere della singola collettività politica non è ordine nel senso pieno della parola, bensì solo contenimento, parziale e temporaneo, del disordine. In contrapposizione a questa visione delle (ristrette) possibilità dell'ordine, abbiamo invece la concezione che lo ritiene, almeno in linea di principio, universalizzabile. Qui troviamo scuole di pensiero e autori che vanno dagli stoici alla scolastica spagnola, da Grozio a Kant, dalle teorie post-realiste delle relazioni internazionali alla dottrina giuridica della «comunità internazionale». Secondo questa linea interpretativa, tutto il globo è suscettibile di ordine, così come lo sono tutte le relazioni umane a tutti i livelli. Ciò di cui abbiamo bisogno è solo un progetto praticabile. Sullo spartiacque disegnato da questo crinale si delinea anche la distinzione tra i due approcci fondamentali alla tematica della possibile estensione dell'ordine: il *particolarismo* da un lato, l'*universalismo* dall'altro.

Anche con riferimento al «come» dell'ordine, le teorie storiche della società, del diritto e della politica hanno prodotto – quando le si voglia ricondurre alla loro concettualità essenziale – due visioni opposte del problema: l'una *ex parte totalitatis*, l'altra *ex parte civium*<sup>34</sup>. Nel primo caso, ovvero nella concezione *olistica* della società, il singolo appartiene organicamente – pressoché *naturaliter*, ovvero senza partecipazione consapevole – a una comunità ordinata, a una «totalità» sociale (*holon*), i cui interessi sono prioritari rispetto alle esigenze e ai diritti dell'individuo<sup>35</sup>. Nella seconda opzione invece, nell'interpretazione *individualistica* della *societas*, ogni collettività è vista quale risultato di un contratto tra individui, i quali, prendendo le mosse dal loro corredo originario di diritti ed esigenze, mettono insieme e armonizzano gli uni come le altre. Il criterio secondo cui una concezione viene classificata come olistica o come individualistica è quindi incentrato sulla questione se il punto di partenza della costruzione teorica sia la totalità sociale o l'individuo. Una concezione sarà così classificata come olistica quando l'unità sociale data rappresenta il punto di partenza della comprensione dell'ordine e del diritto. In tal modo la collettività viene intesa come precedente e su-

<sup>34</sup> La distinzione è ripresa da Bobbio, il quale parla peraltro tra un'idea del potere politico *ex parte principis* e una *ex parte civium*. Cfr. BOBBIO (1990), p. 124 ss.

<sup>35</sup> Da notare la differenza tra il concetto di *holon*, che indica l'unità organica di un'entità peculiare intesa come totalità superiore alle parti, e quello di *pan*, il quale rimanda piuttosto a un'universalità che comprende in sé tutte le entità.

periore agli individui in senso genetico, ontologico e assiologico. Una concezione è invece definita come individualistica se, nella tradizione del contrattualismo moderno, colloca l'origine e il baricentro della società nei diritti e negli interessi dei singoli individui. Gli individui vengono qui sempre considerati superiori alla collettività politica in senso assiologico e ontologico, sporadicamente anche in senso genetico<sup>36</sup>. Sebbene la maggior parte delle teorie che adottano il paradigma individualistico non neghi che l'individuo sia storicamente inserito all'interno di complesse forme di socialità, tutte ritengono che si possa parlare a buon diritto di *societas*, nel senso di una struttura sociale e politica in cui il potere è esercitato legittimamente, solo nella misura in cui i singoli l'hanno costituita riflessivamente.

Si è detto che le teorie dell'ordine statale e sovrastatale vengono qui raggruppate sulla base di paradigmi che contengono prese di posizione sulla possibile estensione dell'ordinamento pacifico stabile e sulle proprietà di tale ordinamento. Ne consegue che i principali paradigmi *storici* dell'ordine saranno determinati dalla combinazione delle diverse risposte che la storia del pensiero politico e giuridico ha dato, nel periodo fino al secondo conflitto mondiale, alla prima questione con quelle date alla seconda. La prima delle possibili risposte alla prima questione (la risposta *particolaristica*, secondo cui l'ordine di pace si limita alla vita interna delle singole comunità) può combinarsi con entrambe le risposte alla seconda questione, dando così luogo a due paradigmi: quello *particolaristico-olistico* (dove l'ordine esiste solo nella singola comunità e ha carattere organico) e quello

<sup>36</sup> Se i limiti della concezione olistica dell'ordine sociale e politico – riconducibili, nel loro complesso, a un insufficiente riconoscimento dei diritti e degli interessi degli individui – sono relativamente evidenti, soprattutto nell'ottica della preferenza per una visione liberale e democratica della convivenza politica, non meno gravi sono i *deficit* di un individualismo unilateralmente portato alle estreme conseguenze e, quindi, foriero di disgregazione sociale. Si pensi, a questo riguardo, alle parole di Hegel, uno dei critici più acuti e lungimiranti dell'individualismo: «Come, quando il corpo fisico si decompone, ogni punto acquista una vita per sé, la quale è però soltanto la miserabile vita dei vermi, così qui l'organismo statale si dissolve negli atomi delle persone private. [...] Il corpo politico è un cadavere in putrefazione, pieno di vermi puzzolenti, e questi vermi sono le persone private». (HEGEL, 1917-1920, Bd. IV, p. 716; analoghi riferimenti, sebbene più brevi, si trovano anche in: HEGEL, 1822-1823, p. 437; HEGEL, 1817-1818, § 168, p. 262). Le insufficienze speculari, seppur forse non egualmente gravi, delle due visioni emergono innanzitutto nell'approccio dicotomico, nel quale i due atteggiamenti si escludono reciprocamente e senza possibilità di sintesi. Si vedrà nella seconda parte della ricerca come le più recenti concezioni dell'ordine abbiano saputo superare la prospettiva dicotomica, con indubbio vantaggio di equilibrio e completezza. V. Parte III, sez. II (in particolare il cap. III) e Parte IV.

*particolaristico-individualistico* (dove l'ordine anche esiste solamente nella singola unità, ma l'interesse individuale e non il benessere collettivo è posto come fine ultimo). Pure la seconda delle possibili risposte alla prima domanda (l'*universalismo*, per il quale l'ordine può – ed eventualmente deve – essere esteso anche ai rapporti tra le singole collettività) può a sua volta creare paradigmi componendosi con le risposte alla seconda domanda: il paradigma *universalistico-olistico* (in cui l'ordine è globale e ha natura organica) e quello *individualistico-universalistico* (nel quale l'ordine è anche globale, ma nasce dalla composizione degli interessi dei singoli componenti e mira all'equilibrato soddisfacimento dei medesimi). Sulla base del materiale storicamente acquisito, abbiamo dunque quattro paradigmi, ciascuno dei quali si compone di due elementi o dimensioni che coprono, rispettivamente, i due aspetti rilevanti dell'indagine cui è stato sottoposto l'oggetto. In altri termini, ogni paradigma comprende un'accezione sia rispetto alla possibile estendibilità dell'ordine di pace, sia rispetto al carattere di tale ordine.

I paradigmi di una teoria generale dell'ordine statale e sovrastatale possono peraltro essere ricostruiti anche a partire dalle concezioni paradigmatiche delle discipline che in una tale teoria generale vengono fatte confluire. A questo proposito è importante sottolineare ancora una volta che l'ordine sociale tematizzato dalle teorie qui prese in esame non è né meramente interno alla singola collettività, né concerne solo le relazioni tra le collettività o comunque i rapporti che ne travalicano i confini. Piuttosto, quanto si vuol mettere a fuoco sono i paradigmi di una dottrina complessiva dell'ordine al contempo *statale e sovrastatale*. In tal senso, l'approccio proposto convoglia in sé tradizioni e contenuti della dottrina dello stato, per un verso, e della teoria del diritto internazionale e delle relazioni internazionali per l'altro. Mentre finora la dottrina dello stato e quella del diritto e delle relazioni internazionali sono state considerate come discipline con campi d'indagine distinti e contraddistinte da paradigmi diversi, la presente ricerca prende le mosse dalla continuità delle idee di ordine infra- e sovrastatale, così che i paradigmi che essa porterà alla luce saranno – secondo una ragionevole ipotesi – il risultato della sovrapposizione tra i paradigmi della dottrina dello stato e i paradigmi del diritto e delle relazioni internazionali.

Più in concreto, l'oggetto della *dottrina dello stato* è la descrizione e valutazione dei principi fondamentali alla base delle diverse concezioni della convivenza sociale, politica e giuridica. La questione fondamentale cui essa si trova a dover rispondere concerne quindi la natura dell'ordine costituito o da costituire, ovvero il suo principio costruttivo. I paradigmi prodotti dalla disciplina nel corso della sua sto-

ria sono dunque esattamente coincidenti con le due principali risposte, precedentemente individuate, alla domanda concernente la forma e il principio costituente dell'ordine: l'*olismo* da un lato, l'*individualismo* dall'altro<sup>37</sup>.

Sull'altro versante, la *dottrina del diritto internazionale* così come la *teoria delle relazioni internazionali* si concentrano essenzialmente sulla possibilità e sulle specificità di un ordine al di là delle frontiere statali. In entrambi i casi è l'estensione possibile dell'ordine a rappresentare il fattore discriminante, non tanto la sua natura interna. Anche in questa circostanza i paradigmi elaborati dalle discipline specifiche – *particolarismo* e *universalismo*<sup>38</sup> – sono perfettamente sovrapponibili, nei contenuti, alle principali risposte formulate in merito alla problematica di «dove» vi possa essere ordine.

Premettiamo, quindi, che:

a) olismo e individualismo rappresentano – sulla base di una ricostruzione sintetica dello sviluppo storico – i paradigmi fondamentali della dottrina dello stato;

b) particolarismo e universalismo costituiscono, sull'altro versante, i paradigmi della dottrina del diritto internazionale e delle relazioni internazionali.

Precisiamo, inoltre, che:

c) la teoria generale dell'ordine statale e sovrastatale nasce dalla sintesi delle due dottrine storicamente acquisite;

d) all'interno della teoria generale dell'ordine statale e sovrastatale i paradigmi concernenti l'estensione dell'ordine nella dottrina del diritto internazionale e nella teoria delle relazioni internazionali, così come quelli relativi alla sua natura nella dottrina dello stato, diventano *dimensioni di paradigmi più ampi all'interno di un approccio teorico più comprensivo*.

<sup>37</sup> Per una posizione simile, ma più legata a una concezione dicotomica delle nozioni storicamente elaborate, v. ZAGREBELSKY (1988).

<sup>38</sup> Su «particolarismo» a «universalismo» come paradigmi del diritto internazionale, v. BOGDANDY/DELLAVALLE (2008). Più complessa è la questione per quanto ne concerne l'utilizzo nella mappatura delle teorie delle relazioni internazionali. In generale, prevale a questo proposito una tassonomia più differenziata; cfr. SCHIEDER/SPINDLER (2006), BURCHILL/DEVETAK/LINKLATER/PATERSON/REUS-SMIT/TRUE (2001). L'uso della coppia particolarismo/universalismo ci consente tuttavia di individuare la discriminante essenziale nell'approccio al fenomeno, la quale distingue tra teorie «realiste» e «neo-realiste», contraddistinte dalla negazione della possibilità di un ordine stabile oltre la nazione, da un lato, e i diversi tentativi di individuare una qualche forma di tale ordine dall'altro. Le differenziazioni all'interno di tali tentativi sono poi riconducibili, se si adotta lo schema più proposto, alle diverse varianti nell'ambito dell'approccio universalistico.

Ne deriva, come conseguenza, la seguente tavola sinottica:

|  |                       |  |                                |
|--|-----------------------|--|--------------------------------|
|  |                       | Paradigmi della teoria generale dell'ordine statale e sovrastatale |                                |
|  |                       | Particolarismo olistico  | Universalismo olistico         |
| <i>Paradigmi della dottrina dello stato</i>                                  | <i>Olismo</i>         |  |                                |
|  | <i>Individualismo</i> | Individualismo particolaristico                                    | Individualismo universalistico |
|  |                       | <i>Particolarismo</i>  | <i>Universalismo</i>           |
| <i>Paradigmi della dottrina del diritto e delle relazioni internazionali</i> |                       |  |                                |

Nel senso descritto, il quadro sinottico delinea la *tassonomia* di una nuova teoria generale dell'ordine statale e sovrastatale. I paradigmi in essa compresi formano pertanto i punti cardinali di una mappatura ideale della scienza che si intende costruire. Due sono le specificazioni che vanno qui aggiunte: la prima è che la tassonomia fissa il *tableau* sincronico dei paradigmi della teoria dell'ordine statale e sovrastatale. Proprio la struttura di *tableau* ci consente di riconoscere immediatamente consonanze e divergenze, parentele e peculiarità. Al di là dell'astrazione indispensabile per costruire una tassonomia, i paradigmi nascono peraltro in ambiente storico ed è qui che essi sviluppano la loro capacità euristica. Anche nella realtà diacronica, però, lo sviluppo della concettualità di ciascuno di essi avviene sempre in stretto rapporto col contenuto delle concezioni paradigmatiche già esistenti. In termini concreti, nella misura in cui i concetti nuovi entrano in una dialettica produttiva con quelli consolidati, per un verso arricchiscono la percezione dell'esistente, per l'altro forniscono una possibilità alternativa di autocomprensione alla società. È dunque a causa della loro genesi *per differentiam* che i paradigmi possono essere inseriti, senza forzature inaccettabili, in una sistematica tassonomico-sincronica, dove risultano comprensibili nelle loro relazioni reciproche. Al meglio, questo processo che è al contempo storico e concettuale, quindi aperto sia all'indagine ermeneutica, sia a quella sistematica, fu sottolineato da Hegel in un passaggio della sua *Logica*, non recente e tuttavia attuale:

L'unico punto, *per ottenere il progresso scientifico* [...], è che si riconosca la proposizione logica secondo cui il negativo è insieme anche

positivo, ossia che quanto si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, bensì si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto *particolare*, vale a dire che una tale negazione non è una negazione complessiva, ma *la negazione di quella cosa determinata* che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper riconoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta [...]. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione *determinata*, ha un *contenuto*. Codesta negazione è un nuovo concetto<sup>39</sup>.

La seconda specificazione richiama alla mente la circostanza per cui, parlando delle risposte alle questioni essenziali della disciplina che vanno a costituirne i paradigmi, si è sempre precisato che quelle menzionate finora sono le risposte *storicamente acquisite*. In altri termini, i paradigmi che vengono così originati corrispondono al lascito storico della riflessione sulla materia. In particolare, come si cercherà di dimostrare nel corso dell'indagine, la tassonomia bidimensionale coi quattro punti cardinali è in grado di dare ordine al materiale fino alla metà del XX secolo, nonché orientamento a chi lo studia. Questo materiale costituirà anche l'oggetto del presente volume. Negli ultimi decenni le coordinate si sono però fatte più complicate. Non che manchino i tentativi di proseguire sulla strada tracciata dai paradigmi storici (Parte III, sez. I). Ma questa strada, con le sue diverse diramazioni, non è più la sola. Un mutamento di prospettiva è infatti emerso, con un impatto significativo sulle teorie dell'ordine e sui loro paradigmi. Tutti i paradigmi storici – con la sola eccezione (relativa) dell'individualismo particolaristico, che non a caso, tra i paradigmi del lascito teorico, è l'unico a non aver trovato realizzazione compiuta prima della seconda metà del XX secolo – sono contraddistinti da una concezione *unitaria* dell'ordine. Al loro interno l'ordine è cioè concepito come possibile solamente alla condizione che sia fondato su un'entità in cui il potere politico e le fonti del diritto sono strutturati in forma piramidale e rigorosamente gerarchica. È questo il

<sup>39</sup> HEGEL (1812-1816, in HEGEL, 1970, Bd. 5, p. 49). Al di là della condivisibile interpretazione della genesi dei concetti, la visione di Hegel diviene problematica quando passa ad analizzare, in generale, il rapporto tra pensiero e realtà. In ragione della pregiudiziale idealistica, la sua asserzione secondo cui «quanto insegna il concetto è necessariamente mostrato, parimenti, dalla storia» (HEGEL, 1821, p. 28; trad. it. p. 17) si traduce infatti in un'identità metafisica tra pensiero e realtà, la quale sfocia in ultima istanza nella priorità del primo sulla seconda e nella sua pretesa di possederla compiutamente. A quest'ottica va contrapposta, in prospettiva post-idealistica, l'ipotesi di un rapporto dualistico tra teoria e fatto storico, dove l'avvicinamento della prima al secondo dà luogo a concordanze, ma anche a disomogeneità e conflitti (cfr. KOSELLECK, 2003).

caso delle *poleis* greche e della Roma repubblicana e imperiale, della *communitas christiana* e dello stato nazionale, della *Weltrepublik* kantiana e della *Reine Rechtslehre* di Kelsen. Nei decenni più recenti quest'idea unitaria e gerarchica di ordine è stata messa severamente in discussione da più parti, da un punto di vista sia epistemologico, sia politico, sia giuridico. Ne sono risultati tentativi di concepire l'ordine in chiave *orizzontale* e non più verticale, *plurale* e non più unitaria, *multilivellare* e non più piramidale-deduttiva. Di questi sviluppi si occuperà la parte conclusiva del secondo volume della ricerca (Parte III, sez. II).

### 1.5. *La struttura del testo*

La ricerca è suddivisa in due parti principali, corrispondenti anche a due distinti volumi: il primo (Parte II) dedicato alle teorie dell'ordine storicamente consolidate, il secondo (Parte III) agli sviluppi successivi alla Seconda Guerra Mondiale. Nel primo volume verranno pertanto dapprima presentati i paradigmi principali della storia delle teorie dell'ordine sociale, politico e giuridico, per poi chiudere con un capitolo contenente la ricapitolazione degli elementi essenziali di tali paradigmi (Parte II, cap. V).

Quattro sono i paradigmi storici di cui è costituito il lascito teorico della metateoria oggetto del presente studio e altrimenti definita come teoria generale dell'ordine sociale. Il primo a essere analizzato è il *particolarismo olistico* (Parte II, cap. I). Si tratta del più antico paradigma delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale, già ben delineato fin dalla Grecia classica: mentre le *poleis* – appunto nella loro *particolarità* – intendevano perseguire il buon governo nelle cose interne, nelle questioni di «politica estera», ovvero al di là delle mura della città, dominava la cruda e solo parzialmente addomesticata lotta per la supremazia. Al particolarismo corrisponde, sul versante delle relazioni politiche interne delle *poleis*, l'*olismo*, ovvero la concezione secondo la quale il singolo è parte organica della collettività, non questa una costruzione al servizio della realizzazione dei suoi diritti e del soddisfacimento dei suoi interessi. Attraverso fortune alterne ed elaborando diverse varianti, il paradigma particolaristico-olistico si è conservato, negli elementi fondamentali della sua concezione, fino alla metà del XX secolo.

Tuttavia, fin dall'antichità matura si erge una visione alternativa (Parte II, cap. II). Con lo stoicismo prima, ma poi soprattutto col cristianesimo, la concezione del possibile ordine subì un cambiamento radicale. L'interesse principale non era più ora situato nello studio

della miglior organizzazione possibile di una collettività politica che non poteva che essere particolare, bensì nella ricerca dei fondamenti di un ordinamento che, per la prima volta in Occidente, pretendeva di essere universale. Talvolta proiettata in una prospettiva futura e trascendente, talaltra tradotta in un progetto concreto di convivenza pacifica, la *civitas Dei* configurava la nascita di un nuovo approccio, l'*universalismo*, opposto al particolarismo in merito alla risposta da dare alla questione su quanto possa essere esteso l'ordine possibile. Se il raggio della realtà suscettibile di ordine veniva ora ampliato tanto da poter comprendere, almeno potenzialmente, tutta l'umanità, poco o nulla mutava invece, in un primo tempo, per quanto concerne l'essenza di tale ordine, che continuava a essere concepito come il prodotto organico di una realtà metafisica oggettiva, precedente al sorgere della volontà individuale. Nacque così, a cavallo tra l'antichità e il medioevo, un nuovo paradigma dell'ordine, l'*universalismo olistico*, sintesi di un'idea universale di ordine su un substrato organicista.

Col sorgere della modernità mutò nuovamente, e in modo drammatico, il panorama paradigmatico (Parte II, cap. III). All'olismo si sostituì progressivamente una nuova visione del mondo, all'interno della quale è l'individuo a costituire il baricentro dell'ordine e del diritto. Col termine di *individualismo* si intende un approccio che, non diversamente dall'olismo, si prefigge di articolare un sistema concettuale in grado di giustificare una certa idea di come l'ordine debba essere costituito. Ma in modo rivoluzionario l'ordine non è più *dato*, ma *costruito*, ed è costruito in quanto *basato sui diritti e sugli interessi degli individui*. Nato soprattutto per rifondare le basi normative del potere politico statale, l'individualismo si trovò tuttavia ben presto a dover fare i conti anche con la problematica dell'ordine intere e sovrastatale. Dopo iniziali oscillazioni e incertezze, esso finì con l'abbracciare l'orizzonte universalistico, dando forma ad ambiziosi progetti per la costruzione di un ordine di pace globale basato metodologicamente e assiologicamente sulla priorità degli individui. Nacque così un terzo paradigma – l'*individualismo universalistico* – al cui interno si collocano alcune delle creazioni concettualmente più ambiziose di tutta la modernità.

Il prevalere dell'approccio individualistico in epoca moderna aprì la strada allo sviluppo di un quarto paradigma: pur partendo dalla priorità degli interessi individuali, esso prescinde tuttavia – al contrario del paradigma precedente – dall'intento di costruire un ordinamento pubblico di pace, limitandosi a garantire una corretta concorrenza tra soggetti privatistici (Parte II, cap. IV). Questo quarto paradigma dell'ordine, che qui chiameremo *individualismo particolaristico*, è l'unico tra i paradigmi storici a non delineare una dottrina

del diritto pubblico (a causa dell'esplicita preferenza accordata al diritto privato) ed è anche l'unico a rimanere «incompiuto». Sotto l'aspetto teorico l'idea di un ordine globale di interessi privati mostra infatti incongruenze e incertezze, talvolta addirittura contraddizioni; sotto l'aspetto pratico essa rimase un progetto largamente irrealizzato.

Col fallimento della terza rivoluzione paradigmatica si chiuderà la presentazione dei paradigmi storici dell'ordine, e con questa il presente volume. A un secondo volume si rimanda per la trattazione degli sviluppi paradigmatici più recenti della concezione dell'ordine.



PARTE II

I paradigmi dell'ordine statale e sovrastatale:  
una tassonomia del lascito teorico



Questo primo volume della ricerca si occupa di ricostruire il lascito delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale, ovvero di quelle teorie che hanno al centro del proprio interesse a) la forma dell'ordine della collettività sociale e politica, nonché b) la possibilità – così come, nuovamente, la forma – di un ordine tra queste collettività medesime oppure, nell'accezione più ambiziosa, di un ordine autenticamente sovrastatale. Da un punto di vista giuridico, il problema consiste nel verificare come queste teorie abbiano interpretato la problematica della natura e della possibile estensione del diritto pubblico e, di conseguenza, la pensabilità e fattibilità di un diritto pubblico sovrastatale. Nella misura in cui il materiale oggetto di analisi trae qui spesso origine dall'epoca premoderna, concetti quali «ordine sovrastatale» o «diritto pubblico» – in quanto creazioni concettuali della modernità – vanno presi con particolare cautela. In senso analogico, si intenderà per «ordine statale» la nozione che delinea un sistema normativo effettivo e stabile all'interno della collettività sociale e politica. Col concetto di «ordine sovrastatale» si esprimerà, invece, l'esistenza di un comparabile sistema con riferimento alle interazioni che superano le frontiere della singola collettività sociale e politica. Ciò implica sia interazioni pacifiche e cooperative tra le diverse collettività, sia – nell'interpretazione più ampia – la garanzia dei diritti umani fondamentali attraverso norme e istituzioni che travalicano l'ambito delle relazioni inter-statali. «Diritto pubblico» indicherà infine la presenza di un *corpus* giuridico atto a tutelare gli interessi comuni di tutti i partecipanti, reali e potenziali, all'interazione sociale e politica, indipendentemente dalla forma di tale *corpus* e dalle vie attraverso le quali viene fissato e applicato.

Lo scopo precipuo di questa parte consiste nel delineare un quadro concettuale complessivo, che ci permetta per un verso di meglio intendere i risultati che le teorie dell'ordine sociale hanno conseguito nel corso dei secoli, per l'altro ci fornisca lo strumentario per valutare adeguatamente, nella parte successiva (Parte III), gli sviluppi più

recenti, nonché per delineare un modello originale. Per raggiungere tale fine, le teorie verranno ricondotte ai loro paradigmi, alla loro struttura concettuale profonda che, nella rispettiva interpretazione, definiscono la logica di funzionamento dell'interazione sociale, politica e giuridica, sia all'interno della singola collettività così come nel rapporto tra le varie collettività. In senso classificatorio i paradigmi sono i concetti costituenti le caselle di una tassonomia atta a meglio comprendere le teorie dell'ordine sociale in senso sistematico, ovvero i punti cardinali di una loro mappatura.

In questa prima parte verranno quindi presentati i quattro paradigmi della teoria dell'ordine statale e sovrastatale che, a partire dall'antichità, si sono cristallizzati fino alla Seconda Guerra Mondiale, formando l'eredità concettuale da cui ha preso le mosse la riflessione più recente. Di ciascuno verranno messi in rilievo le caratteristiche distintive, gli autori che più hanno contribuito a elaborarle, le eventuali varianti, le qualità e i limiti in merito alla capacità di interpretare in modo soddisfacente la realtà che si trovano a dover affrontare, formulando anche indicazioni prescrittive rispetto alla prassi più adeguata. In concreto, l'analisi prenderà in esame i paradigmi seguendo l'ordine cronologico della loro apparizione, studiando però i singoli paradigmi separatamente e lasciando dunque al lettore, con l'aiuto dei numerosi riferimenti trasversali, il compito di ricostruire il quadro sinottico della tassonomia nelle diverse epoche storiche.

## Capitolo I

### *Coesione interna e conflitto esterno: origine, struttura e sviluppi del particolarismo olistico come primo paradigma dell'ordine statale e sovrastatale*

SOMMARIO: 2.1.1. Prima elaborazione del paradigma particolaristico-olistico nella Grecia antica. - 2.1.1.1. La dimensione particolaristica del paradigma: la concezione del (dis-)ordine internazionale come lotta per il potere. - 2.1.1.2. La dimensione olistica del paradigma: le ragioni della coesione della collettività politica. - 2.1.1.3. Momenti di superamento del particolarismo nell'antichità. - 2.1.1.4. L'inadeguatezza del «realismo» quale paradigma dell'ordine statale e sovrastatale. - 2.1.2. Ripresa e crisi del paradigma all'alba della modernità. - 2.1.2.1. Il ritorno alle origini nell'umanesimo italiano. - 2.1.2.2. La dottrina della sovranità. - 2.1.2.3. Lo sganciamento della dottrina dell'origine familistica della collettività politica dal paradigma particolaristico-olistico. - 2.1.3. La rivitalizzazione del particolarismo olistico: il concetto di nazione come replica a razionalismo e illuminismo. - 2.1.4. La contrapposizione amico-nemico come apoteosi del paradigma. - 2.1.5. Realismo, nazionalismo, egemonismo: la declinazione del paradigma in tre forme.

Il *logos* del primo dei paradigmi dell'ordine sociale, politico e giuridico è riconducibile all'asserzione secondo cui può esservi ordine giuridico pubblico solo all'interno di una collettività politica relativamente coesa, o che comunque si autocomprende come tale. Ne deriva secondariamente, sul versante dell'estensione dell'ordine, che ogni collettività ha un suo ordine *particolare*, mentre nel rapporto tra le collettività non potrà esservi più che un contenimento del disordine nella forma di uno *jus in bello*, oppure, nella più ambiziosa delle ipotesi, un diritto della coesistenza e del coordinamento. Sul versante della natura dell'ordine, il *logos* del paradigma implica che l'ordine sia giustificato da una qualche forma di coesione e/o solidarietà pre-riflessiva della collettività, la quale è vista come un *holon*, una totalità che precede non solo geneticamente, bensì anche assiologicamente i diritti e gli interessi degli individui. Le due dimensioni del paradigma, relative rispettivamente all'estensione e alla natura dell'ordinamento giuridico pubblico, si influenzano reciprocamente: per un verso la natura olistica dell'ordine determina la peculiarità del suo particolarismo (nel senso di un particolarismo non di attori privati, bensì di entità collettive che concepiscono se stesse come l'insieme

organico di più attori individuali); per l'altro il particolarismo dell'estensione dell'ordine caratterizza la specificità del suo olistismo (che si fonda sulla coesione di singole entità pubbliche e non pretende di avere portata universale).

Il paradigma particolaristico-olistico trova la sua prima espressione articolata già nell'antichità classica, prima – sul versante dell'estensione dell'ordine – come teoria del conflitto ineludibile e insanabile tra le diverse collettività politiche, poi – nella dimensione della natura dell'ordine – come dottrina della coesione organicistica della comunità (2.1.1.)<sup>1</sup>. Nel periodo classico la costituzione olistico-organicista dell'ordine viene fondata prima sull'immediata identificazione dei singoli con la comunità di appartenenza, poi sull'interpretazione – forzata, ma influente per secoli – della collettività politica come famiglia allargata. Dopo che il particolarismo olistico fu eclissato, in epoca medioevale, dalla prima rivoluzione paradigmatica<sup>2</sup>, esso ritornò in auge all'alba della modernità, in concomitanza con la riscoperta dei classici da parte dell'umanesimo italiano (2.1.2.). Tale ripresa fu tuttavia inficiata, in parte dalle carenze che il paradigma aveva già mostrato all'epoca del suo apogeo classico, in parte dalla crisi in cui stava precipitando la teoria dell'origine familistica della collettività politica. Nella misura in cui questa dottrina, su cui i fautori del paradigma avevano basato fin da Aristotele le ragioni della coesione interna della collettività politica particolare, a seguito di mutamenti storici, sociali e ideologici si scollò dal *logos* del particolarismo olistico, questo si ritrovò privo di uno dei suoi fondamenti essenziali (2.1.2.3.). Ne derivò la necessità, per i fautori della superiorità del paradigma particolaristico-olistico, di cercare una base teorica più moderna ed efficace per spiegare la natura organica della coesione interna delle collettività e il loro conflitto esterno. Questa fu individuata – nuovamente con grande successo storico e politico – nel concetto di nazione, il quale costituì per più di cent'anni il nucleo portante del paradigma particolaristico-olistico (2.1.3.).

In un mondo sempre più interconnesso, in cui il successo competitivo della collettività politica può essere garantito solo dalla mobilitazione viepiù ampia delle risorse, il richiamo all'identità della nazione e alla sua difesa può però essere riduttivo e costituire addi-

<sup>1</sup> La dottrina della coesione della collettività non escluse fenomeni di tolleranza (come nell'impero persiano) e persino di assimilazione (come in quello romano), a condizione tuttavia che tali processi non mettessero a repentaglio la forte identità collettiva, più etnica che politica ed eminentemente tetica (ovvero preriflessiva), del gruppo dominante.

<sup>2</sup> V. cap. 2.2.1.

rittura un ostacolo. Alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale la reinterpretazione del paradigma secondo la formula della contrapposizione amico-nemico ne rappresenta l'apoteosi concettuale nella misura in cui lo conduce alla sua più pura e flessibile essenza, rendendolo applicabile, proprio per questa sua flessibilità di contenuto, anche alle dinamiche di un egemonismo aggressivo (2.1.4.). In conclusione del capitolo verranno ricordate succintamente le forme in cui il paradigma si è presentato attraverso i secoli, ciascuna delle quali, lungi dallo scomparire per lasciare posto alla variante successiva, va a formare parte del lascito teorico con cui si confronteranno gli studiosi dopo il conflitto mondiale (2.1.5.).

### 2.1.1. *Prima elaborazione del paradigma particolaristico-olistico nella Grecia antica*

Agli albori di quel modello di società che siamo consueti chiamare «occidentale», ovvero nel momento di genesi dell'organizzazione sociale che superò la dominazione autocratica, fondando una prima forma di interazione tra cittadini liberi, il poeta Tirteo fornì la descrizione letteraria, breve ma pregnante, di un nuovo modo di intendere la società sia in se stessa, sia nel suo rapporto con altre comunità politiche. Attraverso la lente soggettiva della poesia, egli descrive due differenti situazioni: quella di un uomo che lotta per la sua comunità, e quella dei cittadini che fuggono dalla loro patria a causa della loro codardia o perché scacciati dopo una sconfitta. Il destino dei secondi è, agli occhi di Tirteo, ben più spaventoso della morte in battaglia: con la loro terra essi hanno infatti perduto anche l'identità.

Il fuggiasco, la cui sorte «è di tutte la più misera», sarà costretto a «vagare mendico, [...] / con la madre errando e con il vecchio padre, / con i figli piccoli e la moglie»<sup>3</sup>. Non incontrerà solidarietà sul suo cammino, bensì «sarà odioso alla gente presso cui giunge», preda del «bisogno» e della «detestata povertà»<sup>4</sup>. Per costui e per la sua stirpe «non vi è cura, / né rispetto»<sup>5</sup>, ragion per cui meglio è rischiare la vita per la patria: «per un uomo valoroso è bello cadere morto / combattendo in prima fila per la patria»<sup>6</sup>. Per incontrare testimonianze letterarie della sofferenza per la lontananza dalla propria terra

<sup>3</sup> *Lirici greci*, Tirteo, 1, 4-6.

<sup>4</sup> *Ivi*, 7-8.

<sup>5</sup> *Ivi*, 11-12.

<sup>6</sup> *Ivi*, 1-2.

non è certo necessario aspettare la metà del VII secolo a. C. Limitandoci al solo contesto culturale della grecità, già nei poemi omerici, in particolare nell'*Odissea*, vi sono sufficienti espressioni dell'angoscia provata di fronte a terre e popoli sconosciuti, così come della nostalgia per il proprio paese. Basti ricordare i pensieri di Ulisse poco prima dell'incontro con Nausica, ripetuti anche sulla spiaggia della non ancora riconosciuta Itaca («Ahi fra qual gente / mi ritrovo io?»<sup>7</sup>), e confrontarli con la gioia, la liberazione provata al momento della certezza di avere nuovamente posto piede sul suolo patrio («Giubilò Ulisse alla diletta vista / della sua patria, e baciò l'alma terra»<sup>8</sup>). Tuttavia, nel caso dei poemi omerici siamo di fronte a eroi, legati essenzialmente da rapporti di parentela e di dipendenza personale al proprio clan e alla terra da questo abitata. Conflitto e solidarietà sono ancora largamente regolati dalle relazioni interpersonali dirette, non da forme di appartenenza relativamente impersonali e costruite.

Non è più questa però la situazione descritta da Tirteo. Qui il protagonista non è più l'eroe, il nobile principe o capo-clan che si solleva su una massa amorfa e per lo più passiva, bensì il semplice cittadino. Il suo appello si rivolge alla parte attiva della *polis*, ai suoi membri liberi. La loro solidarietà, non potendo più essere diretta, deve passare attraverso una costruzione politico-concettuale assai più ambiziosa, ovvero l'idea di una comunità unita da un destino condiviso. Come vedremo in seguito<sup>9</sup>, in particolare nella breve analisi della posizione di Aristotele, è salda nell'antichità l'idea che anche la *polis* abbia una lontana origine nel rapporto di parentela. Rimane comunque un dato di fatto che il venir meno dell'immediata esperibilità del rapporto in un contesto sociale più complesso e articolato rende indispensabile l'intervento culturale volto alla creazione di un'identità specifica di comunità. La poesia patriottica di Tirteo rappresenta per certi versi la risposta a tale esigenza.

Accanto all'individuazione di una comunità di destino come fondamento della collettività politica, vediamo però già anche in Tirteo, sul versante opposto e complementare delle relazioni non più interne, bensì esterne della *polis*, la sottolineatura di un'altra dimensione essenziale del momento politico: l'identità interna si accompagna strettamente con l'opposizione nei confronti dell'«altro», tanto che l'esperienza che più forgia la comunità è non casualmente la lotta e la battaglia. Poco conta, a questo proposito, che la lotta sia difensiva –

<sup>7</sup> OMERO, *Odissea*, VI, 171 s.; «Misero! Tra qual nuova estrania gente / sono io?» (*Ivi*, XIII, 244 s.).

<sup>8</sup> *Ivi*, XIII, 413 s.

<sup>9</sup> V. cap. 2.1.1.2.

come può sembrare in alcuni dei pochi versi pervenutici – o chiaramente mirante alla conquista di terre altrui. Pochi dubbi lascia al riguardo il riferimento al re Teopompo, «per merito del quale conquistammo Messene, dalle ampie contrade»<sup>10</sup>. Ad ogni modo, il mondo delle relazioni esterne della *polis* è un mondo di conflitto, il quale è al contempo causa ed effetto della presunta omogeneità interna.

Emergono così già nelle elegie di Tirteo i prodromi di una teoria dell'ordine statale e sovrastatale contraddistinta rispettivamente da due dimensioni, l'*olismo* e il *particolarismo*: il primo come asserzione della necessaria coesione della collettività politica, il secondo come descrizione di una visione dei rapporti esterni della comunità che parte dall'affermazione unilaterale degli interessi della medesima e vede l'«altro» solo come strumento del loro soddisfacimento. Nel suo insieme abbiamo così qui un primo paradigma dell'ordine statale e sovrastatale come concettualizzazione della visione politica dell'antichità e più antica tra le idee dell'Occidente politico: il *particolarismo olistico* in cui trova forma la nozione di una comunità compatta al suo interno e contrapposta a quanto le è esterno. Quanto in Tirteo è ancora solo una suggestione letteraria sintetizzata in pochi versi, diviene nelle opere degli autori dei secoli successivi elaborazione filosofica e storica di grande coerenza e portata. Nei prossimi paragrafi verranno analizzate le due dimensioni del paradigma, prima il particolarismo quale concezione del (dis-)ordine sovrastatale inteso come lotta per il potere (2.1.1.1.), poi l'olismo come dottrina delle ragioni della coesione della collettività sociale e politica (2.1.1.2.). Seguiranno una breve analisi critica degli argomenti a favore dell'eventuale presenza di una qualche forma di superamento dell'approccio particolaristico già nella teoria antica delle relazioni internazionali (2.1.1.3.), e un *excursus* sulla concezione «realistica» delle relazioni sociali, politiche e giuridiche, quale giustificazione della rinuncia all'introduzione del «realismo» tra i paradigmi principali della dottrina dell'ordine statale e sovrastatale (2.1.1.4.).

#### 2.1.1.1. *La dimensione particolaristica del paradigma: la concezione del (dis-)ordine internazionale come lotta per il potere*

La dimensione del primo paradigma dell'ordine sociale, politico e giuridico della tradizione occidentale concernente le relazioni esterne alla collettività politica – ovvero il *particolarismo* inteso come visione secondo cui l'ordine non può che appartenere esclusivamente alla comunità *particolare*, la quale nel suo agire, per sussistere e prosperare,

<sup>10</sup> *Lirici greci*, Tirteo, 2, 2.

dovrà perseguire unicamente il suo proprio interesse – trova la sua prima espressione concettualmente precisa nell'opera storica di Tucidide, circa due secoli e mezzo dopo i primi accenni formulati da Tirteo. Importante in tal senso è soprattutto la descrizione, nella *Guerra del Peloponneso*, della spedizione degli Ateniesi contro l'isola di Melo, cominciata nell'estate del 416 e conclusasi con la distruzione della città e il massacro dei suoi abitanti nell'inverno successivo. Le ragioni dell'attacco sono addotte dallo storico con sintetica precisione: essendo antichi coloni lacedemoni, i Meli non erano entrati a far parte dell'alleanza ateniese, offrendo in contropartita la neutralità. Un tale atteggiamento non poteva però soddisfare Atene che, in quanto potenza marittima egemone, non intendeva tollerare che una qualche isola, ancorché piccola, si sottraesse al suo controllo, creando così un precedente e potenzialmente minandone l'egemonia. Una volta che l'esercito ateniese si fu schierato di fronte alla città, questo inviò degli ambasciatori a patteggiare con i Meli, così da sondare le possibilità di evitare il conflitto aperto. A questo punto Tucidide, come è sua consuetudine, interrompe la narrazione delle *res gestae* e introduce il dialogo – reale o fittizio, poco importa in questa sede – tra gli inviati di Atene e i magistrati di Melo, attraverso il quale vengono presentate le posizioni contrapposte e le rispettive argomentazioni. È proprio in questo dialogo – e nella sua dimensione di riflessione sulla storia – che noi leggiamo alcuni degli argomenti che diverranno poi classici in quella visione dei rapporti internazionali che qui abbiamo chiamato particolaristica.

Quattro sono i fattori principali addotti dai Meli a sostegno della propria posizione: a) il richiamo al diritto eguale per tutti (che dovrebbe vietare di iniziare trattative dopo aver schierato l'esercito in armi davanti alle porte della città nemica)<sup>11</sup>; b) l'appello alla divinità<sup>12</sup>; c) la fiducia nell'intervento di un Terzo che tuteli la neutralità della città<sup>13</sup>; d) argomenti utilitaristici o prudenziali, quali il rischio sempre presente in una guerra<sup>14</sup> o il precedente, dannoso per gli stessi Ateniesi, che risulterebbe dalla distruzione di Melo agli occhi di alleati, città neutrali e nemici<sup>15</sup>. Tutti gli argomenti vengono respinti seccamente dagli ambasciatori ateniesi. A parte le ragioni prudenziali, negate con motivazioni altrettanto prudenziali e alle quali peraltro i Meli erano ricorsi solo a seguito del rifiuto della controparte di af-

<sup>11</sup> TUCIDIDE (1982), V, 86 ss.

<sup>12</sup> *Ivi*, V, 104 s.

<sup>13</sup> *Ivi*, V, 106 ss.

<sup>14</sup> *Ivi*, V, 102.

<sup>15</sup> *Ivi*, V, 90 ss.

frontare questioni di diritto e di giustizia – «voi [Ateniesi ...] avete scelto di ignorare la giustizia e di parlare di utilità», asseriscono i magistrati di Melo nel resoconto di Tuciddide<sup>16</sup> –, sono le prime tre categorie di argomentazioni a costituire la dimensione concettualmente più interessante della narrazione tucididea. In tutti e tre i casi, infatti, i Meli si appellano a un'idea, diversamente motivata, di ordine internazionale *super partes* – e in tutti e tre i casi gli Ateniesi lo negano adducendo giustificazioni che vanno a posare alcune delle pietre miliari dell'approccio particolaristico. Quanto all'appello al diritto e alla giustizia, gli Ateniesi replicano che «la valutazione fondata sul diritto si pratica, nel ragionare umano, solo quando si è su una base di parità, mentre, se vi è disparità di forze, i più forti esigono quanto è possibile; e i più deboli approvano»<sup>17</sup>. Al diritto, il quale secondo il suo concetto va a vantaggio di tutti e di ciascuno, si sostituisce la forza, principio per sua natura particolare. All'asserzione secondo cui gli dei non permetteranno un atto di guerra tanto protervo, gli Ateniesi rispondono poi che, a ben guardare, sono stati gli dei stessi ad aver permesso loro di divenire tanto potenti e, del resto, anche le divinità seguono la legge della forza: «non solo tra gli uomini [...], ma [...] anche tra gli dei, un impulso necessario e naturale spinge a dominare su colui che puoi sopraffare»<sup>18</sup>. La legge del dominio nell'interesse particolare non è quindi solo umana, ma addirittura divina. Infine gli Ateniesi disilludono i Meli nella loro fiducia in un intervento di Sparta, giacché «gli Spartani sono coloro che [...] più sfacciatamente di chiunque altro, stimano bello quel che piace e giusto ciò che giova»<sup>19</sup>. La speranza nel Terzo *super partes* è quindi infondata dal momento che non esiste attore politico nell'arena internazionale che non agisca per interesse proprio<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> *Ivi*, V, 90.

<sup>17</sup> *Ivi*, V, 89.

<sup>18</sup> *Ivi*, V, 105.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> È stato rilevato (PORTINARO, 1999, p. 77 s.) che due di questi argomenti sono già presenti in modo pressoché analogo nella narrazione biblica dell'assedio di Gerusalemme a opera del re assiro Sennacherib intorno al 700 a. C. Compresa nel secondo libro dei *Re* (18, 13 ss.) risalente al VI secolo a. C., tale testimonianza sarebbe quindi di almeno un secolo più antica del testo tucidideo. In effetti, nel messaggio che Sennacherib invia a Ezechia, re di Giuda, è contenuto – in modo analogo alle argomentazioni degli Ateniesi di fronte ai magistrati di Melo – il riferimento all'inutilità sia della speranza in un intervento dell'Egitto, sia dell'appello a Dio (*ivi*, 18, 19 ss.). È tuttavia interessante notare come la conclusione della vicenda sia in questo caso diametralmente opposta a quella narrata da Tuciddide. Secondo il testo della *Bibbia*, il Signore così risponde infatti al popolo di Giuda per bocca del profeta Isaia: «Io proteggerò questa città per salvarla, per amore di me stesso e per

Detto in termini sintetici, secondo Tucidide – e secondo la dimensione particolaristica del paradigma che egli contribuisce a creare – innanzitutto non c'è ordine internazionale che tenga alla prova delle tensioni tra le singole entità, ragion per cui, in secondo luogo, ciascun attore che agisca nell'arena internazionale è costretto, se non altro per la propria sopravvivenza, a privilegiare i suoi interessi e la mera logica di potenza. In due altri passaggi altrettanto famosi lo storico greco ci fornisce le ragioni del suo scetticismo rispetto alla possibilità di creare un ordine sovrastatale di pace. Il primo è inserito nel discorso che gli ambasciatori ateniesi pronunciano davanti all'assemblea di Sparta, prima dell'inizio delle ostilità tra le due principali *poleis* greche, con l'intento in parte di intimorire i potenziali nemici, in parte di giustificare la propria politica di potenza. Tre sono le molle dell'azione qui citate da Tucidide: la paura, l'onore e l'utile<sup>21</sup>. Ogni collettività politica, in particolare se potente e contraddistinta da un passato storico glorioso, si basa sulla consapevolezza della propria particolare identità (onore), la quale già di per sé la spinge a dominare su quelle collettività percepite come inferiori. È infatti legge semperiterna – ribadisce lo storico per bocca degli Ateniesi – che «il più debole venga sottomesso dal più forte»<sup>22</sup>. All'onore si aggiunge poi l'utilità che può derivare dal dominio nella misura in cui parte delle risorse della collettività sottomessa vengono messe al servizio degli interessi di quella egemone. Infine subentra la paura, che induce ad agire con decisione e violenza tanto maggiore quanto più si ritiene che la potenza avversaria o l'alleato infido possano mettere a repentaglio, col loro comportamento apertamente o subdolamente ostile, il proprio benessere o addirittura la propria esistenza.

Il potenziale distruttivo di moventi dell'agire umano quali l'onore, l'utilità e la paura – se nei rapporti politici in generale o solo nelle relazioni internazionali, si cercherà di vedere in seguito – non può poi che basarsi su una concezione antropologica altrettanto pessimistica. Nei passaggi dedicati alle conseguenze politicamente e moralmente devastanti della guerra civile di Corcira, Tucidide asserisce che tali fatti deplorabili sono avvenuti e sempre avverranno «finché la

amor di Davide, mio servo» (*ivi*, 19, 34). L'ottimismo che traspare dalla vicenda biblica, con la conclusione positiva per la parte più debole, può essere peraltro interpretata, se messa a confronto con il pessimismo di Tucidide, in due diversi modi: per un verso essa può essere letta come l'espressione della fiducia mitica e pre-razionale nei confronti dell'immediata vicinanza tra la divinità e un determinato popolo; per l'altro essa può essere però anche vista come l'anticipazione di quell'idea di giustizia universale che si imporrà in Occidente solo dopo la fine dell'età classica.

<sup>21</sup> TUCIDIDE (1982), I, 75 s.

<sup>22</sup> *Ivi*, I, 76.

natura degli uomini sarà la stessa»<sup>23</sup>. E tale natura è in effetti descritta a tinte fosche: non appena il legame politico si scioglie e manca quindi la remora istituzionale allo scatenamento delle passioni particolari, la ricerca dell'onore si trasforma in smodata ambizione e il senso dell'utile in avidità e avarizia<sup>24</sup>. Si completa così il quadro della concezione particolaristica descritta da Tucidide, la cui logica funzionale è contraddistinta dalle seguenti caratteristiche:

a) una visione negativa dei fondamenti antropologici dell'essere umano, il quale tenderebbe, non appena possibile, a una ricerca incontrollata del soddisfacimento massimo dell'amor proprio e dell'interesse materiale<sup>25</sup>;

b) la postulazione di una legge di natura per cui il potente domina necessariamente sul debole;

c) la subordinazione del diritto rispetto alla forza;

d) un relativismo etico-religioso, per cui non esiste un ordine metafisico assoluto, ovvero neutrale rispetto agli interessi di parte, bensì solo proiezioni create dal senso particolare dell'onore e dell'utile;

e) un marcato scetticismo rispetto alla possibilità di instaurare un regime *super partes*, corrispondente a una visione per cui il diritto internazionale si sviluppa solo strumentalmente nell'ambito di un equilibrio delle potenze.

La visione particolaristica delle relazioni tra le collettività politiche e la limitazione dell'estensione dell'ordine delineate da Tucidide fanno peraltro luce solo su un aspetto del paradigma antico dell'ordine sociale, politico e giuridico. Perché il quadro sia completo è necessario che sia delineata anche la concezione dell'ordine interno. A questo riguardo, è innanzitutto necessario chiedersi se l'interpretazione della politica come mera lotta per il potere venga applicata dallo storico greco ai rapporti politici nel loro complesso, oppure esclusivamente alle relazioni tra le diverse collettività. A questo riguardo il testo di Tucidide mostra una notevole ambiguità, tanto da indurre – almeno superficialmente – a ritenere che i moventi validi per gli «attori individuali» valgano anche per «gli attori collettivi, le *poleis*»<sup>26</sup>. Anche prescindendo dal fatto che l'equiparazione tra attori indivi-

<sup>23</sup> *Ivi*, III, 82.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Cfr. PORTINARO (1999), p. 67 ss.

<sup>25</sup> A questo proposito va qui ricordato che, come vedremo nei capitoli successivi, tale antropologia pessimistica rappresenta una condizione necessaria, ma non sufficiente per il consolidarsi di una visione particolaristica dell'ordine politico, dal momento che non mancano i pensatori che, pur partendo da una concezione anch'essa negativa dell'animo umano – basti pensare a Kant – giungono tuttavia a conclusioni opposte.

<sup>26</sup> PORTINARO (1999), p. 72.

duali e attori collettivi presuppone comunque un'analogia ontologica difficile da dimostrare, resta da vedere se Tucidide non inserisca, almeno a margine, un qualche *distinguo*. In effetti, sempre nella trattazione delle «patologie della guerra», troviamo una precisazione significativa:

[Nelle città dilaniate dalla guerra civile] addirittura la parentela di sangue contava meno dei legami che molto più rapidamente e incondizionatamente si rendevano disponibili a commettere azioni temerarie. Infatti, tali unioni non si formavano sotto le leggi vigenti in funzione dell'utilità generale, bensì contro le leggi esistenti e per avidità personale, così come la fiducia reciproca si basava in questi casi meno sul diritto divino che non sulla violazione del diritto commessa assieme<sup>27</sup>.

Pertanto, se è vero che l'animo umano è sempre mosso da sentimenti asociali, sembra essere anche indiscutibile che, mentre nell'ambito internazionale tali moventi non sono soggetti a nessun ordine normativo vincolante e trovano quindi libero sfogo, nella vita politica interna vi sono alcuni elementi che tengono a freno le tendenze centrifughe. Si tratta, innanzitutto, della parentela di sangue, in secondo luogo delle «leggi vigenti», eventualmente corroborate dalla credenza in una loro origine divina.

Questo non significa che nella vita interna della *polis*, per Tucidide, le relazioni interpersonali si fondino sulla solidarietà immediata e ignorino la brama di potere. Al contrario, questa domina anche l'ambito della politica interna; diverse sono semplicemente le possibilità di tenerla sotto controllo imponendo un ordine relativamente stabile. Mentre questa possibilità è sostanzialmente inesistente nelle relazioni internazionali, essa è invece presente, anche se fragile, nei rapporti politici interni alla *polis*. Detto in termini sintetici: l'ordine internazionale non esiste né è possibile, mentre quello interno può essere suscettibile ogni momento di essere distrutto, ma intanto, finché la *polis* non è dilaniata dalla guerra civile, è un dato di fatto verificabile. Poco importa, in questo ambito, la questione genetica su quale sia l'origine di tale ordine interno alla *polis*; anche ammettendo che esso sia nato dalla violenza e dalla sete di potere, per Tucidide sembra essere tuttavia un fatto incontestabile che esso si può mantenere solo tramite il rispetto collettivo delle norme vigenti e la credenza comune in un legame «speciale», in una parentela «di sangue» pur se non più corroborata dal diretto contatto personale. In tal modo

<sup>27</sup> TUCIDIDE (1982), III, 82.

Tucidide, pur essendo la sua trattazione incentrata sulla questione dei limiti dell'ordine, getta un ponte significativo verso il completamento del paradigma, nel senso della spiegazione della natura di tale ordine. Nel suo pensiero, le due dimensioni già rimandano implicitamente l'una all'altra: la peculiarità della coesione interna alla limitatezza dell'ordine, e la particolarità del medesimo al legame speciale che in qualche modo unisce i membri di ogni collettività politica. Per meglio comprendere la risposta data alla questione della natura interna dell'ordine nel paradigma dell'ordine sociale, politico e giuridico dominante nell'antichità è tuttavia necessario abbandonare il grande storico greco e rivolgersi al pensiero filosofico coevo.

#### 2.1.1.2. *La dimensione olistica del paradigma: le ragioni della coesione della collettività politica*

L'approccio al problema dell'ordine sociale, politico e giuridico nella presente ricerca prevede che ogni paradigma contenga in sé un'interpretazione della possibilità e della natura sia dell'ordine sovrastatale, sia dell'ordine interno. Affrontando *in primis* la tematica dell'estensione dell'ordine, Tucidide delinea con nitidezza quella visione del (dis-)ordine sovrastatale che abbiamo qui definito «particolaristica». Tuttavia, nella misura in cui la stessa concezione tucididea non può non ammettere l'esistenza di una qualche forma di società, non può mancare nemmeno al suo interno il riconoscimento che l'ordine, seppure in ambito ristretto, deve pur essere possibile e avere una sua ragion d'essere. In effetti, nel suo secondo campo di applicazione, ovvero in politica interna, se ne profila una realizzazione – instabile, e tuttavia innegabilmente presente – basata sull'omogeneità etnica e sul rispetto delle leggi vigenti. Questa seconda dimensione rimane però in Tucidide marginale e largamente sfumata, così che non disponiamo, a partire dalle sue opere, se non di indizi per affrontare la questione della natura dell'ordine interno alle *poleis* (contrapposto al disordine tra le medesime) e sui suoi fondamenti.

Per rispondere a questa domanda è necessario rivolgersi a Platone, nelle cui opere troviamo sia la ripresa della lettura, che era stata di Tucidide, della politica come lotta per il potere, sia la sua confutazione, grazie alla quale diventa possibile completare il quadro del paradigma politico dominante nell'antichità, nella sua dimensione interna così come internazionale. Il primo aspetto, ossia la presentazione dell'interpretazione «tucididea» della politica, è riscontrabile innanzitutto nel *Gorgia*, dove è esposta da Callicle: «la natura stessa – asserisce l'interlocutore di Socrate – dimostra che è giusto che il più nobile abbia più del peggiore, così come il più capace rispetto a quello

che lo è di meno»<sup>28</sup>. Ciò vale per gli animali e per gli uomini intesi singolarmente, ma anche per gli stati e per le stirpi umane nel loro complesso (ossia per interi popoli): per tutti vige il principio secondo cui «quanto è giusto è determinato in modo tale che il migliore domini sul peggiore e abbia più di questo»<sup>29</sup>. Ne deriva che la legge umana, ponendo limiti al dominio arbitrario del forte sul debole, viola la legge più fondamentale, quella della natura<sup>30</sup>. La replica di Platone, per bocca di Socrate, si basa su un'argomentazione non meno sofistica di quella della controparte: se portata alle sue estreme conseguenze, la ricerca smodata del vantaggio individuale porta a risultati paradossali, addirittura all'autodistruzione<sup>31</sup>. Oltre alla *pars destruens*, ovvero alla confutazione dell'argomentazione di Callicle, Platone ci fornisce però anche una *pars construens*, una concezione alternativa, più valida e consistente. Non nel tentativo di conseguire il massimo vantaggio individuale deve consistere, secondo Platone, il fine dell'agire di ciascuno, bensì nella realizzazione del «bene» (ἀγαθόν), il quale è fatto di «ordine» (κόσμος), misurata «saggezza» (σοφροσύνη) e «giustizia» (δικαιοσύνη): «un certo qual ordine che si forma in ciascun essere ed è suo peculiare, rende buono ognuno di essi»<sup>32</sup>. Ordine e giustizia sono quindi possibili, secondo Platone, al di là della ricerca dell'utile particolare nell'agire umano. Resta da vedere dove tale ordine si possa sviluppare e di quale ordine si tratti. A queste domande Platone non risponde nel *Gorgia*, dedicato precipuamente alle motivazioni dell'agire individuale sullo sfondo di un'approfondita riflessione sulla natura della retorica, bensì nella *Repubblica*, dove il tema è dato proprio dalle caratteristiche di un ordine sociale basato sulla giustizia.

Anche nella *Repubblica* veniamo confrontati con l'argomento «realistico», questa volta esposto da Trasimaco, secondo il quale «il giusto altro non è che l'utile (ξυμφέρων) del più forte»<sup>33</sup>. Grave danno ha dunque colui che non si attenga a tale presunta constatazione, dando alla giustizia valore universale, giacché «ovunque il giusto ha svantaggio rispetto all'ingiusto»<sup>34</sup>. Anche in questo caso Platone rovescia l'argomento sofistico, mostrandone le contraddizioni interne, attraverso le quali si arriva a riconoscere, *ex negativo*, che l'idea di

<sup>28</sup> PLATONE (1992a), 483d.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, 482e ss.

<sup>31</sup> *Ivi*, 488b ss.

<sup>32</sup> *Ivi*, 506e.

<sup>33</sup> PLATONE (1987), I, 338c.

<sup>34</sup> *Ivi*, 343d.

giustizia ha in sé una dimensione che supera la mera identificazione con l'utile particolare, configurando un orizzonte di interesse condiviso<sup>35</sup>. Ma la parte più interessante della trattazione platonica è quella in cui il filosofo si impegna a dare ragione del suo concetto di giustizia *ex positivo*: attraverso questo procedimento la giustizia dovrebbe mostrare «di per se stessa (δι' αὐτήν)»<sup>36</sup> la sua superiorità sull'ingiustizia. A questo scopo Platone si volge ad analizzare le origini della città, dal momento che la dimensione sociale è quella in cui la giustizia è più evidente e facile da determinare<sup>37</sup>. La città – argomenta Platone – nasce «perché ciascuno di noi non basta a se stesso, bensì ha bisogno di molte cose»<sup>38</sup>: ciascuno dà agli altri il prodotto eccedente della sua attività e ne riceve un'analoga prestazione. Questa non è però mera necessità, bensì la virtù cardinale di uno stato ben ordinato: nella *politìa*, infatti, la giustizia consiste proprio nel fatto che «ciascuno svolge le attività che gli sono proprie (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν)»<sup>39</sup>. Al contrario, l'ingiustizia è definita come il massimo danno alla città attraverso il mescolamento e lo scambio dei compiti tra i cittadini<sup>40</sup>. L'ordine, identificato con la giustizia, è pertanto in Platone non solo possibile, bensì addirittura necessario affinché la convivenza civile – e la stessa vita di ciascun individuo al suo interno – possa acquisire stabilità e prosperità. Altrettanto evidente è che si tratta di un ordine *organico*, all'interno del quale ciascuno è tenuto a svolgere il compito che gli spetta «per natura».

Trova così una prima alta espressione filosofica la concezione *olistica* della società, dove questa è vista come un tutto organico in cui gli individui, più che non atomi dotati di eguali proprietà, sono membra di un corpo in sé articolato ma unitario. Il fine del vivere civile e politico viene qui individuato non nel dominio, e nemmeno nella realizzazione dell'individuo nella sua unicità, bensì nell'armoniosa e organica suddivisione dei compiti nell'ambito di una totalità vista come un unico corpo vivente. L'ordine di giustizia resta peraltro interno alla singola *polis*: è questa la *politìa* nella quale non ha diritto di imporsi la legge del più forte giacché l'ideale etico da perseguire coincide con l'equilibrio nella rispettiva assunzione di funzioni sociali da parte degli individui. La concezione olistica della natura dell'ordine sociale, politico e giuridico e la sua realizzazione nell'ambito

<sup>35</sup> *Ivi*, 344d ss.

<sup>36</sup> *Ivi*, II, 367e.

<sup>37</sup> *Ivi*, 368e ss.

<sup>38</sup> *Ivi*, 369b.

<sup>39</sup> *Ivi*, IV, 433b.

<sup>40</sup> *Ivi*, 434b s.

della politica interna trovano pertanto anche in Platone il loro coerente completamento paradigmatico nella convinzione particolaristica per cui l'ordine non può estendersi né all'intero mondo panellenico né, meno che mai, oltre questo.

Il principale indizio del carattere particolaristico del paradigma platonico ci viene sempre dalla *Repubblica*, in particolare da quei passaggi in cui, quanto meno a uno sguardo superficiale, potrebbe invece sembrare che il filosofo superi il particolarismo ammettendo la possibilità di un ordine sovranazionale di pace, seppur geograficamente ristretto<sup>41</sup>. È qui infatti che Platone, parlando della condotta in guerra, distingue tra l'«ostilità nei confronti di coloro che ci sono simili (οἰκείος)» e quella che ci separa da chi è «estraneo» (ἄλλότριος). Solo nel secondo caso si parla a buon diritto di «guerra» (πόλεμος), mentre il primo corrisponde piuttosto a una discordia intestina, a una *stasis* (στάσις)<sup>42</sup>. Greci e barbari sono infatti nemici «per natura», mentre quando i Greci si combattono tra loro abbiamo piuttosto a che vedere con uno stato di «malattia» dell'Ellade, quindi con un disagio interno<sup>43</sup>. Proprio dalla distinzione tra la guerra come condizione naturale nei rapporti tra collettività politiche antagoniste e il conflitto inteso come patologia di un mondo reso unito da valori condivisi può pertanto sorgere l'impressione che la concezione olistica della natura dell'ordine possa già conciliarsi in Platone con l'idea di una sua dimensione sovrastatale, anche se ristretta al solo mondo ellenico. Una tale ipotesi viene però rapidamente confutata quando si considerino più in dettaglio le conseguenze implicate in concreto dalla distinzione effettuata da Platone. In effetti, la conseguenza che viene tratta dalla differenza introdotta tra πόλεμος e στάσις consiste meramente nella fissazione di alcune regole dello *jus in bello* che i Greci, quale collettività «omologa e imparentata»<sup>44</sup>, dovrebbero rispettare nei loro conflitti interni (e di cui Platone lamenta la violazione nell'epoca a lui contemporanea o di poco precedente<sup>45</sup>). In particolare, vengono menzionati i divieti di fare schiavi<sup>46</sup>, di derubare i caduti (oltre allo spogliarli delle armi, considerato lecito)<sup>47</sup>, di portare nei templi come

<sup>41</sup> Non mancano peraltro, nella letteratura secondaria, i riferimenti alle riflessioni platoniche come argomento a favore della tesi della presenza nel mondo greco di una dimensione di politica interna globale, pur limitandosi tale globo alla sola grecità. Cfr. NUSSBAUM (1950), p. 15.

<sup>42</sup> PLATONE (1987), V, 470b.

<sup>43</sup> *Ivi*, 470c.

<sup>44</sup> *Ivi*, 470b.

<sup>45</sup> *Ivi*, 471b.

<sup>46</sup> *Ivi*, 469b s.

<sup>47</sup> *Ivi*, 469c s.

offerte votive le armi sottratte agli Elleni<sup>48</sup>, di bruciare le case e di saccheggiare beni che vadano oltre la requisizione del raccolto dell'anno<sup>49</sup>, di modo che non venga durevolmente distrutta la possibilità di riappacificarsi<sup>50</sup>. La parentela etnica e culturale è dunque lungi dal tradursi in un ordine politico-giuridico stabile, il quale si dia strumenti di soluzione pacifica dei conflitti e di repressione delle violenze, viste a questo punto alla stregua di sollevazioni contro l'ordine pubblico (come farebbe invece pensare di primo acchito l'uso del termine *stasis*). Il conflitto armato non è bandito, ma solo contenuto nei suoi effetti più distruttivi. Un solo elemento fa pensare a una sua effettiva identificazione con la sedizione quale rottura violenta di un ordine pacifico, ovvero l'idea secondo cui la *polis* che emerge vincente dal conflitto non deve punire la città sconfitta nel suo complesso, bensì solo indurre i cittadini della medesima alla punizione dei suoi capi politici responsabili della *stasis*, secondo un concetto vagamente riconducibile a una giustizia condivisa<sup>51</sup>. Ma tale elemento, da solo, è troppo marginale rispetto al tono generale dell'argomentazione platonica. È dunque più corretto ritenere che la sua distinzione tra *stasis* e *polemos* non configuri in alcun modo il programma di un ordine internazionale non solo perché vengono comunque esclusi i «barbari», contro i quali è lecito condurre guerre di annientamento<sup>52</sup>, ma anche perché la *koinonía* ellenica è in grado di darsi solo un diritto di guerra e non uno di pace<sup>53</sup>. Dati i presupposti, l'auspicio platonico che i Greci si astengano dal farsi guerre tra di loro e si volgano, di comune accordo, contro i barbari<sup>54</sup> suona per un verso utopico (dal momento che ben di rado è stato messo in pratica) e per l'altro fortemente restrittivo, quanto meno se visto dall'ottica delle esigenze del diritto internazionale di pace contemporaneo (in quanto esclude le collettività politiche non facenti parte dell'Ellade).

<sup>48</sup> *Ivi*, 469e; 470a.

<sup>49</sup> *Ivi*, 470a s.

<sup>50</sup> *Ivi*, 470e.

<sup>51</sup> *Ivi*, 471b.

<sup>52</sup> Si veda, a questo riguardo, un significativo passaggio del *Menesseno*, dove è espressa in sintesi, ma con grande pregnanza, la stessa idea formulata con maggiore ampiezza nella *Repubblica*: «contro quelli appartenenti alla stessa discendenza si deve muovere guerra solo fino alla vittoria, non mandando in rovina per l'ira particolare di una città la comune essenza dei Greci, mentre contro i barbari la si può condurre fino alla distruzione» (1992b, 242d).

<sup>53</sup> Si tratta di una condizione che ricorda i risultati delle Conferenze dell'Aia precedenti la Prima Guerra Mondiale.

<sup>54</sup> PLATONE (1987), V, 469c.

Se si tiene presente il significato complessivo delle sue argomentazioni, Platone risulta quindi essere ancora lontano dall'abbozzare l'ipotesi di un ordinamento giuridico internazionale<sup>55</sup> e dall'anticipare sviluppi paradigmatici che vedremo concretizzarsi in tempi storici e culturali diversi<sup>56</sup>. Nel paradigma qui preso in esame – che potremmo anche definire come una sorta di «comunitarismo internazionale, il più possibile libero da vincoli di diritto internazionale»<sup>57</sup> – la natura olistica dell'ordine rimane organicamente e direttamente connessa al suo particolarismo, in quanto ordine che possono darsi soltanto comunità in sé coese. Sull'altro versante, l'estensione particolaristica dell'ordine rimanda immediatamente al suo carattere olistico, giacché il particolarismo contraddistingue ordine e finalità di comunità, non di individui. Oltre che in Platone, ritroviamo la stessa combinazione anche in Aristotele che, nei libri VII e VIII della *Politica* «non prevede istituzioni panelleniche, per non parlare di rapporti giuridici verso l'esterno, con Cartagine e la Persia, o rapporti giuridici tra collettività politiche non greche tra di loro»<sup>58</sup>. Infatti, sebbene «le repubbliche cittadine non fossero affatto autarchiche»<sup>59</sup>, ciò nonostante non troviamo nei grandi pensatori politici che in questa realtà sono cresciuti, esprimendone con grande maestria concettuale la realtà e i fermenti, alcun riferimento a un ordine di pace che superi le frontiere della *polis*: i *nomoi* impongono un ordinamento di pace solamente alla città-stato e secondariamente, sulla base del diritto consuetudinario, un contenimento del conflitto a livello panellenico<sup>60</sup>. Non vi è *nomos*, tuttavia, che si estenda senza limiti anche in ambito internazionale.

Analogamente, Aristotele riprende anche la concezione olistica del suo predecessore, sebbene con qualche significativa variazione. La prima differenza consiste nella ridefinizione del concetto di giustizia, la quale per Aristotele non è più una virtù immediatamente connessa alla divisione organica dei compiti all'interno di quell'*holon* che è la società nel suo complesso, bensì una virtù essenzialmente relazionale. Anzi, nel suo significato generale, ovvero quale rispetto delle norme

<sup>55</sup> HÖFFE (2002), p. 231.

<sup>56</sup> V. cap. 2.2.1.

<sup>57</sup> HÖFFE (2002), p. 232.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 232.

<sup>60</sup> In questo senso vanno interpretati anche i «*nomoi* degli Elleni (νόμοι τῶν Ἑλλήνων)», di cui parla Tucidide in più circostanze (tra l'altro, in 1982, III, 10), così come pure i «*nomoi* degli antenati (πάτριοι νόμοι)», il riferimento ai quali accomuna TUCIDIDE (1982, IV, 118) ad altri autori della greicità classica, quali Erodoto a Aristotele, che li riferiscono tuttavia prevalentemente a norme di politica interna. Ringrazio Mario Dogliani per il suggerimento.

sociali nel loro complesso, essa è addirittura la virtù più compiuta proprio perché – come leggiamo nell'*Etica Nicomachea* – «chi la possiede può esercitarla anche nei confronti di altri e non solo per se stesso»<sup>61</sup>. Anche nel suo significato specifico la dimensione relazionale della giustizia viene messa chiaramente in rilievo dal filosofo:

[...] la giustizia è quella virtù per mezzo della quale il giusto agisce giustamente per libera scelta e nella distribuzione, sia che si tratti del suo rapporto con un altro o del rapporto di altre persone tra di loro, non agisce così da far pervenire, di quanto è desiderato, a se stesso di più e agli altri di meno, facendo il contrario con quanto è dannoso, bensì agisce in modo tale da preservare l'eguaglianza proporzionale, distribuendo poi anche in egual modo a un altro con riferimento a un terzo<sup>62</sup>.

In entrambi i significati la giustizia si contraddistingue così per il fatto di «fare riferimento ad altri»<sup>63</sup>. Per un verso l'individuazione di tale elemento relazionale rappresenta un ammorbidimento, da parte di Aristotele, della forte componente etico-collettivistica presente in Platone: l'ammissione della relazionalità implica infatti il riconoscimento della pluralità e il potenziale superamento dell'immediata appartenenza individuale al *corpus* collettivo. Aristotele non è però disposto a trarre le conseguenze più radicali dalla sua intuizione. Innanzitutto egli, dopo aver ridefinito il concetto di giustizia, le sottrae il ruolo centrale di fine dell'attività individuale e sociale. Proprio per il fatto di non fondarsi su se stessa, la giustizia non può costituire il fine dell'agire morale e politico. Questo può infatti definirsi compiuto, secondo Aristotele, solo se «è voluto sempre per se stesso e mai per un altro»<sup>64</sup>. «E una tale natura – scrive ancora il filosofo – sembra essere posseduta soprattutto dalla felicità (εὐδαιμονία)»<sup>65</sup>. Solo questa è pertanto compiutamente autarchica.

L'*eudaimonia* costituisce dunque per Aristotele quella felicità che l'uomo può raggiungere conducendo una vita buona e svolgendo bene quelle attività che meglio gli competono per natura<sup>66</sup>. Caratteristico di tutte le attività umane è innanzitutto l'uso della ragione; tuttavia, delle due dimensioni in cui si suddivide l'agire umano, quella pratico-politica e quella teoretico-filosofica, è a quest'ultima che Aristo-

<sup>61</sup> ARISTOTELE (1998), V, 3, 1129b.

<sup>62</sup> *Ivi*, V, 9, 1134a.

<sup>63</sup> *Ivi*, V, 4, 1130b.

<sup>64</sup> *Ivi*, I, 5, 1097a.

<sup>65</sup> *Ivi*, I, 5, 1097a s.

<sup>66</sup> *Ivi*, I, 6, 1097b s.

tele, in esplicita polemica col suo grande predecessore, concede la priorità: «è infatti la ragione quanto di più nobile abbiamo in noi, e gli oggetti della ragione sono a loro volta i più nobili nell'intero campo della conoscenza»<sup>67</sup>. In altri termini, è l'uso teoretico della ragione a rappresentarne il più compiuto uso fine a se stesso in quanto non si dà scopi esterni. In tal modo Aristotele introduce tre elementi nuovi rispetto a Platone – l'interpretazione relazionale della giustizia, la felicità come fine ultimo dell'agire, la superiorità della vita teoretica su quella politica – che, nel loro complesso, sembrano configurare un'emancipazione dell'uomo dall'immediata adesione etica alla *polis*. Tuttavia, come già accennato in precedenza, anche nei suoi testi, e in particolare nella *Politica*, emerge una visione chiaramente organica della società, con risultati non dissimili da quelli platonici, ancorché attraverso un percorso diverso. Pure in questo caso la chiave dell'interpretazione di Aristotele è rappresentata dal concetto di felicità, il quale definisce il fine non solo dell'agire politico individuale, ma anche di quello collettivo, dunque dello stato: infatti, «tutti dovrebbero essere d'accordo sul fatto che si tratta della stessa cosa»<sup>68</sup>. Il compito del buon legislatore consiste pertanto nel fare in modo che lo stato «abbia parte di una vita buona e della felicità per esso possibile»<sup>69</sup>, così che «la miglior costituzione non può che essere quella con la quale lo stato realizza la massima felicità possibile»<sup>70</sup>. Ma perché lo stato possa realizzare una vita buona nella felicità e nel benessere, ovvero basti a se stesso, è necessario che si articoli in ceti sociali, ciascuno dei quali è chiamato a svolgere un'attività essenziale alla vita dell'intera collettività<sup>71</sup>. Presi insieme essi formano un corpo politico, che solo nel suo funzionamento organico è in grado di garantire la felicità di tutti e di ciascuno<sup>72</sup>.

Torna così anche in Aristotele il tema del legame sociale organico, della totalità superiore alle parti, che già avevamo visto in Platone e che contraddistingue la dimensione olistica del paradigma antico dell'ordine sociale, politico e giuridico. Ma la via attraverso la quale il singolo viene legato alla comunità politica è qui differente. Mentre in Platone, il grande difensore dell'eticità greca agonizzante, l'individuo si identifica con la collettività in virtù dell'irriflessa priorità della dimensione politica, così che anche la suddi-

<sup>67</sup> *Ivi*, X, 7, 1177a.

<sup>68</sup> ARISTOTELE (1991), VII, 2, 1324a.

<sup>69</sup> *Ivi*, 1325a.

<sup>70</sup> *Ivi*, VII, 9, 1328b.

<sup>71</sup> *Ivi*, VII, 8, 1328a s.

<sup>72</sup> *Ivi*, IV, 4, 1290b s.

visione delle mansioni diviene il risultato dell'obbligo di cittadinanza, in Aristotele – quale testimone della crisi irreversibile della *polis* – questa immediatezza non è più possibile, così che addirittura è la dimensione contemplativa a divenire il fine ultimo dell'uomo. La coesione sociale viene ottenuta secondo un modello alternativo, che godrà di straordinaria fortuna nei secoli a venire, ossia mettendo l'accento su una presunta parentela naturale dei cittadini. Lo stato ha infatti origine, secondo Aristotele, da un'unione di villaggi, così come questi da un'unione di famiglie, di modo che l'immediata parentela naturale, propria di queste ultime, si estende anche ai due livelli superiori. Detto in altri termini, la comunità politica, lo stato, viene interpretata come una comunità naturale, così come «naturale» è la suddivisione delle mansioni al suo interno<sup>73</sup>. Il richiamo alla parentela di sangue come giustificazione della coesione sociale nello spazio ristretto, ma ordinato della *polis* – pur non essendo nuovo<sup>74</sup> – assurge qui per la prima volta al ruolo di componente concettuale essenziale della visione organicista propria del paradigma particolaristico-olistico. Dove la tensione politica dei cittadini non basta più a garantirne la fedeltà alla comunità e la disponibilità ad accettare la divisione sociale, viene così postulata, per ottenere gli stessi risultati, una struttura quasi-familiare della realtà politica.

### 2.1.1.3. Momenti di superamento del particolarismo nell'antichità

Secondo quanto detto finora, il paradigma dell'ordine sociale, politico e giuridico dominante nell'antichità è contraddistinto dall'approccio particolaristico per quanto concerne l'estensione dell'ordine. Essendo dunque l'ordine particolare, le singole collettività politiche, se vogliono prosperare ed espandersi o anche solo sopravvivere, non possono che privilegiare i loro interessi egoistici. Dal particolarismo dell'ordine internazionale deriva quindi l'autoreferenzialità degli interessi delle singole collettività, così come il prevalere di questi ultimi soffoca sul nascere ogni germoglio di ordinamento *super partes*. Due sono però le realtà del mondo antico che sembrano – quanto meno superficialmente – fornire indizi in direzione opposta: da un lato le numerose leghe che, nell'antica Grecia, univano diverse città tramite vincoli di alleanza e solidarietà (a); dall'altro lo *jus fetiale* e lo *jus gentium* della Roma repubblicana e imperiale (b). Vediamo più da vicino fino a che punto questi due fenomeni costituiscano davvero un su-

<sup>73</sup> *Ivi*, I, 2, 1252a ss.

<sup>74</sup> Si pensi al citato riferimento di TUCIDIDE (1982, III, 82): v. cap. 2.1.1.1.

peramento, sia pur parziale, della dimensione particolaristica dell'ordine e un'apertura al rispetto *universale* degli interessi legittimi di tutte le parti in causa.

a) Rispetto alla prima questione<sup>75</sup> va detto che le leghe tra le città greche nella maggior parte dei casi altro non erano che alleanze militari offensive (*symmachiai*) o anche, in altri casi, meramente difensive (*epimachiai*), comunque contrapposte a un nemico esterno. Le stesse *sympoliteiai*, ovvero le più ambiziose federazioni che, come la Confederazione Beota (447-386 a. C.), si basavano sull'eguaglianza dei membri e sul pieno riconoscimento reciproco dei diritti di cittadinanza, non solo ebbero un successo politico relativamente modesto, ma anche continuarono a muoversi nell'ottica della difesa di interessi strategici ben definiti. Il discorso si fa più complesso, pur rimanendo la conclusione per molti versi analoga, per quanto concerne le leghe anfizioniche, le quali avevano un fondamento prettamente religioso e nascevano dal desiderio di difendere un culto comune. Se è vero che tali leghe ebbero un ruolo rilevante nel «miglioramento delle condizioni del conflitto»<sup>76</sup> – il che ha indotto taluni studiosi a vedere in esse il corrispondente ellenico del diritto internazionale moderno<sup>77</sup> –, tuttavia è anche indiscutibile che esse rimasero «limitate nel numero dei membri e rudimentali nei metodi»<sup>78</sup>. In conclusione è pertanto lecito affermare che le alleanze tra le *poleis* greche, per la ristrettezza degli intenti e del numero dei partecipanti, così come per il carattere esclusivo e non inclusivo che le ha sempre contraddistinte, non rappresentano in alcun modo l'anticipazione di un approccio universalistico<sup>79</sup> o di un ordinamento sovranazionale. I Greci rimasero, nella loro realtà storica, preda di interessi particolari appena mitigati dalla creazione di leghe, mentre sul versante progettuale non andarono oltre l'idea di una coalizione panellenica volta alla lotta contro

<sup>75</sup> Si veda, a questo proposito, anche il riferimento ai νόμοι τῶν Ἑλλήνων e ai πατριοὶ νόμοι, che peraltro rimangono anch'essi limitati nello spazio e nel contenuto. Cfr. n. 60.

<sup>76</sup> BEDERMAN (2001), p. 170 s. Sul sistema delle alleanze nell'antica Grecia v. p. 159 ss. Analogo il giudizio di HERRERO Y RUBIO (1976), p. 14. Scettico invece WHEATON (1845), p. 15.

<sup>77</sup> BEDERMAN, che prende esplicitamente le distanze da tale interpretazione (2001, p. 170), cita ADCOCK/MOSLEY (1975), p. 186; PHILLIPSON (1911), p. 11; VINOGRADOFF (1923), p. 21 s.

<sup>78</sup> BEDERMAN (2001), p. 171.

<sup>79</sup> Più che non nella dimensione politica o nelle opere dei massimi pensatori della grecità, Platone e Aristotele, anticipazioni dell'universalismo – seppur di portata alquanto limitata e comunque tale da non inficiare il predominio del particolarismo – si trovano nei frammenti dei filosofi presocratici. V. cap. 2.2.1.

i barbari<sup>80</sup> – idea peraltro destinata a rimanere largamente utopica, con la relativa eccezione delle Guerre persiane.

b) Per quanto concerne invece i Romani, è necessario chiedersi se non siano riusciti a superare la limitazione del concetto di ordine del mondo greco, consolidando prescrizioni e prassi giuridiche atte a delineare i prodromi di un ordine giuridico veramente internazionale. A questo proposito, va ricordato innanzitutto lo *jus fetiale*, noto fin dai tempi più antichi e basato sulle competenze assegnate a un collegio di sacerdoti, i *fetiales* appunto, riuniti nel *collegium fetialium*. Questi avevano il compito di «amministrare le cerimonie religiose facenti riferimento a trattati, alla guerra e ad altre questioni internazionali»<sup>81</sup>. Rilevante era però soprattutto la funzione svolta in relazione all'inizio di una guerra: «era infatti loro compito decidere se una nazione straniera avesse violato i suoi doveri verso i Romani»<sup>82</sup>. Solo i *fetiales* potevano cioè certificare al Senato e al popolo romano che la causa della guerra era da ritenersi giusta, che cioè si sarebbe trattato, posto che la successiva decisione politica andasse nella direzione di dare inizio a un conflitto armato, di un *bellum justum et pium*. Pur essendo un'istituzione interna alla struttura giuridico-politica romana, lo *jus fetiale* non solo possedeva quindi una dimensione esplicitamente internazionale, ma anche implicava la precisazione di criteri per la definizione della guerra giusta che andavano al di là della mera tutela dell'interesse particolare. Pertanto, al di là del suo carattere ancora precipuamente sacrale, tale istituzione del diritto non si accontentava di umanizzare e dare un certo qual ordine al conflitto, bensì si proponeva di assoggettarne le ragioni a una verifica che per un verso era etica, per l'altro era universale nella misura in cui pretendeva di incorporare l'argomentazione della parte avversa.

Altrettanto interessante in generale, ma forse ancora più significativo nell'ottica dell'universalizzazione del diritto internazionale, fu lo *jus gentium*. Questo era il diritto che veniva applicato da un magistrato apposito (il *praetor peregrinus*) per le materie civili in quei casi in cui almeno una delle parti non era in possesso della cittadinanza romana. La sua natura ambigua – per un verso la sua derivazione dal diritto civile, per l'altra la sua innovativa apertura alla necessità di un diritto che andasse al di là delle particolarità della singola collettività politica – ha portato alla formulazione di giudizi opposti al suo riguardo. Possiamo così leggere, sul versante negativo, che «lo *jus gen-*

<sup>80</sup> Si ricordi il già menzionato appello di Platone nella *Repubblica* (cfr. PLATONE, 1987, V, 469c).

<sup>81</sup> NUSSBAUM (1950), p. 16.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

*tium* [...] non ha nulla a che vedere con il diritto delle genti moderno. Esso ha infatti carattere esclusivamente privato, [...] formava parte del diritto interno e si applicava agli stranieri senza reciprocità e senza previo accordo»<sup>83</sup>. Sul versante positivo viene invece messo in rilievo il rapporto tra lo *jus gentium* e il diritto naturale. È Gaio a essere esplicito al riguardo:

Tutti i popoli retti da leggi e costumi utilizzano in parte il diritto loro proprio, in parte quello comune a tutti gli uomini: infatti, il diritto che ciascun popolo costituisce per se stesso è quello di lui proprio ed è chiamato diritto civile (*jus civile*), quale diritto proprio della città (*civitas*); quello che invero è costituito dalla ragione naturale (*ratio naturalis*) tra tutti gli uomini è custodito senza differenze presso tutti i popoli ed è chiamato diritto delle genti (*jus gentium*), in quanto diritto che tutte le genti utilizzano<sup>84</sup>.

A prescindere dal fatto che lo *jus gentium* «non ha nulla a che vedere con il diritto moderno delle nazioni, col quale si intende la legge che governa le relazioni tra stati indipendenti in quanto tali»<sup>85</sup>, il fatto che almeno parte della trattatistica romana lo affianchi al diritto naturale comune a tutti gli uomini fa già sì, di per sé, che esso si collochi in una dimensione diversa rispetto alla tradizione, esplicitamente particolaristica, della ricerca dell'interesse del singolo stato. Quanto si comincia qui a delineare è invece una base comune, che permette convivenza e interazione al di là dell'immediata appartenenza a una comunità politica. Un genuino elemento di universalismo si fa così avanti nella storia del pensiero giuridico. Tuttavia va riconosciuto che il fatto, storicamente pressoché irripetibile, per cui

<sup>83</sup> HERRERO Y RUBIO (1976), p. 18 s.

<sup>84</sup> GAIUS (1908), I, 1, p. 1. Non su questa linea Ulpiano, il quale differenzia tra lo *jus naturale* e lo *jus gentium*, essendo il primo proprio di uomini e animali, mentre il secondo è posseduto solo dagli uomini: «lo *jus gentium* è quello utilizzato dalle genti umane; la sua distinzione del diritto naturale è facile da essere compresa, giacché questo è comune a tutti gli animali, quello ai soli uomini tra loro» (*Digesto*, I, 1,4; cit. da TRUYOL Y SERRA, 1998, p. 28; dallo stesso studio di Truyol y Serra è tratta anche la sottolineatura del rapporto instaurato dalla tradizione romana tra *jus gentium* e *jus naturale*).

<sup>85</sup> NUSSBAUM (1950), p. 19. Utilizzando fonti non tanto giuridiche quanto storiche (Sallustio e soprattutto Livio), KASER (1993, p. 23 ss.) giunge a conclusioni in parte diverse, individuando accanto alla predominante corrente «privatistica» dello *jus gentium*, anche una corrente «internazionalista». Peraltro, in tale corrente dello *jus gentium* inserisce anch'egli prevalentemente elementi tratti dallo *jus fetiale* per quanto concerne la fase più arcaica della storia romana, così come, per il periodo successivo alla relativa laicizzazione dei costumi, le pratiche dello *jus belli* derivate largamente dall'ordinamento sacrale precedente.

il diritto internazionale romano «si sia realizzato principalmente attraverso le istituzioni del diritto interno»<sup>86</sup> rappresenta in effetti l'indice di un limite significativo ai prodromi di universalismo realizzati all'interno del diritto romano<sup>87</sup>. L'universalismo correttamente inteso implica infatti norme condivise *super partes* e/o *intra partes*, e non soltanto l'ampliamento delle normative civili e sacrali interne, fino a comprendere in qualche modo – non di rado in forma putativa – le esigenze e gli interessi dell'«altro». La generosità armata e ritrattabile della *pax romana* non coincide ancora con gli *standard* normativi di una *pax humana*.

Sembra pertanto che elementi di universalismo si sviluppino, sebbene con molte limitazioni, a diversi livelli nella concezione delle relazioni internazionali nel mondo antico. Perché essi giungano a piena espressione è tuttavia necessaria una rivoluzione paradigmatica che superi organicamente la dimensione particolaristica della visione dell'ordine<sup>88</sup>.

#### 2.1.1.4. *L'inadeguatezza del «realismo» quale paradigma dell'ordine statale e sovrastatale*

La concezione tratteggiata per la prima volta nell'opera di Tucide è stata per lo più definita, nella storia delle dottrine politiche, col concetto di *realismo*. Applicato per descrivere l'aspetto saliente del pensiero, oltre che dello storico greco, anche di tutta una serie di altri grandi studiosi – da Machiavelli a Hobbes, fino ai più recenti Morgenthau e Waltz –, il concetto rappresenta ancora oggi uno dei punti di riferimento di numerosi approcci volti a definire una sistematica o tassonomia delle teorie dell'ordine e dei suoi limiti<sup>89</sup>. In particolare, esso indica la visione secondo cui l'interesse particolare domina nelle relazioni – soprattutto esterne, ma non solo – della comunità politica, ragion per cui l'ordine non può che essere limitato e precario.

Nella tassonomia qui proposta il «realismo» non è stato inserito tra i principali paradigmi della dottrina dell'ordine statale e sovrasta-

<sup>86</sup> TRUYOL Y SERRA (1998), p. 27.

<sup>87</sup> L'idea di un diritto interno che pretende di superare le frontiere delle collettività che l'ha prodotto, nonostante l'unicità della sua realizzazione storica, è stata recentemente riproposta in chiave neo-imperiale. Cfr. RUBENFELD (2005). Per una critica, cfr. BOGDANDY (2005).

<sup>88</sup> V. cap. 2.2.1.

<sup>89</sup> Sono soprattutto le ricostruzioni sistematiche delle teorie delle relazioni internazionali a utilizzare il «realismo» come categoria tassonomica. *Partes pro toto*: SCHIEDER/SPINDLER (2006); BURCHILL et al. (2001).

tale<sup>90</sup>. Per giustificare tale decisione, è innanzitutto indispensabile vedere che cosa si intenda comunemente con tale concetto. Due sono le possibili accezioni. Secondo la prima, più ristretta, il «realismo» «è soltanto un ingrediente di qualsiasi posizione politica, perché ne è il presupposto informativo»<sup>91</sup>. In tal senso, esso descrive meramente il necessario riferimento alla realtà da parte di chi si occupa di politica, indipendentemente dal fatto che lo faccia professionalmente, scientificamente, oppure come semplice cittadino. «Realista» viene così a essere chiunque affronti la sfera politica cercando il giusto equilibrio tra progettualità e fattibilità. Il fatto che una tale lettura del realismo sia condivisibile pressoché da chiunque rappresenta, peraltro, anche un possibile indizio della sua modesta qualità euristica. Inteso così, il realismo coincide infatti largamente con quanto comunemente viene definito come «sano buon senso», un'attitudine incontestabile nella sua correttezza, per sottolineare la quale non è tuttavia necessario scomodare l'astrazione scientifica.

In verità però, quando si parla di realismo, si intende qualcos'altro, un concetto assai più impegnativo sia per i suoi presupposti che per le sue conseguenze. Nella sua seconda accezione il concetto di «realismo» configura in effetti – non diversamente da quello, già introdotto, di «particolarismo olistico», oppure da quelli che seguiranno – un *paradigma epistemologico* secondo la definizione datane nell'introduzione<sup>92</sup>. L'oggetto cui esso viene applicato è la politica, la quale viene qui intesa «come lotta per il potere», alla quale corrisponde «una concezione dello stato come puro fenomeno di forza o come strumento d'imposizione di un ordine»<sup>93</sup>. La dottrina realistica si pone un quadruplici fine: «scegliere i fatti rilevanti con riferimento alla politica internazionale [ma si potrebbe dire alla «politica» *tout court* – SD] (selezione); spiegare il passato (spiegazione); fare caute asserzioni riguardanti il futuro (prognosi); consentire raccomandazioni politiche (prescrizione)»<sup>94</sup>. Decisiva, al riguardo, è soprattutto la prima finalità, al cui felice conseguimento può essere ricondotto anche il successo delle altre tre. In altri termini, fondamentale è il discernimento di quali siano i fattori veramente rilevanti che ci permettono di comprendere al meglio una situazione politica. A questo proposito l'assioma del realismo è assolutamente chiaro:

<sup>90</sup> Esso compare, come si vedrà in seguito, solo quale variante del paradigma fatto oggetto del presente capitolo e, in generale, in un'accezione diversa da quella dominante.

<sup>91</sup> SARTORI (1957), p. 33; cit. da PORTINARO (1999), p. 15.

<sup>92</sup> V. cap. 1.4.

<sup>93</sup> PORTINARO (1999), p. 28.

<sup>94</sup> HÖFFE (2002), p. 275.

Il nucleo teoretico del realismo può essere [...] individuato in poche assunzioni fondamentali: a) la realtà politica è conflitto, b) il conflitto si governa con la forza, c) il conflitto produce ordine e forma attraverso d) l'instaurazione di gerarchia e comando<sup>95</sup>.

Circoscritto in questo modo, il realismo può essere anche facilmente inserito all'interno di una dicotomia, il cui secondo termine è dato dall'*idealismo* o *moralismo*: quando di fronte all'analisi di una determinata situazione realtà e progettualità sembrano separarsi radicalmente, il realista prenderà partito per la prima, negando l'effettualità storico-sociale di quanto già non sia dato. Nell'ottica realistica più radicale, chi non accetta tale approccio non può essere che un ingenuo e un illuso, peggio: uno sciocco destinato – non di rado sotto il compiaciuto sguardo dei «realisti» – a inevitabile e meritata rovina<sup>96</sup>.

L'approccio realistico assume dunque, come suo elemento distintivo, che ogni agire sia strategico e ogni interazione che pretenda di non esserlo sia illusoria o mistificante. Due sono i problemi connessi a tale lettura. Innanzitutto l'idea secondo cui la politica altro non è che lotta per il potere non rende conto – come abbiamo già visto per Tucidide e vedremo nuovamente tra breve per Machiavelli – dell'evidente differenza tra le relazioni interne alla collettività e quelle esterne. In specifico, quanto meno nel primo ambito è innegabile che l'interazione politica conduca a qualcosa di più che non al mero e ininterrotto conflitto. Nessun osservatore ragionevole nega infatti che all'interno della collettività, seppur in forma eventualmente precaria e transeunte, sia possibile istituire una *convivenza ordinata*. Proprio la constatazione di questo dato di fatto ha condotto nell'ultimo cinquantennio – a partire da Morgenthau e dalla dottrina politologica delle relazioni internazionali<sup>97</sup> – a restringere l'uso del concetto di «realismo» prevalentemente all'ambito dei rapporti *tra* le collettività politiche, prescindendo largamente dal tentativo di spiegare col suo ausilio l'intero complesso anche delle interazioni *al loro interno*.

In secondo luogo, la lettura «realistica» dei fenomeni politici rischia di precludere, con la sua unilateralità, l'accesso a una sua interpretazione più diversificata. Infatti, se si asserisce che dietro a ogni azione politica ci sono *anche* interessi materiali o legati al potere, si fa con questo – analogamente alla tesi, messa in rilievo precedente-

<sup>95</sup> PORTINARO (1999), p. 26.

<sup>96</sup> «[...] mentre ci ralleghiamo per la vostra ingenuità – mette in bocca TUCIDIDE agli ambasciatori di Atene a Melo – non vi invidiamo la follia» (1982, V, 105, 3).

<sup>97</sup> V. cap. 3.1.1.1.

mente, secondo cui il riferimento alla realtà fornisce il materiale necessario all'analisi – un'affermazione largamente condivisibile, ma per la sola ragione di essere estremamente generica. Più radicalmente, si può però anche affermare che tali interessi sono l'*unica* dimensione effettivamente esistente nell'interazione politica, negando così, più o meno esplicitamente, l'esistenza di qualsiasi altro aspetto dell'interazione. Una simile interpretazione è però tutt'altro che evidente ed è stata fatta bersaglio di critica da più parti.

Oggetto delle perplessità è in particolare il concetto di razionalità adottato nell'ottica realistica. Innanzitutto la razionalità non può essere infatti decurtata in senso meramente strumentale<sup>98</sup>. Indubabilmente l'interazione umana è caratterizzata dalla presenza di interessi particolari e strumentali. Accanto a questi troviamo però anche l'appello a valori e diritti di carattere universale, o come giustificazione dell'azione intrapresa o come indicazione di una sua possibile alternativa. Qualunque ne sia la finalità, il riferimento universalistico crea in ogni caso un orizzonte di aspettative di cui l'azione politica non può non tener conto<sup>99</sup>. Nel formalismo del diritto – a sua volta espressione di tale universalismo – si rispecchia infine l'immagine di un mondo emendato dal dominio incontrastato del potere<sup>100</sup>. Ne deriva che anche nell'ambito dell'interazione politica potenzialmente più caratterizzato dall'atteggiamento realistico, le relazioni internazionali, l'argomentazione mirante al consenso (*arguing*) sempre accompagna – come suo contraltare – la trattativa volta a conseguire il massimo vantaggio strategico (*bargaining*)<sup>101</sup>.

Peraltro, anche nel caso che si voglia mantenere l'esclusività o quanto meno la centralità della razionalità strumentale nell'agire politico, è necessario riconoscere che anche l'agire strategico può essere letto in termini di maggiore o minore lungimiranza. Dalla motivazione hobbesiana della necessità di passare dallo stato di natura alla società civile<sup>102</sup> alla messa in rilievo da parte di Grozio della distanza che separa la *praesens utilitas* dall'*utilitas* nel suo significato più ampio<sup>103</sup>, fino alle più recenti proposte di soluzione del classico «dilemma del prigioniero»<sup>104</sup>, sempre si tratta di prendere atto che l'uso strumentale della ragione non coincide necessariamente col massimizzare, nell'orizzonte dell'immediatezza, i vantaggi particolari. In

<sup>98</sup> HABERMAS (1981).

<sup>99</sup> LINKLATER (1998).

<sup>100</sup> KOSKENNIEMI (2001), p. 494 ss.

<sup>101</sup> RISSE (2000); MÜLLER (1994; 2004).

<sup>102</sup> HOBBS (1651), XIII ss.

<sup>103</sup> GROTIUS (1646), Prolegomena, 18.

<sup>104</sup> KEOHANE (1984), p. 65 ss.

prospettiva più ampia, la creazione di norme, regole e solide istituzioni può essere infatti vista essa stessa come una conquista della ragione strumentale nella misura in cui garantisce benefici superiori a lungo termine.

Tre sono quindi, in conclusione, le carenze dell'approccio «realistico» – la prima riferita alla sua accezione più ristretta, le altre due alla versione più ambiziosa – che, nel loro complesso, giustificano il non inserimento del concetto tra i paradigmi della dottrina dell'ordine statale e sovrastatale:

a) un *deficit euristico*: nella misura in cui si intende per «realismo» solo il necessario riferimento alla realtà dei fatti, l'uso del concetto non produce alcuna novità nel panorama scientifico;

b) *deficit epistemologico*: il «realismo», se interpretato invece come paradigma della politica e teoria dell'essenzialità della lotta per il potere, si basa su una concezione di razionalità fortemente decurtata. Ne derivano limiti per quanto concerne la sua effettiva capacità di produrre conoscenza e, in particolare, di prevedere sviluppi futuri<sup>105</sup>;

c) *deficit sistematico*: non riuscendo a dare ragione, tra l'altro, della diversa natura dell'ordine interno ed esterno della collettività, il paradigma «realistico» è di modesta utilità anche nell'ottica di una tassonomia delle teorie dell'ordine. Condivisibile, a questo riguardo, il giudizio espresso da Anne-Marie Slaughter:

è incerto che la supposta divisione tra realisti e idealisti serva a qualcos'altro se non a intenti polemici. In ogni caso, è ben poco utile per una mappatura delle teorie delle relazioni internazionali o del diritto internazionale<sup>106</sup>.

### 2.1.2. Ripresa e crisi del paradigma all'alba della modernità

A partire dal consolidamento del cristianesimo come religione dominante e principale fonte di identità collettiva dell'Occidente, la dottrina classica del particolarismo olistico fu relegata ai margini della riflessione sulle condizioni di un ordine giusto. Colpito dalla condanna senza appello di Agostino, il *logos* del particolarismo olistico, secondo cui alla coesione interna si accompagna il conflitto esterno, divenne la quintessenza della *civitas diaboli*, cui è dovere contrapporre l'ideale di un mondo di pace retto dal messaggio di salvezza cristiano<sup>107</sup>. Tra la fine del Medioevo e l'inizio della modernità anche

<sup>105</sup> VASQUEZ (1983), p. 173 ss.

<sup>106</sup> SLAUGHTER (2000), p. 24.

<sup>107</sup> V. cap. 2.2.1.2.

l'universalismo olistico della *communitas christiana* entrò in crisi, aprendo un vuoto teorico in merito a quale dovesse diventare il paradigma dominante della teoria dell'ordine sociale, politico e giuridico<sup>108</sup>. Prima che si giungesse a una nuova rivoluzione paradigmatica<sup>109</sup>, importanti autori ritennero possibile colmare il vuoto facendo ricorso allo strumentario del paradigma particolaristico-olistico, sia riproducendolo in una versione vicina ai modelli classici come nel caso di Machiavelli (2.1.2.1.), sia ripensandolo sul terreno parzialmente innovativo di una teoria della sovranità propriamente moderna come per Bodin (2.1.2.2.).

Nonostante le novità introdotte da questi autori – impensabili in clima premoderno –<sup>110</sup>, il paradigma non poté essere stabilizzato così da rispondere adeguatamente alle esigenze dei tempi. Mentre infatti Machiavelli riproponeva le stesse lacune, in particolare per quanto concerne la giustificazione della coesione interna della collettività politica, che già erano state del modello tucidideo, Bodin si serviva, per questa stessa giustificazione, della vecchia teoria secondo cui la collettività politica altro non sarebbe che una famiglia allargata. Proprio questa teoria, però, stava perdendo rapidamente la sua efficacia e la sua stessa ragion d'essere, in parte addirittura allontanandosi dalle finalità del paradigma all'interno del quale era nata. Nella misura in cui la dottrina dell'origine familistica della collettività politica perse progressivamente il suo legame con la struttura concettuale del paradigma (2.1.2.3.), si rese indispensabile la ricerca di nuove giustificazioni concettuali della coesione sociale in chiave olistica e, di conseguenza, di un nuovo equilibrio dell'intero impianto paradigmatico (2.1.3.; 2.1.4.).

### 2.1.2.1. *Il ritorno alle origini nell'umanesimo italiano*

Uno dei più importanti testimoni della crisi del paradigma universalistico-olistico della *communitas christiana* fu Niccolò Machiavelli, da molti considerato come il fondatore della scienza politica moderna. Il carattere innovativo del suo pensiero nasce proprio dal ruolo autonomo che egli, a seguito della presa di coscienza del collasso cui stava andando incontro la dottrina religiosa dell'universalismo medioevale, seppe dare alla politica nei confronti della teologia. Nelle sue riflessioni la religione è lungi dal fornire i fondamenti ultimi della vita politica, secondo quella che era stata e cronologica-

<sup>108</sup> V. Parte II, cap. III.

<sup>109</sup> V. cap. 2.3.2.

<sup>110</sup> Sul carattere specificamente moderno di alcuni aspetti del pensiero di tali autori si tornerà in un capitolo successivo. V. cap. 2.3.1.

mente ancora sarà per alcuni decenni dopo la morte dello scrittore fiorentino la tradizione scolastica. Nelle opere di Machiavelli la religione è piuttosto vista come *instrumentum regni*, come mezzo per consolidare la coesione interna della collettività, secondo l'esempio virtuoso dei Romani che «si servirono della religione per riordinare la città»<sup>111</sup>. Del resto, si ribadisce che «mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio»<sup>112</sup>. In concreto, la religione fornisce un sostegno essenziale alla politica non perché essa individui la legge ultima dell'esistenza umana nel suo complesso, e quindi anche della sua dimensione civile – non pertanto come *lex divina*, da cui si deduce la *lex humana* –, bensì in quanto fede radicata nel popolo, credenza che lo mantiene coeso a vantaggio dell'interesse politico. Coerenti, in tale contesto, risultano essere la presa di posizione a favore della religione pagana – non per la sua *verità*, ma per la sua *utilità* alla politica – e il distacco critico nei confronti del cristianesimo:

La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fermezza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fermezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle<sup>113</sup>.

Viene così a mancare uno dei correlati essenziali della *lex divina* quale fondamento della vita politica, ovvero la sua dimensione universale: a seguito della negazione della *lex divina* come orizzonte giustificativo dell'agire umano, viene meno in Machiavelli pure la possibilità di individuare un ordine internazionale. In effetti, nelle sue opere non c'è riferimento a un eventuale ordinamento oltre le frontiere della singola collettività, consistendo l'unico fine nell'acquisizione e nella difesa del potere politico particolare. Né c'è morale universale, ma solo utilità particolare:

<sup>111</sup> MACHIAVELLI (1513–1519), I, 13.

<sup>112</sup> *Ivi*, I, 11.

<sup>113</sup> *Ivi*, II, 2.

[...] ciascuno confesserà che sarebbe laudabilissima cosa uno principe trovarsi di tutte le soprascritte qualità, quelle che sono tenute buone: ma, perché non si possono avere né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, gli è necessario essere tanto prudente che sappia fuggire l'infamia di quelle che li torrebbero lo stato, [...]. Et etiam non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizii senza quali e' possa difficilmente salvare lo stato [...]<sup>114</sup>.

Il fine dell'agire politico viene quindi fatto coincidere con la conservazione del potere e, nei casi più virtuosi o fortunati, con il suo accrescimento. La meta a cui tendono le collettività politiche – e in particolare le repubbliche che, di tutte, sono le più robuste – consiste infatti nell'«enervare ed indebolire, per accrescere il corpo suo, tutti gli altri corpi»<sup>115</sup>.

In tal modo Machiavelli, grande innovatore in quanto fondatore dell'idea moderna dell'autonomia della politica, si caratterizza al contempo come grande restauratore, come colui che, di fronte alla crisi protomoderna dell'universalismo cristiano, ritorna alla visione particolaristica dell'antichità classica, soprattutto nella sua versione tucididea. Non diversamente che nel modello antico, anche qui al particolarismo delle relazioni tra gli stati, ossia alla negazione di qualsivoglia ordine che superi le frontiere delle singole collettività, viene strettamente collegata l'omogeneità interna: «la cagione della unione è la paura e la guerra», scrive Machiavelli lapidariamente al riguardo<sup>116</sup>. Analoghi a quelli individuati da Tucidide sono anche i moventi dell'azione politica, giacché – come ammette esplicitamente il segretario fiorentino – il suo sapere nasce «con una lunga esperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antiche»<sup>117</sup>. Innanzitutto viene menzionata la paura che, nel caso del principe, è – e deve essere, affinché il potere possa essere conservato – duplice: «una dentro, per conto de' sudditi; l'altra di fuori, per conto de' potentati esterni»<sup>118</sup>. Stretto è il rapporto tra la paura e la brama di conquista, dal momento che «per due cagioni si fa guerra a una republica: l'una, per diventarne signore; l'altra, per paura ch'ella non ti occupi»<sup>119</sup>. In un ulteriore passaggio, sempre dei *Discorsi*, Machiavelli è ancora più chiaro:

<sup>114</sup> MACHIAVELLI (1513), XV, 3.

<sup>115</sup> MACHIAVELLI (1513–1519), II, 2.

<sup>116</sup> *Ivi*, II, 25.

<sup>117</sup> MACHIAVELLI (1513), «Dedica».

<sup>118</sup> *Ivi*, XIX, 2.

<sup>119</sup> MACHIAVELLI (1513–1519), I, 6.

E l'ordine di questi accidenti è che, mentre che gli uomini cercano di non temere, cominciano a fare temere altrui; e quella ingiuria che gli scacciano da loro, la pongono sopra un altro; come se fusse necessario offendere o essere offeso<sup>120</sup>.

Apparterrebbe quindi alla natura delle cose che ogni singola collettività tema che ciascuna delle altre possa diventare un pericolo per il suo benessere o la sua indipendenza, dal che deriverebbe la necessità di agire. Dalla paura nasce così, senza soluzione di continuità, l'avidità. D'altro canto, l'avidità e la sua forma più estrema, l'avarietà<sup>121</sup>, altro non fanno che soddisfare l'istinto più profondo dell'animo umano, andando incontro al «fine, quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze»<sup>122</sup>. Così come per Tucidide, anche in Machiavelli i moventi dell'agire umano sono inoltre incastonati in un'antropologia pessimistica: «perché delli uomini si può dire questo generalmente – scrive infatti Machiavelli nel *Principe* –: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno»<sup>123</sup>, così che va ammesso come inevitabile che «uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovinare infra tanti che non sono buoni»<sup>124</sup>.

Ritroviamo pertanto in Machiavelli tutte le caratteristiche del paradigma particolaristico già messe in rilievo in Tucidide<sup>125</sup>: dal pessimismo sulla natura umana alla convinzione che il dominio del potente sul debole sia una inconfutabile legge di natura e storica, dal predominio della forza sul diritto alla relativizzazione della religione e alla sfiducia nei regimi di arbitrato internazionale. Ma anche qui – ancora una volta non diversamente da Tucidide – è individuabile una frattura tra il mondo delle relazioni politiche tra gli stati e la vita interna a ciascuno dei medesimi. Mentre il primo non prevede rapporti basati su un ordine stabile, la seconda ha in sé anche la dimensione del diritto, prova ne sia l'attenzione attribuita da Machiavelli alla qualità della legislazione nel Libro I dei *Discorsi*<sup>126</sup>. Inoltre l'omogeneità etnica, linguistica, culturale e religiosa è vista come un fattore di stabilità nella costruzione dello

<sup>120</sup> *Ivi*, I, 46.

<sup>121</sup> MACHIAVELLI (1513), XV, 2.

<sup>122</sup> *Ivi*, XXV, 5.

<sup>123</sup> *Ivi*, XVII, 2.

<sup>124</sup> *Ivi*, XV, 1.

<sup>125</sup> V. cap. 2.1.1.

<sup>126</sup> «Talché, felice si può chiamare quella republica, la quale sortisce uno uomo sì prudente, che gli dia leggi ordinate in modo che, senza avere bisogno di ricorgerle, possa vivere sicuramente sotto quelle» (MACHIAVELLI, 1513-1519, I, 2).

stato<sup>127</sup>. Sebbene la ricerca del potere caratterizzi la politica nel suo complesso, sia essa interna o esterna, ciò nonostante sul versante interno tale movente sembra accompagnarsi anche in Machiavelli a giustificazioni d'altro genere, miranti a rafforzare la coesione della collettività più che non a garantire la massima libertà d'azione del singolo individuo o gruppo sulla base dell'uso spregiudicato delle risorse disponibili. Ritorna pertanto nelle sue opere il paradigma dell'ordine sociale, politico e giuridico nella versione che fu propria dell'antichità. Ciò avviene, per quanto riguarda sia la sua dimensione particolaristica, sia quella olistica, in una forma che ricorda molto da vicino, nelle sue luci e nelle ombre, la trattazione che ne fece Tucidide. Alla crisi del paradigma universalistico-olistico della scolastica, Machiavelli reagisce dunque non tanto cercando di elaborare un paradigma nuovo e alternativo: per quanto riguarda la struttura teorica della visione dell'ordine, egli cammina piuttosto a ritroso, dando nuova voce e un nuovo linguaggio a quella concezione che aveva preceduto l'universalismo medioevale<sup>128</sup>.

#### 2.1.2.2. *La dottrina della sovranità*

Più originale è la concezione dell'ordine di Jean Bodin. Già nell'apertura del primo dei suoi *Six livres de la République* si coglie la novità della sua posizione:

Una repubblica è il governo bene ordinato di più famiglie e di ciò che è loro comune, da parte di un potere sovrano<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> In particolare MACHIAVELLI sostiene la maggior facilità nella conquista e nel mantenimento di terre la cui popolazione parli la stessa lingua del conquistatore e abbia gli stessi costumi (1513, III, 3 ss.). Inoltre anche il conflitto tra patrizi e plebei nella Roma antica è visto, nella misura in cui non condusse mai a fratture insanabili, come prova della bontà dell'ordinamento e della stabilità sociale complessiva (1513-1519, I, 4).

<sup>128</sup> Riverberi classici si ritrovano anche negli scritti di Francesco GUICCIARDINI, la cui posizione si avvicina a quella di Machiavelli per numerosi aspetti, tra i quali l'interpretazione dell'animo umano (1528, I, 3), della religione (*ivi*, I, 32) così come della centralità della forza quale garanzia della sicurezza (*ivi*, I, 33). Ciò nonostante, la dottrina prudentiale di Guicciardini si differenzia da quella del suo contemporaneo in quanto indirizzata più all'individuo e al suo desiderio di successo personale che non al tentativo di creare una collettività stabile. In tal senso egli tende a disinteressarsi, di fatto, della possibilità di costituire un ordine solido, così come delle condizioni della sua costruzione – oppure ritiene tale possibilità inesistente o irrilevante – ragion per cui si colloca non solo al di fuori delle categorie applicate nella presente ricerca (le quali presuppongono sempre la possibilità di creare un ordine, parziale o globale), bensì anche ai margini del pensiero politico nel suo complesso, ritagliandosi uno spazio piuttosto nell'ambito delle riflessioni storiche e morali.

<sup>129</sup> BODIN (1576), I, I, p. 1.

In tal modo Bodin combina l'argomento tradizionale dell'origine familistica della collettività politica con la concezione, prettamente moderna, della *sovranità*. Per individuare le ragioni della modernità del concetto di sovranità, è necessario definirne il contenuto. «La sovranità – scrive Bodin – è il potere assoluto e perpetuo presente in una collettività politica (*République*)»<sup>130</sup>. Essendo il potere «perpetuo», non può essere definito come «sovrano» colui, ad esempio un magistrato, che lo detenga solo temporaneamente. Riguardo alla sua assolutezza, Bodin precisa che la legge è il risultato della libera volontà del principe<sup>131</sup>. Pertanto il sovrano pone «il potere delle leggi al di sotto del suo»<sup>132</sup>, è cioè *legibus solutus*, non vincolato dalle leggi, non essendo «soggetto alle leggi altrui» e invece avendo la facoltà di «dare leggi ai sudditi, cassando o abrogando le leggi inutili per sostituirle con altre»<sup>133</sup>. Per parte loro, i corpi intermedi danno continuità al contenuto materiale del potere e coadiuvano il principe, ma non costituiscono un bilanciamento dotato di autonoma legittimità. Così ad esempio l'assemblea degli Stati, lungi dal diminuire l'autorità del sovrano, ne aumenta piuttosto la maestà tramite il riconoscimento della sua sovranità, consentendogli inoltre di meglio indirizzare la sua politica tramite la presentazione delle richieste dei sudditi: «il principe – infatti – non vede e non sente se non attraverso gli occhi, le orecchie e il racconto altrui»<sup>134</sup>. Sulla base di questi presupposti il monarca bodiniano, in quanto *sovrano*, non rappresenta più un potere organicamente inserito in un ordine universale, secondo la tradizione del paradigma medioevale. Piuttosto, la sua teoria si fa portavoce della consapevolezza crescente della particolarità degli interessi delle singole collettività politiche nate dalla dissoluzione della *communitas christiana*. In tal senso, il potere sovrano è moderno nella misura in cui supera la concezione organica del mondo, propria del medioevo, e dà voce alla peculiarità dei singoli attori. Questo non significa, peraltro, che Bodin vada verso una rivoluzione paradigmatica. Piuttosto egli inserisce i fermenti protomoderni in una struttura concettuale che ancora una volta ricostruisce, seppur con delle varianti, il paradigma antico del particolarismo olistico.

Direttamente legato a tale tradizione è innanzitutto il modo in cui Bodin concepisce i fondamenti dell'ordine politico, che nella sua visione rimane limitato all'interno della singola collettività. La ripresa

<sup>130</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 85.

<sup>131</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 92.

<sup>132</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 99.

<sup>133</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 91.

<sup>134</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 98 s.

pressoché testuale dell'argomento aristotelico dell'origine familistica della collettività politica – collocato, così da sottolinearne l'importanza, all'inizio dell'intera trattazione – mira infatti non secondariamente a giustificare la differenziazione di ciascuna di esse da tutte le altre. Nel prosiegua dell'analisi il filosofo francese esplicita le ragioni che lo inducono a poggiare il governo politico sull'autorità paterna, esercitata sui membri della famiglia e fornita di poteri amplissimi. Qui troviamo innanzitutto la ragione genetico-organicista, anche in questo caso di derivazione aristotelica, per cui il governo si basa sulla famiglia «che è la vera sorgente e origine della repubblica, nonché il suo principale elemento costitutivo»<sup>135</sup>. Ma in Bodin è presente anche un altro aspetto, il quale mette in rilievo il parallelismo strutturale tra il microcosmo familiare e il macrocosmo della repubblica: secondo la sua concezione, la famiglia può essere infatti vista, non diversamente dallo stato, come «il governo bene ordinato di più soggetti, sottomessi all'obbedienza nei confronti di un capofamiglia, e di ciò che gli appartiene»<sup>136</sup>. E poco oltre, in modo ancor più esplicito:

Dunque, la famiglia ben condotta è la vera immagine della repubblica, e l'autorità domestica è comparabile con quella sovrana. Ne segue che il governo ben ordinato della casa è il vero modello del governo della repubblica<sup>137</sup>.

Il richiamo alla famiglia è quindi destinato non solo a spiegare l'origine dello stato e a dare ragione della sua coesione sociale interna, fondata sull'olismo organicista espresso nella metafora del *corpus*<sup>138</sup>, così come sulla parentela di sangue e, conseguentemente, sull'omogeneità etnica. Essa serve anche a legittimare una concezione fortemente gerarchica (o anche «assolutistica») del potere pubblico<sup>139</sup>, dove tale legittimazione non si basa sulla stipula di un contratto – come sarà in Hobbes e, in generale, nel giusnaturalismo contrattualistico –, bensì su un presunto ordine naturale. In effetti, per Bodin la legge naturale – ancora una volta in contrasto con i filosofi giusnaturalisti

<sup>135</sup> *Ivi*, I, II, p. 7.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ivi*, I, II, p. 8.

<sup>138</sup> «Come il corpo nella sua totalità gode di buona salute quando tutte le sue membra particolari svolgono la loro propria funzione, così anche la repubblica sarà sana quando le famiglie sono adeguatamente ordinate» (*ibidem*).

<sup>139</sup> Peraltro, l'accostamento tra famiglia e collettività politica viene utilizzato da Bodin in senso analogico (col potere familiare quale modello del potere politico, ossia con la famiglia come «immagine» della repubblica) solo in quanto vi è alla base un elemento genetico di chiara derivazione aristotelica (la famiglia quale «origine» della repubblica).

che verranno dopo di lui – non si articola *in primis* attraverso i diritti originari degli individui, bensì nel rapporto autoritario-paternalistico che lega i sudditi al monarca così come i membri della famiglia al suo capo, vincolando i primi all'obbedienza e il secondo alla cura e alla benevolenza<sup>140</sup>.

Innalzando la legge che sancisce l'autorità secondo il modello di quella paterna nella famiglia a suprema legge naturale, Bodin precisa la collocazione paradigmatica del suo pensiero. In tal modo viene infatti innanzitutto giustificato l'interesse comune quale caratteristica precipua della collettività politica. Se è legge di natura che la vita sociale e politica si sviluppi nella *république* in modo analogo a come si strutturano i rapporti nella famiglia, allora è anche confacente alla stessa legge che l'attività di ogni singolo si orienti alla tutela e all'accrescimento di un bene comune definito organicamente. Allo stesso tempo, l'omologia tra autorità paterna e potere sovrano derivante dall'elezione della prima a massima legge naturale definisce gli eventuali limiti del potere sovrano. Per non diventare tirannico, il potere sovrano del monarca deve infatti rispettare le promesse fatte. Tra queste sono compresi gli obblighi assunti nei confronti dei sudditi<sup>141</sup>. Il monarca è inoltre tenuto ad agire nell'interesse di questi ultimi<sup>142</sup>. Tuttavia, tali limitazioni non vanno oltre l'autoimposizione per cui il sovrano si impegna a rispettare la legge naturale e divina. Certamente si tratta di un'autoimposizione dovuta, ma in ultima istanza legata alla favorevole disposizione personale del principe. Il sovrano che non rispetta le leggi naturali e divine può attendersi in effetti una severa punizione, la quale viene però collocata in una dimensione morale e religiosa che poco ha più a che vedere con i presupposti concreti di un controllo di legittimità dell'autorità.

Un simile controllo può essere infatti garantito attraverso due presupposti, entrambi assenti nella visione di Bodin. Il primo pone le basi per quello che potrebbe essere definito un «controllo dal basso» giacché emancipa gli individui dal ruolo di sudditi e, concedendo loro diritti originari, li trasforma in un'istanza in grado di concedere o sottrarre al potere politico la risorsa della legittimazione. Si tratta esattamente dell'operazione effettuata dai sostenitori della concezione individualistica dell'ordine, rispetto alla quale Bodin si trova però ancora nettamente al di qua del guado. Il secondo presupposto della verifica di legittimità dell'autorità mira invece a un «controllo dall'alto». In questo caso il potere politico si trova inserito in una rete

<sup>140</sup> Si veda il Libro II sulle forme di governo.

<sup>141</sup> BODIN (1576), I, VIII, p. 93.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

di obblighi che lo vincolano a una superiore autorità temporale e/o, soprattutto, spirituale. Fu questa la strategia perseguita dallo *jus gentium* cristiano, dall'impero alla seconda scolastica. Una visione che tuttavia Bodin abbandona, in particolare trasformando il principe, da espressione specifica dell'ordine divino (cui quindi continua a essere vincolato), a diretta «immagine vivente di Dio onnipotente»<sup>143</sup>. Nel suo ambito il sovrano è dunque Dio, non solo l'esecutore della sua legge. L'analogia pretende che il principe si comporti – come già s'è detto – in modo benevolo, il che è comunque ben lontano dall'imporgli precisi vincoli esterni. In tal modo si crea uno iato anche tra Bodin e la dottrina scolastica medievale e coeva. Fondando infatti la sovranità sul rapporto paternalistico, la dottrina di Bodin depotenzia l'obbligo pur derivante al monarca dalla legge divina, azzerando di fatto la possibilità che la sua azione sia soggetta al giudizio di un'istanza superiore.

Sul versante dei rapporti interstatali, la concezione bodiniana del potere sovrano ha chiare conseguenze negative per l'idea universalista di un ordinamento sovrastatale. Se la tesi secondo cui la dottrina della sovranità di Bodin avrebbe sancito «la morte di ogni diritto internazionale»<sup>144</sup> appare, nella sua apoditticità, probabilmente esagerata, è tuttavia evidente che la visione che in essa si esprime rappresenta una frattura sulla via di un'interpretazione del diritto pubblico in chiave sovrastatale. Innanzitutto, il diritto di fare guerra viene infatti inserito tra le competenze originarie del sovrano<sup>145</sup>, senza altro obbligo che non sia il richiamo alla legge naturale e divina. Anche qui il principe, per non divenire un tiranno, è tenuto a rispettare alcune regole fondamentali, tra cui gli obblighi contratti con altri principi<sup>146</sup>. Il rispetto dei patti fa infatti parte di quei dettami della legge naturale che, secondo quanto Bodin precisa in più di un'occasione, fondano norme cui nemmeno il sovrano può sottrarsi: «tutti i principi della terra sono soggetti alle leggi di Dio e della natura, nonché a numerose leggi umane comuni a tutti i popoli»<sup>147</sup>. Più avanti si specifica che, in caso contrario, essi «si rendono colpevoli di lesa maestà divina, facendo guerra a Dio»<sup>148</sup>. Tuttavia, il vincolo che così si origina appare altrettanto poco restrittivo quanto quello nei confronti dei sudditi. Il problema non consiste tanto nel fatto che la difesa ener-

<sup>143</sup> KIPP (1950), p. 124. Con riferimento a BODIN (1576), I, VIII, p. 109.

<sup>144</sup> KIPP (1950), p. 124.

<sup>145</sup> BODIN (1576), I, X.

<sup>146</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 93.

<sup>147</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 91.

<sup>148</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 92.

gica del principio per cui *pacta sunt servanda* da parte di Bodin e la considerazione per cui la fiducia reciproca viene vista come «l'unico fondamento e appoggio della giustizia»<sup>149</sup> trovino il loro limite proprio nell'ordinamento sovrapositivo. Tale concezione si tradurrebbe infatti solo nel non obbligo, da parte del sovrano, di applicare, nell'ambito dell'esercizio della sua autorità, norme derivanti da trattati internazionali le quali siano in evidente contrasto con la superiore legge naturale<sup>150</sup>. L'aspetto problematico va piuttosto individuato nella circostanza per cui nella teoria della sovranità di Bodin la verifica delle condizioni di tale dispensa dall'obbligo, così come la decisione sulla guerra e sulla pace, vengono lasciate completamente nelle mani del principe. In tal senso, pur indicando un importante passo in avanti della modernità nel riconoscimento delle particolarità, Bodin segna un passo indietro rispetto alle acquisizioni dello *jus gentium* tardo-medievale e scolastico. La figura del potere paternalistico del sovrano diviene così l'immagine della garanzia della coesione interna, seppure in una forma parzialmente innovativa, e dello svincolamento della singola collettività politica dagli obblighi di un ordinamento sovrastatale.

Introducendo nella sua dottrina elementi moderni, tra i quali in particolare il riconoscimento della superiorità degli interessi dei singoli attori internazionali rispetto all'idea di un ordine universale metafisicamente prefissato, Bodin testimonia la crisi del paradigma universalistico-olistico del medioevo e disegna un quadro concettuale che avrà grande successo nei secoli a seguire. Ciò nonostante, la sua direzione di marcia non si muove verso un'autentica rivoluzione paradigmatica. La difesa degli interessi dei singoli attori si ferma infatti all'identificazione di questi con le collettività politiche, senza andare fino alla presa in considerazione di diritti e interessi degli individui in quanto tali<sup>151</sup>. In tal senso il suo abbandono dell'orizzonte medioevale corrisponde più a un ritorno al passato che a un'apertura verso il nuovo. Seguendo un percorso analogo a Machiavelli, seppur con significative differenze nel dettaglio della proposta<sup>152</sup>, la filosofia di Bodin si caratterizza pertanto anch'essa come una ripresa del par-

<sup>149</sup> *Ivi*, V, VI, p. 558.

<sup>150</sup> *Ivi*, I, VIII, p. 112. Si potrebbe vedere in questo principio una sorta di anticipazione della dottrina dello *jus cogens*.

<sup>151</sup> V. cap. 2.3.2.

<sup>152</sup> La principale differenza consiste nel richiamo – presente in Bodin, mentre è assente in Machiavelli – alle leggi divine e naturali, il quale tuttavia, a causa dell'insindacabilità, quanto meno terrena, della volontà del monarca, viene pressoché completamente neutralizzato, riconducendo così Bodin sullo stesso terreno paradigmatico del segretario fiorentino.

ticularismo olistico, ovvero come una risposta ai problemi della modernità attraverso la riproposizione aggiornata di un sistema concettuale del passato. Oltre all'introduzione dell'elemento moderno della dottrina della sovranità, un secondo aspetto contraddistingue l'aggiornamento del particolarismo olistico operato da Bodin. Utilizzando la teoria dell'origine familistica della collettività politica non più solo per giustificare la coesione sociale, ma anche – e soprattutto – per dare ragione del potere assoluto del monarca, il filosofo francese apre la strada a una reinterpretazione di quella che era stata fin da Aristotele la teoria fondativa della natura olistica dell'ordine e, pertanto, il principale motivo addotto a giustificare la coesione interna della collettività. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, la reimpostazione dell'argomento dell'origine familistica della natura olistica dell'ordine condurrà in ultima istanza a privare il paradigma di una delle sue colonne.

### 2.1.2.3. *Lo sganciamento della dottrina dell'origine familistica della collettività politica dal paradigma particolaristico-olistico*

Nella misura in cui la società politica è intesa come un allargamento della struttura familiare, all'artificio della *polis* viene conferita una dimensione naturale tale da garantire la coesione interna, prevenendo tensioni disgreganti quali la temuta *stasis*. Questa lettura, che aveva trovato in Aristotele il suo primo interprete, è stata riproposta nel corso dei secoli da numerosi autori<sup>153</sup>. Peraltro, in queste riproposizioni essa si presenta con variazioni che in alcuni casi ne modificano l'originaria funzione nel quadro categoriale del paradigma particolaristico-olistico (a), in altri addirittura la mettono al servizio di un orizzonte paradigmatico diverso e parzialmente opposto (b). Nella misura in cui alla fine del percorso la teoria dell'origine familistica della collettività politica non si dimostrerà più organicamente operazionalizzabile nel contesto paradigmatico in cui nacque, il particolarismo olistico si ritroverà orfano dei fondamenti della sua dimensione olistica. Ne conseguirà la ricerca di nuove concettualità più adeguate alle esigenze dei tempi. Mostrandosi del resto poco utile anche nel quadro di altri paradigmi, tale teoria si spegnerà dopo circa duemila anni di storia, lasciando il posto a nuove idee.

a) Riguardo ai casi in cui la dottrina dell'origine familistica della collettività politica vede mutata la sua funzione, abbiamo già visto nel paragrafo precedente come tale percorso sia stato avviato da Bodin,

<sup>153</sup> Cfr. BOBBIO (1979), p. 40 ss.

nella cui teoria della sovranità l'idea della *république* quale famiglia allargata si allontana dallo scopo, originariamente aristotelico, di fondare l'unità olistica della comunità, per essere messa al servizio della giustificazione del potere politico assolutistico, visto come traduzione politica del potere paterno nella famiglia. Ancor più avanti, sulla stessa via, troviamo Robert Filmer, il cui *pamphlet* dal significativo titolo *Patriarcha* ispirò la ben più famosa risposta di John Locke nei *Two Treatises*. Se l'intento di Bodin consisteva ancora nella fondazione positiva del principio moderno della sovranità su una base solida, sebbene rivolta al passato, la più modesta finalità polemica e soprattutto difensiva dello scritto di Filmer è chiara fin dall'inizio. Al centro della sua argomentazione si trova infatti la difesa della concezione patriarcale e patrimoniale dello stato dagli attacchi dei Gesuiti e dei calvinisti, in ultima istanza dalla teoria per cui anche il monarca è vincolato dalle leggi dello stato.

La chiave più difensiva che possiamo cogliere nelle argomentazioni di Filmer rispetto a quelle di Bodin trova la sua ragion d'essere nella circostanza storica per cui tra le opere dei due autori si colloca la nascita del giusnaturalismo moderno e dell'idea della responsabilità del sovrano di fronte al popolo. Ciò nonostante, largamente analoghe restano sia l'idea di stato propugnata, sia le ragioni storico-concettuali addotte. Così, anche qui il potere del monarca è sostanzialmente identico a quello del capofamiglia, fatta salva la sua maggiore «estensione»<sup>154</sup>: secondo la legge divina e naturale chi è a capo della famiglia così come colui che governa lo stato hanno il compito – non fissato positivamente, né individuato dai soggetti sottoposti al suo potere, bensì naturale – di provvedere al benessere della sua rispettiva comunità, a cui si accompagna, sull'altro versante, il potere assoluto. Non diversamente da Bodin, anche nel *Patriarcha* la ragione individuata per spiegare tale analogia è genetica: le monarchie furono infatti edificate dall'unione di grandi famiglie<sup>155</sup>. Pur riprendendo lo schema del ragionamento di Aristotele, Filmer si richiama tuttavia, in ragione dell'oggetto della sua polemica, *in primis* alle Scritture. Altrettanto chiaro è che al potere del monarca corrisponde il dovere assoluto di obbedienza da parte del popolo «ignorante»<sup>156</sup>:

Il capofamiglia governa secondo la sola legge della sua propria volontà, non secondo le leggi e la volontà dei suoi figli o servi. Non esiste nazione che permetta ai figli qualsivoglia azione o ricorso per

<sup>154</sup> FILMER (1680), I, 10.

<sup>155</sup> *Ivi*, I, 9.

<sup>156</sup> *Ibidem*. Cfr. *ivi*, II.

il fatto di essere stati governati ingiustamente; e tuttavia, per tutto questo, ogni padre è vincolato dalla legge di natura a fare del suo meglio per preservare la sua famiglia. Ma a maggior ragione il re è sempre tenuto a mantenere questo fondamento generale, ovvero che la salvezza del regno sia la legge fondamentale<sup>157</sup>.

Da questo passo risulta evidente non solo la natura del potere politico (assoluto<sup>158</sup> e patriarcale) nell'interpretazione di Filmer, ma anche la sua finalità principale, ossia la conservazione della comunità legata dalla consanguineità. Pertanto l'interesse pubblico deve essere preferito a quello privato e non l'utile del singolo individuo deve essere al centro dell'interesse politico, bensì il vantaggio generale<sup>159</sup>.

Il distacco della teoria dell'origine familistica del potere politico dal paradigma particolaristico-olistico diventa tuttavia evidente nell'uso che Filmer ne fa con riferimento alla questione dell'ordinamento interstatale. Se infatti per Bodin la costruzione del potere sovrano era ancora al servizio – non esclusivo, ma pur sempre evidente – di un'energica affermazione degli interessi e della volontà della singola collettività politica, nell'opera di Filmer la difesa dell'autorità dinastica si accompagna con un atteggiamento sostanzialmente quietistico nei confronti dell'esterno. Nel *Patriarcha* si sottolinea infatti con vigore quanto le monarchie si distinguano dagli stati popolari (democrazie e repubbliche), i quali «non sono mai in grado di persistere senza guerre, o con un nemico esterno o con amici all'interno». I nemici esterni svolgono così il ruolo espletato pacificamente dal re nelle monarchie: danno unità interna a una collettività che altrimenti, a causa della violazione delle leggi naturali, avrebbe perso ogni possibilità di continuare a sussistere coesa<sup>160</sup>. Riprendendo il *topos*, già messo in rilievo in Machiavelli<sup>161</sup>, secondo cui le repubbliche sarebbero più «voraci» nei confronti degli stati vicini rispetto alle monarchie, Filmer non arriva fino al punto di servirsene per fondare sui rapporti pacifici tra queste ultime un ordinamento universalistico di conservazione dello *status quo*, come era già stato proposto alcuni decenni prima da Émeric Crucé<sup>162</sup>. La comunità retta dal «patriarca» rimane infatti a tutti gli effetti particolare, né è previsto il suo inserimento in al-

<sup>157</sup> *Ivi*, III, 1.

<sup>158</sup> Anche in questo caso l'argomento è storico-genetico e non analitico: «Una prova che non ammette replica della superiorità dei principi sulle leggi consiste nel fatto che vi furono re ben prima che leggi» (*ibidem*).

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

<sup>160</sup> *Ivi*, II, 14.

<sup>161</sup> MACHIAVELLI (1513–1519), II, 2 ss.

<sup>162</sup> V. cap. 2.2.3.c).

cuna struttura sovrastatale vincolante. Ciò nonostante, proprio la natura «patriarcale» – e dunque familistica – dell'ordine interno è qui messa in rapporto non più con l'autoaffermazione conflittuale delle singole collettività politiche, bensì con la loro coesistenza pacifica. In effetti, la dottrina originariamente aristotelica è funzionale, per Filmer, innanzitutto alla salvaguardia dell'autorità dinastica, la quale è al meglio garantita all'interno di un sistema politico quietistico, non messo in discussione da conflitti né interni, né esterni. Così facendo, si sancisce la trasformazione concettuale di quella che era stata tradizionalmente la fondazione della coesione interna della collettività per il paradigma particolaristico-olistico. Chi vorrà continuare a riproporne il *logos* – il quale prevede non solo coesione interna, ma anche contrapposizione verso l'esterno – non potrà che diffidare della tradizione.

b) La disfunzionalità della teoria familistica della collettività rispetto al *logos* del particolarismo olistico, messa in luce nel *Patriarcha* di Filmer, era stata preceduta dall'uso che della teoria era stato fatto, pochi decenni prima, al servizio esplicito del *logos* di un paradigma diverso e almeno in parte opposto. È questo, infatti, quanto avviene nell'opera di Johannes Althusius, grande esponente proprio di quella dottrina politica calvinista tanto aborrita da Filmer. Sul paradigma adottato nella *Politica methodice digesta* e sul suo significato per la teoria dell'ordine sociale, politico e giuridico si tornerà nel prossimo capitolo<sup>163</sup>. Qui basti anticipare che l'uso della teoria familistica dell'origine del potere politico persegue in Althusius due fini principali, entrambi atipici rispetto alla tradizione precedente. Secondo il primo di tali fini, essa serve da base all'argomento della naturale socievolezza degli esseri umani e quindi della loro tendenza a riunirsi in collettività, prima piccole, poi sempre più grandi. Fino a questo punto si tratterebbe semplicemente del vecchio argomento aristotelico, il quale tuttavia, nell'opera di Althusius, subisce un'estensione inusuale. L'idea della collettività politica come famiglia allargata non serve infatti qui a consolidare l'unità interna e la coesione di singole comunità, bensì ad aprire la strada a una sorta di federalismo universalista. Pertanto, mentre la dottrina aristotelica era stata tradizionalmente una delle colonne del particolarismo olistico, ora essa viene messa al servizio di un paradigma opposto, quanto meno per quanto concerne la dimensione dell'estensione dell'ordine, ovvero di un paradigma che prevede la possibilità di un ordine pur sempre olistico, ma ora in linea di principio ampliabile all'intera società umana.

<sup>163</sup> V. 2.2.4.b).

Il secondo fine perseguito da Althusius con la teoria della società politica come famiglia allargata lo distingue invece da Bodin e Filmer nella misura in cui egli utilizza tale concezione quale fondamento di una dottrina della sovranità popolare su base contrattualistica. Così facendo, egli mostra come l'argomento possa essere addotto non solo a favore di una visione assolutistica del potere sovrano, ma anche a vantaggio del suo opposto.

Con l'opera di Althusius la teoria dell'origine familistica della collettività politica mostra peraltro non solo la sua flessibilità, bensì anche la sua scarsa fruibilità. Se per un verso essa infatti può essere introdotta a sostegno sia di una visione particolaristica dell'ordine, sia del suo opposto, non stupisce che i sostenitori della prima comincino a diffidarne e a cercare nuove soluzioni più organicamente connesse al *logos* del paradigma. D'altro canto, nemmeno la via seguendo la quale gli elementi aristotelici vanno a sfociare in una teoria della libera associazione politica, è destinata a consolidarsi nel tempo. L'intento di fondare una forma prototipica di sovranità popolare veniva infatti realizzato da Althusius con strumenti (in particolare il richiamo all'unità organica della comunità di origine familiare e il riferimento alla naturale socievolezza umana) che mal si adattavano alle esigenze culturali e politiche più avanzate del suo tempo. Una società che intendesse rispondere adeguatamente alle sfide del mondo moderno non poteva infatti ormai più fondare il potere – soprattutto se lo si voleva ricostituire in senso antiautoritario – su un patto inteso meramente come sanzione di un legame organico preesistente. Piuttosto il contratto sarà visto come l'accordo tra individui dagli eguali diritti, ma dagli interessi differenti e non di rado contrastanti. Tali difficoltà teoriche non sono peraltro che lo specchio di profonde trasformazioni sociali: la sempre più netta separazione tra la dimensione politica e quella personale rende nella modernità pressoché impossibile la semplice trasposizione sulla prima di un modello derivante dalla seconda. La vecchia dottrina aristotelica dell'origine familistica del potere politico perde così la sua funzione, scomparendo dal palcoscenico del pensiero politico.

### 2.1.3. *La rivitalizzazione del particolarismo olistico: il concetto di nazione come replica a razionalismo e illuminismo*

Da quanto detto finora emerge come la concezione antica dell'ordine sociale, politico e giuridico sia stata caratterizzata dal dominio di un solo paradigma, contraddistinto da due aspetti complementari:  $\alpha$ ) dalla convinzione che solo la singola comunità politica

possa essere «ordinata» normativamente nel senso proprio del termine, mentre lo spazio che separa le diverse comunità viene necessariamente lasciato o al confronto, o a patti dal debole effetto vincolante (particolarismo); e β) dall'idea che l'ordine interno alla comunità presupponga una forte coesione, ragion per cui il singolo è pensato in prima linea come parte della collettività di cui, per natura, fa parte (olismo). Secondo la linea interpretativa coronata da più duraturo successo, tale coesione fu basata sulla teoria che vedeva nella collettività politica una famiglia allargata. Dopo che con lo stoicismo e il cristianesimo era emerso un paradigma alternativo e dopo che questo, a seguito di una lunga fase di predominio, ebbe mostrato i primi segni di logorio con la fine del medioevo e l'ingresso nella modernità, il particolarismo olistico conobbe una breve rinascita, condotta peraltro in larga parte nel segno di una mera ripresa dei modelli categoriali dell'antichità. La riproposizione del paradigma nella sua forma passata – con solo qualche adattamento tutto sommato marginale, quanto meno per quanto concerne le teorie dell'ordine – non poté però garantire un suo duraturo consolidamento. L'apparato categoriale, predisposto per rispondere alle sollecitazioni di una realtà storica e sociale diversa, era destinato a collassare in tempi più o meno brevi. A partire dal XVII secolo, con un progressivo *crescendo* e con un'esplosione finale all'epoca delle grandi Rivoluzioni a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, cinque fattori contribuirono a palesare la crisi del particolarismo olistico, costituendo i presupposti di una sua profonda rielaborazione.

a) Il primo fattore ha a che vedere con le *ragioni addotte per giustificare la coesione interna della collettività politica*. Nel paragrafo precedente si è visto come la teoria della collettività politica come famiglia allargata avesse perso la sua funzione originale già a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, fino a diventare un mero sostegno della concezione paternalistico-dinastica del potere, quando non addirittura uno strumento al servizio di un paradigma diverso<sup>164</sup>. In generale, è difficile immaginare che la visione paternalistico-assolutistica del potere abbia potuto esercitare la stessa forza vincolante sui membri della collettività che avevano contraddistinto le forme di appartenenza della *polis* greca e della repubblica romana. Ma furono le vicende storiche del Sei- e Settecento a suggellare la crisi definitiva dell'idea della coesione sociale come risultato della rappresentazione familistica della società e, conseguentemente, della visione paternalistica del potere. L'idea del monarca quale padre della società nella sua totalità fu dapprima intaccata dalla rivoluzione cromwelliana nell'Inghilterra della

<sup>164</sup> V. cap. 2.1.2.2. e 2.1.2.3.

metà del Seicento e dalle forme di organizzazione del potere da parte della cittadinanza sperimentate nelle Carte delle Colonie americane pressoché dello stesso periodo. Fu però con l'accettazione formale da parte del monarca della condivisione della sovranità con il parlamento a seguito della *Glorious Revolution* del 1689 in Inghilterra, sintetizzata nella formula del *King in Parliament*, e ancor più con l'introduzione di un nuovo sistema di potere e della sua legittimazione con le Rivoluzioni del secolo successivo, prima americana e poi francese, che l'accezione dinastico-patriarcale della sovranità si ritrovò costretta, sul piano concettuale, alla difensiva. In ragione di questi avvenimenti sconvolgenti, si pose con urgenza la questione di come potesse essere riconsapevole e salvaguardata la coesione sociale. I fautori delle posizioni più avanzate non esitarono a ricorrere a una soluzione nuova, ovvero alla legittimazione del potere politico «dal basso», poggiando la loro posizione sul paradigma individualistico. Altri tuttavia, non seppero o vollero andare tanto in là e, attenendosi all'idea secondo cui non vi può essere coesione senza un'idea organica della società, si misero alla ricerca di una sua nuova variante, meglio adatta a rispondere alle esigenze del mondo loro contemporaneo.

b) Lo sviluppo scientifico e tecnologico minò secondariamente i *presupposti teoretici del paradigma particolaristico-olistico*. A caratterizzare la visione del mondo e del rapporto che la società umana ha con questo non è più l'idea, dominante dall'antichità fino agli albori della modernità, di una sintesi organica tra uomo e natura. Contro questa si fa invece avanti una concezione centrata sull'utilizzo strumentale della ragione in prospettiva individualistica. Dei fondamenti concettuali di questa visione si parlerà più avanti<sup>165</sup>. Basti qui ricordare che tale linea di pensiero approda, nella seconda metà del XVIII secolo, a risultati in evidente contrasto con i principi fondamentali dell'uso della ragione teoretica adottati nell'ambito del paradigma particolaristico-olistico. In particolare si radicalizza il meccanicismo già postulato da Descartes e Hobbes, fino a formulare una visione apertamente materialistica.

Già Descartes aveva spezzato l'unità tra spirito e materia che aveva rappresentato un presupposto irrinunciabile della concezione olistica del mondo, introducendo la famosa distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*: «l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità costituisce la natura della sostanza corporea; e il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante»<sup>166</sup>. Pertanto, ogni affezione che colpisca i sensi li stimola non perché una cosa esterna abbia una sua qualche

<sup>165</sup> V. cap. 2.3.2.

<sup>166</sup> DESCARTES (1644), I, 53.

qualità intrinseca, ma solo «per il fatto che si tratta di una cosa estesa in lunghezza, larghezza e profondità»<sup>167</sup>. Se Descartes esclude ancora dall'interpretazione meccanicista la dimensione del pensiero, cui viene assegnato un modo proprio, Hobbes va oltre e riconduce ogni sapere scientifico all'effetto che i corpi hanno sui nostri sensi. Giacché ogni conoscenza nasce dai sensi e «la causa del senso è il corpo esterno [...] che pressa l'organo proprio di ogni senso» causando «una resistenza o contro-pressione»<sup>168</sup>, allora è evidente la rimozione dalla gno-seologia e dalla *philosophia prima* di ogni dimensione incorporea. Tuttavia, pur possedendo il sensismo di Hobbes indubbi elementi protomaterialistici, per un verso esso rimane l'eccezione nel panorama culturale del suo tempo e per l'altro il suo casualismo meccanicistico è in parte integrato e controbilanciato dalla sua teoria della ragione come calcolo<sup>169</sup>, la quale si emenda dal determinismo.

Per assistere a una tale radicalizzazione in età moderna è necessario attendere fino all'epoca illuminista, in particolare con le opere di La Mettrie e D'Holbach. Nel suo *L'homme machine* il primo s'impegna a dimostrare che tutti i moti dell'animo sono riconducibili a condizioni fisiche, così che «i diversi stati d'animo sono sempre correlati a quelli del corpo», dove peraltro tale correlazione non individua affatto un parallelismo, bensì la presunta riconducibilità dei primi ai secondi<sup>170</sup>. La stessa posizione è ribadita da D'Holbach, il quale asserisce che «si è abusato visibilmente della distinzione fatta così spesso tra l'uomo *fisico* e l'uomo morale. L'uomo è un essere puramente fisico; l'uomo morale non è che un essere fisico considerato da un certo punto di vista, ossia relativamente ad alcuni dei suoi modi di agire, dovuti alla sua organizzazione particolare»<sup>171</sup>. Né sono sorprendenti le conclusioni atee a cui perviene, a questo punto, l'autore<sup>172</sup>. Il ricorso al meccanicismo non serve qui solo a sottrarre la conoscenza al dominio della metafisica, ponendola su basi verificabili razionalmente – come poteva essere il caso in Hobbes –, bensì arriva a sostenere la tesi per cui l'immediata causalità materiale rappresenta l'unica forza attiva nell'universo. Peraltro, non è tanto il ra-

<sup>167</sup> *Ivi*, II, 4.

<sup>168</sup> HOBBS (1651), I.

<sup>169</sup> *Ivi*, V.

<sup>170</sup> LA METTRIE (1748).

<sup>171</sup> D'HOLBACH (1771), I, 1, p. 2.

<sup>172</sup> «Se per atei si intendono quelle persone che non sanno affatto che cosa sia uno *spirito* e non vedono per niente il bisogno di spiritualizzare o di rendere incomprendibili delle cause corporee, sensibili e naturali che, sole, essi vedono agire [...] ve ne sarebbe gran numero se i lumi della sana fisica e della retta ragione fossero più diffusi» (*ivi*, II, 11, p. 365 s.).

dicalizzarsi delle tesi meccaniciste a scompaginare la visione olistica del mondo, quanto piuttosto il fatto che il nuovo paradigma scientifico coincide molto più del precedente con le esigenze della nascente rivoluzione industriale. Portato dalle ali possenti dello sviluppo economico e industriale, al quale fornisce strumenti concettuali immediatamente operazionalizzabili, il meccanicismo si impone sempre più come paradigma teoretico dominante.

c) Analogò è il processo anche per quanto concerne la *dimensione dell'uso pratico della ragione*. Questo non si esplicava più nel tentativo di inserire il più possibile armonicamente l'individuo nella totalità della società e del cosmo, bensì *in primis* nell'autoaffermazione personale. Ne deriva un razionalismo utilitaristico basato sul calcolo del vantaggio individuale. Il principio di utilità – già presente come *pars destruens* dell'*holon* nel pensiero sofisticò e divenuto componente importante di una visione filosofica complessiva con l'individualismo metodologico moderno – assurge a vero e proprio fondamento di un'influente corrente moral-filosofica alla fine del Settecento. La radicalizzazione insita nell'assioma che Jeremy Bentham colloca all'inizio della sua *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* del 1789 colpisce per la pregnanza della formulazione, per il carattere esplicitamente fisico e positivo del criterio posto alla base della distinzione tra bene e male, così come per l'ambizione delle deduzioni sistematiche dall'idea originaria: «la natura ha posto il genere umano sotto il governo di due signori sovrani, il dolore e il piacere [...] Il principio di utilità riconosce questa sottomissione»<sup>173</sup>. Tuttavia, quanto colloca il principio di utilità in una posizione di decisivo vantaggio rispetto al paradigma organicista dell'olismo verso la fine del XVIII secolo è, ancora una volta, la circostanza che l'idea secondo cui il vantaggio individuale deve guidare l'agire del singolo è ora fatta propria da gruppi sociali in grado di mettere realmente in crisi, in una crisi esiziale, l'armonicismo paternalistico dell'ordine vigente.

d) In epoca illuminista, sotto la spinta possente delle trasformazioni economiche e sociali, la storia iniziò a non essere più intesa come eterna ripetizione di cicli sempre uguali, né come alternanza di splendore e decadenza, bensì come *progresso da una condizione materialmente e moralmente deficitaria verso il benessere e la libertà*. L'esponente più significativo di questa linea di pensiero fu Condorcet, il quale non solo asserisce che «la natura non ha fissato alcun termine al perfezionamento delle facoltà umane»<sup>174</sup>, ma anche lega il progresso esplicitamente al distacco dall'idea di un'origine naturale e familistica

<sup>173</sup> BENTHAM (1789), I, 1.

<sup>174</sup> CONDORCET (1793–1794), «Avant-propos», p. 3.

del potere. Se è vero infatti che, per Condorcet, nella prima fase dello sviluppo umano il legame sociale coincide essenzialmente con la relazione dell'individuo con la famiglia di origine e la tribù quale famiglia estesa<sup>175</sup>, è anche innegabile che il potere dinastico trova nella sua analisi una spiegazione socio-politica ed economica, mai naturale<sup>176</sup>. Così come è esplicito l'elogio che Condorcet riserva a quegli «uomini generosi che osarono infine esaminare i fondamenti della loro potenza [dei re], rivelando ai popoli questa grande verità, [...] che non c'è convenzione che possa legare irrevocabilmente una nazione a una famiglia»<sup>177</sup>. Non solo il potere del monarca è quindi revocabile, ma anche si basa da sempre su una convenzione e non sul rapporto naturale – una chiara critica della concezione familistica del potere politico e dell'olismo che ne costituisce il fondamento. Ma delle due dimensioni che costituiscono insieme il primo paradigma dell'ordine sociale, politico e giuridico, non è solo l'olismo a cadere sotto la critica di Condorcet: anche il particolarismo viene infatti da lui considerato come superato dal progresso umano. Mentre infatti l'epoca tribale è contraddistinta dall'odio per l'appartenente alla tribù avversa<sup>178</sup>, nella fase più alta di sviluppo dell'umanità, quella rivolta al futuro, prevarranno la pace e la fratellanza in un contesto confederale<sup>179</sup>.

e) *L'inurbamento* che accompagnò la prima rivoluzione industriale, per un verso, e la vasta *mobilizzazione* che fece seguito alla Rivoluzione francese e alle guerre napoleoniche, per l'altro, portarono sul palcoscenico della storia gruppi sociali che prima ne erano stati ai margini. Questi del resto, proprio a causa dello sradicamento che tali processi avevano comportato, della concentrazione cui questi avevano dato inizio e della progressiva presa di coscienza della loro misera condizione, erano mal disposti ad accettare l'idea tradizionale del potere che la dottrina olistica aveva difeso, con accenti pressoché invariati, per circa due millenni.

In considerazione di tali sviluppi, chiunque continuasse a ritenere che l'ordine può essere solo particolare e organico, ossia fosse ancor sempre convinto della superiorità del paradigma particolaristico-olistico come spiegazione della società e della politica e come guida all'azione, non poteva esimersi dalla necessità di ricostituirne i fondamenti. Solo un paradigma rinnovato poteva avanzare la pretesa di stare al passo coi tempi. In diretta relazione con gli sviluppi sottoli-

<sup>175</sup> *Ivi*, I, p. 14.

<sup>176</sup> *Ivi*, II, p. 22 s.

<sup>177</sup> *Ivi*, VIII, p. 130.

<sup>178</sup> *Ivi*, I, p. 15 s.

<sup>179</sup> *Ivi*, X, p. 229 s.

neati in precedenza, cinque erano le questioni che i fautori del particolarismo olistico si trovavano a dover affrontare: α) l'individuazione di una nuova scienza guida da contrapporre, in campo teoretico, al dominio della fisica, in generale, e della meccanica in particolare; β) la formulazione di un'etica in grado di conciliare l'auto-realizzazione di individualità più ambiziose con la priorità di un interesse comune organicamente definito; γ) una visione della storia aperta allo sviluppo e al progresso; δ) un progetto ideologico-sociale capace di coinvolgere ampi ceti sociali; ε) infine una concezione del potere non più orientata solamente o essenzialmente alla conservazione dell'autorità dinastica.

Il difficile compito non fu risolto – e, per certi versi, nemmeno fu propriamente affrontato – da nessuno dei pensatori classici del conservatorismo tra Settecento e Ottocento, non da Edmund Burke in Inghilterra<sup>180</sup>, né da Joseph-Marie de Maistre nell'area di lingua francese<sup>181</sup>, o da Karl-Ludwig von Haller in quella tedesca<sup>182</sup>. Sotto l'influenza dello sconvolgimento generato dalla Rivoluzione francese, le loro opere si concentrarono sulla difesa o sul ristabilimento dello *status quo ante*, più che sulla ricerca di vie teoriche nuove. È invece in un pensatore meno noto e di minore influenza diretta, Adam Müller, che troviamo la chiave per una risposta ai problemi che attanagliavano il particolarismo olistico e i presupposti concettuali per una sua reale e duratura rifondazione. Profondamente influenzato dal romanticismo, Müller seppe andar oltre i suoi contemporanei sulla strada del rinnovamento del paradigma particolaristico-olistico, introducendo al suo interno, col concetto di *nazione*, uno strumento di auto-comprensione sociale dotato di grande malleabilità e destinato a un duraturo successo politico<sup>183</sup>. Pur ampiamente contraddittoria e anch'essa ricca di elementi nostalgici, la sua riflessione indicò quello che sarebbe stato il cammino teorico del paradigma per più di un secolo. Con un'intuizione degna di nota, egli traspose in politica la concettualità che il romanticismo stava elaborando nella ricerca storica e nell'antropologia culturale e fornì una versione conservatrice degli

<sup>180</sup> Di BURKE si vedano in particolare le sue *Reflections on the Revolution in France* (1790).

<sup>181</sup> Di DE MAISTRE cfr. le *Considérations sur la France* del 1796 e l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* del 1814.

<sup>182</sup> HALLER (1820–1825).

<sup>183</sup> Con questo non si intende affermare che l'idea della nazione non esistesse anche già prima della Rivoluzione francese. Importante è qui solo sottolineare come essa sia divenuta politicamente determinante solo a seguito dell'evento rivoluzionario, prima ad opera dei suoi stessi protagonisti, poi della controparte reazionaria e conservatrice.

strumenti di mobilitazione politica che erano stati adottati, con intenti rivoluzionari, dalla parte avversa.

Nell'opera principale di Müller – gli *Elemente der Staatskunst*, pubblicati per la prima volta nel 1809 – la preoccupazione primaria dell'autore consiste nel dare nuova linfa al paradigma olistico, colando la sua essenza in una nuova forma epistemologica. E giacché l'individualismo aveva fondato il suo approccio su un'accezione meccanicistica delle relazioni sociali, così il suo attacco si indirizza innanzitutto, *ex negativo*, contro coloro che «definiscono lo stato come una macchina e i suoi membri come un morto ingranaggio», oppure come una costruzione che deve mantenere l'equilibrio<sup>184</sup>. In tal modo, lo stato diventa prodotto «del puro arbitrio, della mera convenienza o prudenza», secondo quella che è la dottrina del giusnaturalismo moderno<sup>185</sup>. Contro la visione per cui la convivenza socio-politica altro non sarebbe che il risultato di un ragionevole equilibrio costruito tra singoli elementi distinti, ossia contro quello che Müller individua come il meccanicismo della materia morta, si erge, nella sua prospettiva, l'«idea vivente» nella sua «sublime vittoria sul concetto morto»<sup>186</sup>. Celebrando la vittoria dell'organismo vivente sulla materia passiva<sup>187</sup>, del movimento sulla stasi, Müller elegge la biologia a scienza guida di un olisto rigenerato. Mentre il giusnaturalismo vedeva nella dottrina dello stato nelle sue relazioni interne ed esterne una sorta di *fisica* della collettività socio-politica, di *meccanica* dei corpi artificiali, l'esponente del romanticismo tedesco legge lo stesso oggetto con le categorie della *biologia* e del *vitalismo*. L'olismo antico, attaccato e messo in difficoltà dalla svolta epistemologica della modernità, trova così un nuovo supporto, il quale pretende di non essere meno moderno e «scientifico» della parte avversa. Il paradigma così rifondato trova piena espressione nel rapporto tra l'individuo e lo stato:

[...] ogni cittadino si trova al centro del tempo vitale dello stato e ha dietro di sé un passato da rispettare, così come davanti a sé un futuro di cui prendersi cura [...]<sup>188</sup>.

Il singolo si trova «inevitabilmente» all'interno di una «comunità di destino», così che l'essere umano non è neanche «pensabile al di fuori dello stato»<sup>189</sup>. Lo stato diviene in tal modo la totalità politica,

<sup>184</sup> MÜLLER (1809), I, 1, p. 3.

<sup>185</sup> *Ivi*, I, 2, p. 38.

<sup>186</sup> *Ivi*, I, 1, p. 23.

<sup>187</sup> *Ivi*, I, 5, p. 106 s.

<sup>188</sup> *Ivi*, I, 2, p. 28.

<sup>189</sup> *Ivi*, I, 2, p. 29.

ordinata perché vitale, la quale comprende tutti gli aspetti dell'esistenza<sup>190</sup>, fornendo al singolo anche i fondamentali punti di riferimento etici.

Se quindi la convivenza politica ha anche in Müller un fondamento olistico in piena continuità con la tradizione che si era perpetuata dall'antichità almeno fino a Filmer, diversa è tuttavia la base epistemologica di tale olismo. Differente risulta così essere anche la relazione che l'autore instaura tra lo stato e la famiglia. Di primo acchito, peraltro, questa seconda differenza non sembra sussistere affatto, nella misura in cui Müller definisce lo stato, non diversamente dai suoi predecessori, quale «famiglia allargata»<sup>191</sup>. Questa continuità spiega agli occhi di Müller soprattutto la genesi storica dello stato, ma ancora non ci dice nulla sul rapporto profondo che lega le due istituzioni sul piano non solo storico-genetico, bensì *in primis* socio-ontologico. Su questo punto si fa esplicita la novità di Müller rispetto ai fautori della teoria tradizionale dell'origine familistica dello stato. La continuità tra famiglia e stato non andrebbe infatti cercata, come spesso avviene – e la critica nei confronti della tradizione aristotelica è appena velata –, nella «fisionomia» esteriore delle due istituzioni, ad esempio in una presunta analogia tra il potere patriarcale e quello statale, bensì nella loro essenza. È pertanto l'essenza della famiglia, non questo o quell'aspetto empirico, a fornire il modello anche per l'essenza dello stato. In particolare, la famiglia ha come suo carattere precipuo la sintesi organica tra momenti diversi: in specifico tra le diverse età e i diversi generi. Gioventù e maturità da un lato, mascolinità e femminilità dall'altro, rappresentano componenti essenziali e imprescindibili della socialità umana. Merito essenziale della famiglia, secondo Müller, è di saperli fondere in un'unità organica, in un corpo vitale in grado di affermare la propria identità. Analogamente, lo stato deve saper sintetizzare lo spirito di continuità e il desiderio di novità, la volontà di affermazione e la cura della tradizione in un forte corpo politico.

La struttura familiare serve quindi a Müller per elaborare un modello di sintesi organica delle differenze, poi trasferito pari pari allo stato, e non per giustificare una concezione del potere che, del resto, gli è alquanto aliena. Nella sua pretesa sintetica, l'idea di stato elaborata dal romanticismo politico non coincide infatti con la forma gerarchico-piramidale del potere, bensì fa appello a una visione comunitaria che, pur sottolineando con enfasi le distinzioni sociali (ad esempio tra la nobiltà e la classe borghese), presuppone un più di-

<sup>190</sup> *Ivi*, I, 2, p. 48.

<sup>191</sup> *Ivi*, I, 5, p. 89.

retto e attivo coinvolgimento delle classi subalterne nel progetto comune. Sulla via del confronto con le sollecitazioni della modernità, lo stato particolaristico-olistico da assoluto diventa così *nazionale*:

[...] lo stato [...] è l'intima unione di tutti i bisogni fisici e spirituali, di ogni ricchezza fisica e spirituale, dell'intera vita interiore ed esteriore di una nazione, in un'unica grande e vigorosa totalità, infinitamente mobile e viva<sup>192</sup>.

Sul concetto di nazione si è sviluppata una letteratura amplissima. Non potendone rendere conto<sup>193</sup>, basti qui ricordare che le diverse interpretazioni si collocano, in generale, tra due posizioni pressoché opposte, la prima delle quali asserisce che la nazione rappresenta una realtà etnica, sociale, culturale, storica, per taluni anche biologica, ben identificabile e radicata<sup>194</sup>, mentre la seconda propende per la tesi secondo cui essa sarebbe principalmente un costrutto politico, volto a dare coesione a compagini sociali nascenti o disgregate<sup>195</sup>. Senza entrare in merito alla polemica, è qui sufficiente constatare che – a prescindere dalla natura reale o meramente ideologica del richiamo alla nazione – l'utilizzo da parte del romanticismo di tale concetto (nato peraltro sul versante ideologico opposto, ovvero nell'ambito della mobilitazione politica progressista seguita alla Rivoluzione francese) permette di riposizionare la dottrina particolaristico-olistica, concedendole la possibilità di pensare sia l'unità interna alla compagine politica, sia la sua contrapposizione verso l'esterno, in forme tali da consentire una più forte partecipazione anche dei ceti popolari. Se la concezione familistica del potere intendeva giustificare, da Bodin a Filmer, il dominio assoluto del monarca, l'appello alla nazione assume il compito di chiamare a raccolta tutto un popolo, sottolineandone l'unità organica in un contesto di crescenti conflitti. La straordinaria duttilità del concetto ne spiega il formidabile successo nei decenni e secoli successivi, fino ai giorni nostri.

Nell'ottica di Adam Müller – così come in quella dei molti autori che lo seguirono condividendone l'assunto di fondo – le nazioni sono chiaramente distinte tra loro<sup>196</sup>. Proprio questa distinzione, la quale trova espressione nella diversità di «costumi, lingua, tempera-

<sup>192</sup> *Ivi*, I, 2, p. 37.

<sup>193</sup> Si vedano, a questo proposito, i classici studi di LEMBERG (1964); KOHN (1962); SNYDER (1968; 1976); ALTER (1985). Cfr. anche TUCCARI (2000); DELLAVALLE (2002), p. 93 ss.

<sup>194</sup> Tra i sostenitori di questa posizione: MEINECKE (1907); SMITH (1986).

<sup>195</sup> Cfr. BREUILLY (1982); GELLNER (1983); HOBBSAWM (1990).

<sup>196</sup> MÜLLER (1809), I, 4, p. 78 ss.

mento, arte, cultura e fisionomia nazionale»<sup>197</sup>, connessa con il vitalismo di cui si è detto in precedenza, determina anche l'ambito nel quale si muove la concezione delle relazioni internazionali, ovvero, in altri termini, l'interpretazione che Müller dà della questione dell'estensione dell'ordine all'interno della concezione del paradigma da lui disegnata. Essendo ogni stato un individuo unico nella sua identità ed essendo tale individuo necessariamente contrapposto sul piano esistenziale a tutti gli altri individui<sup>198</sup>, la dottrina che ne emerge non può che essere quella del continuo conflitto verso l'esterno:

In quanto individuo, lo stato affronta un incessante, colossale conflitto [...] contro gli altri individui della sua specie, un conflitto della libertà nazionale contro un'altra libertà nazionale<sup>199</sup>.

Ne conseguono, coerentemente, la fondamentale importanza della guerra la quale, per un verso, mette in movimento la società<sup>200</sup>, per l'altro ricompatta lo stato all'interno<sup>201</sup>, così come il rifiuto – pragmatico e di principio – di un ordine globale di pace<sup>202</sup>. Attraverso l'idea del movimento e del progresso dello stato particolare causato dalla guerra, i propugnatori dell'approccio nazionalistico, sulla scia di Adam Müller, traducono nella visione propria del particolarismo olistico il rifiuto di una concezione statica della politica e l'anelito al progresso che, nella versione illuministica, erano caratterizzati da un orizzonte cosmopolitico e pacifista.

Nel pensiero di Adam Müller ritroviamo così i principali caratteri del paradigma particolaristico-olistico: dall'idea dell'unità organica della comunità politica alla negazione di un ordine sovrastatale, dalla presunta omogeneità di ogni singola compagine alla contrapposizione radicale tra ognuna di queste e tutte le altre, con la conseguente accettazione della guerra come strumento della politica (e non sua patologia). Rilevanti sono d'altro canto le innovazioni introdotte dall'approccio nazionalista inaugurato da Müller. Già l'idea stessa di nazione muta infatti significativamente i caratteri dell'*holon*, nella misura in cui gli conferisce una dimensione più integrativa. Inoltre, la

<sup>197</sup> *Ivi*, II, 10, p. 199.

<sup>198</sup> MÜLLER sottolinea esplicitamente la necessità della pluralità degli stati, ovvero di quello che Carl Schmitt chiamerà, più di un secolo dopo, «pluriverso»: «per aver sensazione di se stesso, per conoscersi e misurarsi, ogni stato ha costantemente bisogno di un suo simile» (*ivi*, II, 10, p. 202).

<sup>199</sup> *Ivi*, II, 10, p. 200.

<sup>200</sup> *Ivi*, I, 1, p. 7.

<sup>201</sup> *Ivi*, I, 4, p. 80; II, 10, p. 202 s.

<sup>202</sup> *Ivi*, I, 4, p. 76 ss.

natura esistenziale del conflitto tra le diverse comunità dà alla loro contrapposizione un impatto sociale, una capacità di mobilitazione di tutte le forze disponibili, in ultima istanza anche una violenza maggiore di quella sviluppata dalle guerre dinastiche tra la Pace di Westfalia, e ancor più dopo la Pace di Utrecht, e le guerre napoleoniche. In tale senso la ridefinizione del modello in chiave nazionalistica rappresenta anche la risposta ideologica alle esigenze poste dall'era del colonialismo prima e dell'imperialismo poi<sup>203</sup>.

Ma la dottrina della nazione non garantì solo la mobilitazione di intere popolazioni per piani aggressivi verso l'esterno. Essa seppe anche guardare oltre tale steccato – anche se lo sguardo si rivelò in ultima istanza miope. Concludendo la breve riflessione sull'idea di nazione e sul suo impatto sulle teorie dell'ordine, va ricordato che una parte rilevante delle più significative conquiste del diritto internazionale degli ultimi centocinquanta anni sono nate e cresciute – come è stato dimostrato recentemente<sup>204</sup> – sul terreno di un nazionalismo moderato, illuminato e, a modo suo, aperto a una forma, seppur timida, di riconoscimento dell'«altro». Il diritto internazionale poté così sviluppare il suo ruolo di «organo della coscienza giuridica del mondo civilizzato»<sup>205</sup> senza che si dovesse intaccare la centralità della sovranità statale e nazionale, bensì piuttosto «bilanciando un moderato nazionalismo con un internazionalismo liberale»<sup>206</sup>. Pertanto il pensiero politico che dà centralità all'idea di nazione e ai suoi interessi seppe aprirsi, in alcune sue correnti, al progetto di un diritto internazionale volto a far coesistere gli stati-nazione e, nella più ambiziosa delle ipotesi, anche a coordinare le loro azioni. Ciò nonostante, la sua posizione rimase debole. Per un verso esso restò infatti legato ai fasti e

<sup>203</sup> La malleabilità del concetto di nazione è del resto tale da poter con essa giustificare sia, da un lato, colonialismo e imperialismo, sia, dall'altro, i movimenti indipendentisti e il principio dell'autodeterminazione dei popoli. Nella maggior parte dei casi tale duplicità non mina la posizione della nozione, organicamente inserita nella concettualità del paradigma particolaristico-olistico. I movimenti di autodeterminazione – siano pure essi «anticolonialisti» e «antimperialisti» – mirano infatti per lo più al consolidamento interno della comunità politica e alla sua autoaffermazione verso l'esterno tramite la creazione di un'identità collettiva «quasi-naturale». Diversa è la questione quando per *nation-building* si intenda la creazione di strutture sociali e istituzioni politiche, possibilmente rappresentative, in grado di garantire un'adeguata legittimazione del potere costituito e il funzionamento delle istituzioni. In tal caso la «nazione» – secondo l'uso che spesso se ne fa soprattutto in ambito anglosassone – diventa sinonimo di «collettività dei cittadini», perdendo il legame con il paradigma di origine.

<sup>204</sup> KOSKENNIEMI (2001).

<sup>205</sup> *Ivi*, p. 516.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 4.

agli orrori del colonialismo europeo: mentre i rapporti tra le nazioni d'Europa venivano «civilizzati», quelli con i popoli delle colonie rimanevano inequivocabilmente barbarici. In secondo luogo, il diritto internazionale cresciuto sul terreno del nazionalismo non aveva saputo darsi istituzioni sovrastatali dotate di autorità normativa vincolante a causa della non disponibilità degli stati nazionali a rinunciare anche solo a una parte della loro sovranità<sup>207</sup>. I *deficit* teorici si accompagnavano così all'impotenza fattual-politica. Sul terreno pratico come su quello teorico si arrivò così, nel periodo a cavallo delle due Guerre Mondiali, a una divaricazione: da un lato il diritto internazionale si aprì a prospettive concettuali più ardite<sup>208</sup> e a progetti politico-giuridici più avanzati; dall'altro il nazionalismo imboccò la strada della dottrina egemonica e di una prassi a questa confacente.

#### 2.1.4. *La contrapposizione amico-nemico come apoteosi del paradigma*

Nello scritto del 1929 sull'*Epoca delle neutralizzazioni e depolitizzazioni*, Carl Schmitt prese le distanze dal concetto di nazione, asserendo il superamento dello «stadio culturale della nazione e del principio di nazionalità», secondo cui «*cujus regio ejus natio*», e il passaggio, nel corso del XIX secolo, alla centralità della dimensione economica. In tal modo l'identità nazionale si sarebbe andata marginalizzando, lasciando il terreno all'economia, neutrale nei suoi intenti, ma foriera di conflitti nella sostanza<sup>209</sup>. Se consideriamo gli sviluppi dell'idea della nazione dopo l'anno di pubblicazione del saggio di Schmitt, sorge il dubbio che la sua diagnosi sia stata prematura. Peraltro, lungi dall'essere un rifiuto radicale dell'universo concettuale che aveva condotto allo sviluppo dell'idea di nazione, l'opera di Schmitt può piuttosto essere vista come il tentativo di consolidare tale universo, ponendolo su basi concettuali in grado di resistere alle nuove sollecitazioni teoriche e pratiche maturate tra la seconda metà del XIX e l'inizio del XX secolo.

Per quanto concerne la dimensione teorica, proprio nei decenni successivi alla fase «eroica» della creazione dell'idea di nazione<sup>210</sup> si era infatti sviluppata, in particolare nella Germania a cavallo dell'unifica-

<sup>207</sup> Sull'inizio che le organizzazioni internazionali hanno avuto ancora nell'ottica del paradigma particolaristico-olistico, v. JELLINEK (1882).

<sup>208</sup> V. cap. 2.3.3.3.

<sup>209</sup> SCHMITT (1929), p. 87.

<sup>210</sup> Tale fase è ricostruita con efficacia, pur se all'interno di una lettura indubbiamente di parte e ristretta alla sola Germania, da MEINECKE (1907).

zione e negli anni successivi, una dottrina dello stato orientata a vedere nelle istituzioni politiche un'arena neutrale e nel diritto una disciplina essenzialmente positiva. Fu il positivismo giuridico – da Carl Friedrich von Gerber<sup>211</sup> fino a Kelsen<sup>212</sup> – a impegnarsi particolarmente «nel perseguire la purificazione della scienza giuridica da ogni elemento naturalistico»<sup>213</sup>. Prima nella forma di un istituzionalismo nazional-liberale, poi in quella di un liberalismo attento alla questione sociale, veniva così costruita una consistente alternativa alla concezione dello stato quale espressione politica di un'entità «naturale». Aprendo la strada alla depurazione del diritto dalla componente «naturalistica», era stato Paul Laband ad asserire lapidariamente che

il compito scientifico della dogmatica di un determinato diritto positivo si trova nella costruzione degli istituti giuridici, nella riconduzione delle singole proposizioni giuridiche a concetti più generali e, d'altro canto, nella deduzione delle conseguenze derivanti da tali concetti. Questa è [...] un'attività di pensiero puramente logica<sup>214</sup>.

E Georg Jellinek, che pur prende le distanze dall'affermazione apodittica di Laband, lo fa solo per sottolineare che la scienza giuridica non può spingere la sua attività di pensiero fino al punto di fare di quanto è politicamente impossibile l'oggetto della sua ricerca<sup>215</sup>. Per il resto, anch'egli pone l'accento sul carattere normativo della scienza giuridica (il cui oggetto, in quanto *Seinsollendes*, «dover essere», si distingue dal *Sein*, dall'«essere», quale oggetto delle scienze naturali e sociali) e sull'essere «vigente» – e quindi, per così dire, normativamente reale – del diritto, col che essa prende le distanze dalla dimensione programmatico-esistenziale della politica<sup>216</sup>. D'altronde è lo stesso Jellinek ad affermare che

la scuola dogmatico-giuridica della scienza del diritto pubblico tedesca ha cominciato a costruire una dottrina del diritto pubblico che, come conviene al diritto, indifferente al conflitto e alla trasformazione delle idee politiche, vuole cercare la ferma norma obiettiva<sup>217</sup>.

In tal modo, il positivismo giuridico avanzava una proposta di risposta ai conflitti sociali e politici dell'Ottocento opposta, nei suoi

<sup>211</sup> Cfr. in particolare GERBER (1865).

<sup>212</sup> Su KELSEN v. cap. 2.3.3.3.

<sup>213</sup> LOSANO (1981), p. 17.

<sup>214</sup> LABAND (1901), I, p. IX.

<sup>215</sup> JELLINEK (1922), I, 3, p. 13 ss.

<sup>216</sup> *Ivi*, I, 4, p. 19 ss.

<sup>217</sup> JELLINEK (1907), V, p. 49.

fondamenti concettuali, a quella fornita dalla teoria romantica della nazione. Premessa la constatazione che tali conflitti rischiavano seriamente di disgregare lo stato e la compagine sociale nella sua interezza, mentre l'idea della nazione si proponeva di creare un'unità ideologico-esistenziale tramite un racconto condiviso, il giuspositivismo rinunciava al sogno di un'unità sostanziale, vera o presunta, cercando la ragione della coesione in un ordine formale.

Proprio questa «indifferenza al conflitto e alle idee politiche», di cui parla Jellinek nella citazione precedente, è quanto irrita Schmitt, il quale si scaglia con violenza contro la scuola giuspositivista, talvolta con la forza degli argomenti, talaltra con la denuncia e l'insulto. Di questa seconda categoria fa parte l'accostamento razzista tra giuspositivismo e cultura ebraica, quindi estranea allo «spirito tedesco», in particolare nella persona dell'«ebreo» Laband<sup>218</sup>. Nella misura in cui è possibile distillare argomentazioni scientifiche dall'inquietante prosa schmittiana, esse mirano proprio a mettere in chiaro i *deficit*, o addirittura l'impossibilità, di quella neutralizzazione del conflitto attraverso il diritto, innalzata a programma scientifico (ma – e qui indubbiamente Schmitt ha ragione – non solo scientifico) dal positivismo giuridico con riferimento prima alla struttura politica interna, poi allo stesso diritto internazionale<sup>219</sup>. A questo scopo, nel citato saggio del 1929 sull'*Epoca delle neutralizzazioni* – precedente all'assunzione da parte di Schmitt del ruolo di «giurista di corte» del regime nazista e quindi più scevro di aperti richiami ideologici – assume un ruolo centrale la sintetica, ma acuta interpretazione dello sviluppo spirituale dell'Europa negli ultimi cinque secoli, dal Cinquecento al Novecento. Questo sarebbe caratterizzato – come del resto già suggerisce il titolo – da una progressiva e ripetuta «depoliticizzazione» degli ambiti culturali di volta in volta centrali per la definizione del discorso politico, seguita dalla loro sostituzione con forme di discorso presumibilmente più adatte a neutralizzare il conflitto, «nell'ambito di una tendenza generale a un neutralismo dello spirito, caratteristico della storia europea degli ultimi secoli»<sup>220</sup>. Tale processo sarebbe iniziato nel XVII secolo con la depoliticizzazione della teologia e la pa-

<sup>218</sup> SCHMITT (1936), p. 265 s.

<sup>219</sup> Per quanto concerne l'idea di ordine internazionale il positivismo giuridico può essere visto, quanto meno ai suoi albori, come la radicalizzazione (su una linea storica più che non teorica, nel quale ambito la distanza è più marcata) di quelle correnti liberali che – senza rinunciare all'idea di nazione, ma di fatto depotenziandone il carattere aggressivo – tanto contribuirono alla crescita del diritto internazionale. V. la chiusura del paragrafo precedente. Cfr. inoltre KOSKENNIEMI (2001), p. 179 ss.

<sup>220</sup> SCHMITT (1929), p. 87.

rallela e progressiva riduzione della religione a fede personale, accompagnata dall'individuazione della metafisica quale disciplina guida. Al passaggio dalla teologia alla metafisica nel XVII secolo fecero seguito, nei secoli successivi, la sostituzione della metafisica con la morale umanistica (XVIII secolo), di quest'ultima con l'economia (XIX secolo) e, infine, dell'economia col dominio della tecnica (XX secolo). Il passaggio fu sempre motivato con la necessità di depotenziare, marginalizzandolo o privatizzandolo, uno spazio foriero di conflitti, con la conseguente individuazione di una nuova dimensione spirituale «neutra». Il paradosso tuttavia, secondo la diagnosi di Schmitt, consiste nel fatto che la disciplina presunta neutrale, una volta assunto il ruolo centrale nel discorso socio-politico, diventa essa stessa un «nuovo terreno di lotta»<sup>221</sup>.

Il fallimento del processo di neutralizzazione ha immediatamente a che vedere, nell'ottica schmittiana, con la sua accezione del «politico» – su cui si tornerà tra breve – per cui una disciplina, nel momento in cui diventa centrale per il discorso politico, si fa espressione di conflitto esistenziale, distingue cioè, sulla base di nuove linee, tra amico e nemico. La stessa tecnica, lungi dall'essere neutrale come una sua interpretazione ideologica vorrebbe far credere, altro non è, in ultima istanza, che uno strumento al servizio di quella politica che, grazie alla sua capacità decisionale, saprà farla sua ancella<sup>222</sup>. Già in questo testo è esplicita l'avversione schmittiana per il costituzionalismo positivista, il quale sarebbe riuscito, nel XIX secolo, a depoliticizzare prima il monarca e poi lo stato stesso<sup>223</sup>. In un altro scritto sullo stesso argomento, successivo (1939) e più apertamente polemico, Schmitt contrappone al costituzionalismo liberale, che si era fatto propugnatore della neutralizzazione interna ed esterna dello stato, l'idea del *Reich*:

Un *Reich* è qualcosa di diverso da una costruzione comprensiva e mediatrice, sostenuta dal pensiero nazional-liberale, la quale si elevi sopra le contraddizioni particolaristiche, federali, confessionali e sociali; non è una confederazione né uno stato federale; né è stato di diritto, bensì la forma politica dell'eticità concretamente decisa e della ragione obiettiva<sup>224</sup>.

Il *Reich* costituisce per Schmitt la risposta adeguata al costituzionalismo liberale e al giuspositivismo nella misura in cui supera l'illu-

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>224</sup> SCHMITT (1939a), III, p. 333.

sione della neutralità, con la conseguente disgregazione del tessuto socio-politico che questa comporterebbe, a tutto vantaggio delle collettività politiche concorrenti. In particolare esso riconcilia la forma con la sostanza, la dimensione del «dover essere» con quella esistenziale, la norma giuridica con la politica. Nessuno stato può infatti rinunciare alla sua «componente specificamente politica»<sup>225</sup>, ragion per cui «non vi è costituzione che non sia altro che un sistema di norme giuridiche al fine di tutelare il singolo nei confronti dello stato. Il politico non può essere separato dallo stato – dall'unità politica di un popolo»<sup>226</sup>.

Per poter comprendere che cosa sia lo stato è quindi indispensabile, nell'ottica di Schmitt, chiarire innanzitutto che cosa si intenda per «politica», ovvero come debba essere inteso il «concetto del politico». Ed è proprio su questo punto che egli fornisce il suo contributo più originale alla ridefinizione del paradigma particolaristico-olistico di fronte alla sfida proveniente dalla scuola della neutralizzazione giuridica dello stato nei suoi rapporti interni ed esterni. Contro ogni pretesa di neutralizzazione, politica è infatti per Carl Schmitt la *distinzione tra amico e nemico*<sup>227</sup>. Riconducendo i *topoi* del paradigma particolaristico-olistico a questo nucleo concettuale di straordinaria pregnanza, Schmitt per un verso ne fa emergere le categorie con inusuale nitidezza, d'altro canto ne salva il contenuto più profondo, liberandolo dagli orpelli della tradizione nazionalistica e adattandolo a una scienza del diritto e della politica passata attraverso la scuola del positivismo. Con la dicotomia amico/nemico il particolarismo olistico fa sua l'essenzialità argomentativa della controparte con l'intento dichiarato di respingerne le finalità scientifiche e politiche.

a) Già il fatto che l'individuazione dei due poli dell'antitesi tra amico e nemico prenda le mosse, in Schmitt, dalla definizione del nemico mostra chiaramente come l'elemento della contrapposizione, del conflitto, prevalga su quello dell'organizzazione della vita collettiva. Politica è dunque essenzialmente difesa dalla minaccia esistenziale, più che non creazione di spazi adeguatamente normati per la strutturazione dell'interazione sociale nei suoi vari aspetti. Secondo i dettami classici del paradigma particolaristico-olistico, l'ordine all'interno di una determinata collettività politica è pertanto possibile solo nella misura in cui tale collettività realizza e mantiene una netta *contrapposizione contro l'esterno*. Quanto suscita il timore esistenziale, ovvero la paura che la propria collettività venga annichilita dall'«altro», non è

<sup>225</sup> SCHMITT (1928), II, 12, I, 1, p. 125.

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> SCHMITT (1932), 2, p. 26 ss.

il nemico privato, l'*inimicus*, bensì il nemico pubblico, l'*hostis*, riconosciuto come tale dalla collettività<sup>228</sup>. L'individuazione del nemico esclude chiaramente la fissazione di canoni universalmente condivisibili. Al contrario, basta allo scopo che esso sia «estraneo» secondo un criterio distintivo che può essere assolutamente vario (religioso, morale, economico, etnico, o altro), e la comunità lo percepirà come esistenzialmente minaccioso<sup>229</sup>. In altri termini, Schmitt afferma che ogni contrasto può essere considerato politico nella misura in cui è in grado di giustificare un conflitto totale a non appianabile in un ordine duraturo di pace, ossia la netta suddivisione dell'«altro» in amico o nemico. Ne consegue che all'origine del conflitto può porsi qualsiasi forma di contrapposizione radicale, sia essa religiosa, etnica, morale, legata all'interesse economico, nazionale o di classe.

b) Il conflitto tra amico e nemico non solo non può essere duramente ricomposto, ovvero superato da un ordine di pace che comprenda entrambe le parti in lotta, bensì implica sempre, proprio per il carattere esistenziale del confronto, anche la possibilità dell'annientamento fisico dell'avversario. E siccome il nemico deve poter essere ucciso, la corretta interpretazione della politica dovrà sempre includere la possibilità dello *jus ad bellum*<sup>230</sup>. Schmitt pone la problematica in modo molto chiaro:

*In praxi* si tratta della questione se ogni stato decida per sé e conservi lo *jus supremae decisionis*, oppure se un altro stato o un gruppo di stati si appropri, con effetto per terzi, della decisione giusinternazionalista in merito alla liceità o illiceità della guerra<sup>231</sup>.

Nel diritto internazionale classico, espresso nello *jus publicum europaeum* che caratterizzò i rapporti tra gli stati del continente tra l'inizio del XVIII secolo e la Prima Guerra Mondiale, si concretizza la prima delle due alternative: la guerra è qui ritenuta un mezzo lecito della regolazione dei rapporti tra stati<sup>232</sup>. La relazione tra i medesimi è rigorosamente orizzontale, né vi è istanza che possa arrogarsi la pretesa di collocarsi in una posizione privilegiata, la quale autorizzi a decidere della legittimità di una guerra. Lo stato o qualsivoglia altra istanza che intenda abbandonare la sua neutralità diviene così parte belligerante, non arbitro *super partes*. La seconda ipotesi, la quale co-

<sup>228</sup> SCHMITT (1932), 3, p. 29.

<sup>229</sup> *Ivi*, 2, p. 27.

<sup>230</sup> *Ivi*, 3, p. 32 s.; 5, p. 45, 51.

<sup>231</sup> SCHMITT (1938), p. 40.

<sup>232</sup> SCHMITT (1950), p. 111 ss.

minciò a imporsi, sotto la decisiva influenza degli Stati Uniti, a partire dalla fase finale del primo conflitto mondiale, è specularmente opposta: il concetto di guerra è qui discriminatorio, viene anzi addirittura cancellato nella sua essenza nella misura in cui è sostituito dal concetto di «crimine»<sup>233</sup>. Chi inizia una guerra non è più una collettività politica che ha fatto a buon diritto uso di una delle sue prerogative più essenziali, bensì un «criminale», la cui azione deve essere prevenuta o punita tramite un intervento di polizia internazionale. Due sono secondo Schmitt le conseguenze del progressivo prevalere di questa seconda posizione, entrambe corrosive rispetto alla tradizione del diritto internazionale e sostanzialmente mistificatorie. La prima consiste nella «denazionalizzazione» della guerra<sup>234</sup>, derivata dal fatto che inevitabilmente il concetto discriminatorio di guerra tenderebbe a distinguere tra il popolo innocente e i suoi governanti criminali. In secondo luogo, la discriminazione moralistica della guerra altro non sarebbe che un'arma ulteriore, ideologicamente assai utile, nella classica lotta politica:

Il fatto che vengano condotte guerre in nome dell'umanità [...] ha un significato politico particolarmente intenso. Quando uno stato combatte il suo nemico politico in nome dell'umanità, questa non è una guerra dell'umanità, bensì una guerra per la quale un determinato stato cerca di occupare un concetto universale [...] per identificarsi con esso (a spese dell'avversario), così come si può abusare della pace, della giustizia, del progresso, della civiltà, per rivendicarli a sé e negarli al nemico<sup>235</sup>.

c) Alla sottolineatura dell'opposizione di ogni singola collettività nei confronti dell'esterno corrisponde, secondo un canone consolidato, l'insistenza sulla *necessità dell'omogeneità interna*<sup>236</sup>. Da questa derivano una serie di importanti conseguenze.

α) Innanzitutto Schmitt non parla in riferimento alla collettività politica di *cittadini*, bensì di *popolo* (*Volk*), sottolineando in tal modo la compattezza interna della comunità socio-politica. Per quanto riguarda i fattori che definiscono l'appartenenza al *Volk*, Schmitt ne enuncia diversi – «idee relative alla comunanza razziale, fede, destino

<sup>233</sup> Si ricordi, a questo riguardo, la difesa schmittiana del principio *nullum crimen, nulla poena sine lege*, la quale fa riferimento all'incerto *status* giuridico dell'accusa di guerra d'aggressione quale capo d'imputazione, almeno fino ai processi di Norimberga e Tokyo. Per gli argomenti giuridici adottati, si veda SCHMITT (1945).

<sup>234</sup> SCHMITT (1938), p. 45 ss.

<sup>235</sup> SCHMITT (1932), 6, p. 55.

<sup>236</sup> *Ivi*, 3, p. 30.

comune e tradizione»<sup>237</sup> – sottolineando tuttavia che in tutti i casi i criteri vanno intesi come *sostanziali*, ovvero non facenti riferimento, come nel caso del contrattualismo, alla volontà degli individui coinvolti di dar vita a una collettività politica.

β) Dal principio dell'omogeneità deriva, in secondo luogo, l'inevitabile attacco al cosiddetto *nemico interno*: «la necessità della pacificazione interna fa sì, in situazioni critiche, che lo stato in quanto unità politica determini da sé, fintantoché esso sussiste come tale, anche il “nemico interno”»<sup>238</sup>. L'autore non si esime dal menzionare le misure a suo giudizio necessarie per crearla, ovvero per mantenerla: dall'assimilazione a misure protezionistiche e di limitazione dell'immigrazione, giungendo fino all'oppressione delle minoranze e alla loro deportazione<sup>239</sup> – una sinistra anticipazione teorica di quanto stava per avvenire in Europa di lì a poco.

γ) L'aspetto della necessaria omogeneità interna del popolo emerge con particolare evidenza nella dottrina schmittiana della democrazia, della forma di governo, cioè, in cui il potere costituente è detenuto dal popolo il quale «dà a se stesso la sua costituzione»<sup>240</sup>. Qui la teoria schmittiana mira a rendere il concetto di democrazia compatibile con una visione olistico-autoritaria dello stato e del diritto. Particolarmente interessante è il modo in cui, secondo il giurista tedesco, il popolo si dà le leggi fondamentali deputate a governare la vita collettiva. Ciò non avviene, come invece per i teorici liberali della democrazia, per mezzo di regole procedurali tali da permettere ai cittadini di partecipare alla formazione della volontà collettiva. In altri termini, la costituzione democratica per Schmitt non è certamente il contratto di tradizione americana, ma nemmeno l'atto di tradizione rivoluzionaria francese – al quale egli si sente comunque storicamente più legato<sup>241</sup> – dal momento che anche quest'ultimo, con l'eccezione importante, ma da valutarsi in effetti come tale, del 1791, concede ben altra importanza alla questione della legittimità della rappresentanza. Per garantire la legittimità di una costituzione basta in realtà, nell'ottica schmittiana, che il potere costituente sia riconosciuto come tale<sup>242</sup>, ossia esso non sottostà ad alcun criterio formale relativo alla sua formazione e alle procedure attivate per addivenire a una decisione. Piuttosto, la democrazia si basa qui sull'*identità immediata del*

<sup>237</sup> SCHMITT (1928), III, 17, II, 2, p. 227.

<sup>238</sup> SCHMITT (1932), 5, p. 46.

<sup>239</sup> SCHMITT (1928), III, 17, II, 4, d), p. 231 ss.

<sup>240</sup> *Ivi*, III, 17, 1, I, 1, p. 223.

<sup>241</sup> *Ivi*, I, 8, III, 4, p. 84 ss.

<sup>242</sup> *Ivi*, I, 9, I, p. 87.

*popolo con se stesso*, «ovvero del popolo concretamente esistente con se stesso in quanto unità politica»<sup>243</sup>. Proprio perché l'identità del popolo è immediata, anche la sua volontà si esprime al meglio in forma diretta, ovvero prescindendo da regole formali di rappresentanza e partecipazione. Il modo più appropriato per dar voce alla volontà popolare è pertanto, non casualmente, l'acclamazione<sup>244</sup> – la forma di pronunciamento popolare che, proprio a causa della sua spontaneità e dell'assenza di criteri di controllo, risulta più sospetta ai teorici liberali.

δ) All'idea del popolo è strettamente legata anche quella di *stato*: infatti «lo stato è una condizione (*Status*) determinata di un popolo, per la precisione la condizione dell'unità politica»<sup>245</sup>. Lungi dall'essere una struttura meccanica, fatta di istituzioni e norme, al servizio dei cittadini, esso è espressione dello slancio vitale che si oppone alla neutralizzazione della vita politica e sociale<sup>246</sup>. Né può stupire, a questo punto, la presa di distanza di Schmitt dal meccanicismo teoretico e politico di Descartes e Hobbes<sup>247</sup>. L'atto statale più propriamente politico sarà così, nell'ottica schmittiana, la decisione esistenziale per eccellenza, quella concernente lo stato d'emergenza o d'eccezione, nel quale l'unità vitale interna si rafforza e il nemico viene chiaramente individuato e perseguito.

d) Secondo Schmitt solo dall'integrità della comunità politica può emergere, al suo interno, un ordine delle relazioni sociali. Al di fuori di essa non vi può essere ordine permanente, ma solo «contenimento» (*Hegung*) del conflitto, così come era stato realizzato all'epoca dello *jus publicum europaeum*. Qualsiasi ipotesi di riferimento a entità universalistiche quali l'«umanità» o Dio come basi ontologiche e/o garanti di un ordinamento globale viene respinta con decisione:

Di fronte allo sfruttamento politico di tali totalità espansive è meno pretenzioso accettare e riconoscere la pluralità dei popoli uniti in stati. [...] Ognuna delle molte unità politiche è, nella totalità del mondo e dell'umanità, certo solo un ordine parziale, un frammento. Ma è quella parte accessibile all'azione e alla comunità umana<sup>248</sup>.

In effetti, in quanto basato sull'opposizione esistenziale tra amico e nemico, il mondo politico schmittiano non può essere un «uni-

<sup>243</sup> *Ivi*, III, 17, I, 1, p. 223.

<sup>244</sup> *Ivi*, I, 8, III, 3, b), p. 83 s.

<sup>245</sup> *Ivi*, II, 16, II, 1, p. 205.

<sup>246</sup> SCHMITT (1929), p. 94 s.

<sup>247</sup> SCHMITT (1937).

<sup>248</sup> SCHMITT (1930), V, p. 162.

verso», bensì sarà sempre un «pluriverso»<sup>249</sup>, caratterizzato da una molteplicità di unità politiche in conflitto:

[...] dal carattere concettuale del politico consegue il pluralismo del mondo statale. L'unità politica presuppone la possibilità reale del nemico e, così, un'altra unità politica coesistente. Finché ci sarà, in generale, uno stato, ci saranno pertanto sulla terra sempre parecchi stati e non ci sarà mai uno «stato» universale che abbracci tutta la terra e l'intera umanità<sup>250</sup>.

*L'integrità interna e l'opposizione verso l'esterno* sono dunque le due colonne, profondamente intersecate tra di loro e interdipendenti, su cui si basa la concezione schmittiana dell'ordinamento politico. Su di esse poggia sia l'*ordine costituzionale interno*, sia il *diritto internazionale*. Detto in altri termini, «il primato del popolo nei confronti dello stato e la concezione dello stato [...] quale organizzazione di un popolo»<sup>251</sup> non solo non cancellano nella sua visione la possibilità dell'esistenza di un diritto internazionale – secondo quella convinzione che è invece propria di idealisti e universalisti. Al contrario, sarebbe proprio l'idea della «totalità del popolo» – in esplicito antagonismo con quella «pretesa di totalità» che deriverebbe invece da un presunto «carattere universalistico» del diritto internazionale<sup>252</sup> – a permettere di concepire il diritto internazionale secondo la sua corretta essenza, ovvero come diritto di entità sovrane in conflitto esistenziale tra loro. A questo proposito va ricordato ancora una volta che nella visione di Schmitt l'ipotesi di una confederazione globale o anche di una pace perpetua altro non sono che chimere, più precisamente illusioni o argomenti capziosi a vantaggio di una parte. Già s'è detto che nei secoli XVIII e XIX era stato possibile realizzare un contenimento della guerra sullo scenario europeo. Peraltro questa situazione, propria del classico *jus publicum europaeum*, era stata resa possibile da due peculiari condizioni: innanzitutto l'opzione bellica non era stata criminalizzata, bensì veniva riconosciuta come possibilità sempre presente nei rapporti tra gli stati e nel diritto internazionale. Solo tale riconoscimento, che prescindeva da qualsiasi moralismo, rendeva attuabile, nell'ottica schmittiana, la limitazione dei danni provocati dal conflitto<sup>253</sup>. In secondo luogo il contenimento della

<sup>249</sup> SCHMITT (1932), 6, p. 54.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> SCHMITT (1939a), II, p. 325.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> A tale tesi schmittiana si potrebbe obiettare, con qualche buona ragione, ricordando i numerosi casi di devastazioni, tutt'altro che contenute, provocate dalle

guerra riguardava esclusivamente il continente europeo: poiché i conflitti venivano combattuti essenzialmente sulla terraferma, era interesse del vincitore mantenere una certa qual forma di ordine nei territori occupati. Inoltre esistevano al di là del continente europeo territori vastissimi, i quali costituivano possibile oggetto di conquista e per i quali non valevano i principi dello *jus in bello* caratteristici dello *jus publicum europaeum*<sup>254</sup>. Entrambe queste condizioni sono tuttavia venute meno nel XX secolo: per un verso, infatti, lo sviluppo della tecnica bellica ha fatto sì che il conflitto coinvolgesse sempre più, oltre che la terraferma, anche i mari e soprattutto l'aria, creando un nuovo terreno di scontro dove, a causa dell'assenza dell'interesse al mantenimento dell'ordine, le azioni di guerra hanno effetti più devastanti e sono in generale più difficili da contenere<sup>255</sup>. D'altro canto, la progressiva moralizzazione dei conflitti avrebbe criminalizzato il confronto, rendendolo più aspro e riproducendo una situazione simile a quella delle guerre di religione. Di fronte al nuovo «*nomos della terra*» le prospettive, secondo Schmitt, sembrano poter essere solo due: secondo la prima si impone un diritto internazionale universalistico ed egemonico, che combina con disinvoltura l'uso spregiudicato del potere (economico, militare, politico) e l'appello morale. Nella seconda prospettiva si tratta invece di prendere coscienza della nuova condizione materiale, traendone conseguenze realistiche:

Oggi la pacificazione della terra intera sembra essere praticamente possibile solo attraverso l'accordo di più grandi potenze (*Weltmächte*). Esse dovrebbero suddividersi la terra tra di loro<sup>256</sup>.

Si tratta pertanto qui di imporre una nuova *Großraumordnung*, un ordinamento dei grandi spazi, all'interno dei quali ciascuno dei

guerre combattute nel XVIII e XIX secolo. Tuttavia, a vantaggio di Schmitt va riconosciuto che i conflitti in Europa tra la fine della Guerra dei Trent'Anni e lo scoppio della Prima Guerra Mondiale, con l'eccezione relativa delle guerre napoleoniche, in generale non hanno avuto come fine la distruzione del «nemico», con questo intendendo non solo le sue forze armate, ma l'intera società, vista come radice del male morale e/o di una minaccia esistenziale (cfr. MORGENTHAU, 1954, XXII, p. 341 ss.). In tal senso, gli episodi che tra il 1648 e il 1914 ebbero come conseguenza gravi distruzioni e perdite civili possono essere visti come eccessi inquadrabili nel complessivo imbarbarimento che una guerra sempre provoca, ma non come il risultato organico di una strategia di annichilimento della parte avversa. Diverso, e opposto, fu invece l'atteggiamento sia nelle guerre di religione del XVI e XVII secolo, sia nelle «guerre totali» del XX secolo (con qualche anticipazione, soprattutto ideologica, tra il 1914 e il 1918 e la proclamazione nel secondo conflitto mondiale).

<sup>254</sup> SCHMITT (1950), III, 3, e), p. 155.

<sup>255</sup> *Ivi*, IV, 7, p. 285 ss.

<sup>256</sup> SCHMITT (1934), p. 1.

grandi popoli, delle grandi culture, sappia difendere il proprio spazio vitale e impedire l'intromissione esterna<sup>257</sup>. Solo a queste condizioni può diventare possibile il salvataggio dei «presunti vantaggi del diritto internazionale classico anche oltre la dissoluzione del sistema degli stati europei»<sup>258</sup>.

In apertura del paragrafo abbiamo ricordato come Schmitt avesse affermato il presunto superamento dello «stadio culturale della nazione». A uno sguardo più attento, tuttavia, e in ragione dei molti parallelismi messi in rilievo tra la dottrina nazionalistica e il «concetto del politico», emerge come Schmitt abbia respinto come inattuale non l'idea della nazione in quanto tale, quanto piuttosto la sua versione romantica e irrealistica<sup>259</sup>, volta a tutelare l'identità di un gruppo etno-culturale più che non a garantirgli gli strumenti necessari all'affermazione in un mondo ostile. Prendendo in esame più in concreto gli elementi che distinguono la visione schmittiana del paradigma particolaristico-olistico da quella dominante nel nazionalismo di primo Ottocento, si può rilevare come la presentazione del paradigma assuma qui un rigore concettuale e una pregnanza giuridico-politica sconosciuta alle proposte formulate nella prima metà del XIX secolo. In queste domina infatti ancora un tono per un verso difensivo, ovvero orientato a rivendicare l'identità nazionale in un contesto che ancora la nega, per l'altro estetico-culturale, tendente cioè a vedere l'affermazione della comunità nazionale essenzialmente come riconoscimento culturale, non come il risultato di una lotta per il potere. Agli occhi di Schmitt, tale atteggiamento non può però resistere alla sfida della neutralizzazione: l'identità culturale può infatti essere facilmente respinta nella sfera privata, perdendo così ogni capacità di orientare la vita politica della collettività. Solo sottolineando l'opposizione esistenziale è possibile evitare il rischio della depoliticizzazione: la collettività politica è tale essenzialmente perché si trova in lotta antagonistica con una controparte analoga. Ogni aspetto della vita collettiva, dal diritto alla cultura, dalla scienza all'economia, si piegano in tal modo al decisionismo politico. Non il principio dell'identità è qui la stella cometa che guida i destini della comunità, bensì la decisione volta ad affermare apoditticamente la sopravvivenza del gruppo inteso come un *holon*. Nel delineare le caratteristiche di tale gruppo, anche per Schmitt la comunità nazionale sembra essere

<sup>257</sup> SCHMITT (1939b)

<sup>258</sup> HABERMAS (2004), IV, 8, 4, p. 187 s.

<sup>259</sup> Critico e distaccato è infatti il giudizio che Schmitt dà del «romanticismo politico», ivi compreso Adam Müller quale suo esponente più significativo. Cfr. SCHMITT (1919).

il punto di riferimento principale, ma non più l'unico: in una sfida globalizzata per il predominio le linee di suddivisione possono essere molteplici e ogni fattore di distinzione – sia essa ideologica o etnica, religiosa o economica – può essere messo al servizio dell'autoaffermazione esistenziale. A conclusione della prima metà del XX secolo, il paradigma particolaristico-olistico perviene così a una variante che, senza minimamente rinunciare al suo passato, ne rilegge i contenuti in un'ottica di lotta globale per l'egemonia, di sfida esistenziale di macrogruppi. A modo suo, anche il paradigma particolaristico-olistico ha raggiunto portata e ambizioni globali.

### 2.1.5. *Realismo, nazionalismo, egemonismo: la declinazione del paradigma in tre forme*

Due sono le costanti del primo dei paradigmi dell'ordine statale e sovrastatale: da un lato la convinzione che l'ordine sia possibile solo all'interno di una comunità omogenea, dall'altro l'affermazione della sostanziale impossibilità di un diritto pubblico sovrastatale e, pertanto, di un ordinamento internazionale di pace. Ferme restando le due costanti, sono tuttavia rilevabili variazioni, elaborate nel corso dei secoli e direttamente o indirettamente connesse con le sfide originate dagli sviluppi storici e dal sorgere di visioni concettuali alternative. Tali variazioni hanno riguardato prioritariamente la questione di quale carattere debba assumere l'ordine (ovvero concernono ridefinizioni dei presunti fondamenti della coesione od omogeneità della comunità), pur non essendo prive di ripercussioni anche sul modo in cui vengono concepite le relazioni interstatali. In particolare, abbiamo visto come l'idea dell'omogeneità della comunità passi dall'ipotesi platonica di un diretto coinvolgimento di tutti i cittadini nella sua creazione e mantenimento alla teoria aristotelica della collettività politica come famiglia allargata, per approdare, all'inizio del XIX secolo, alla nazione come fondamento dello stato e infine, poco più di un secolo dopo, alla proposta schmittiana della contrapposizione tra amico e nemico quale base dell'unità interna e del conflitto esterno. Ciascuna di queste variazioni rappresenta l'adattamento della base concettuale del paradigma alle diverse sollecitazioni esterne, in particolare alla necessità di ridefinire i presupposti dell'omogeneità della comunità in un contesto all'interno del quale il numero degli individui coinvolti aumentava e la possibilità di un contatto immediato tra i medesimi diminuiva.

Nonostante gli elementi comuni, gli aggiustamenti concettuali intervenuti nel tempo hanno prodotto tre distinte varianti del para-

digma. Ciascuna di queste rappresenta una cristallizzazione del paradigma nell'ambito di un determinato momento storico-culturale. Allo stesso tempo, essa è però anche – e soprattutto – una sua versione entrata a far parte del bagaglio teorico della teoria generale dell'ordine statale e sovrastatale e della teoria del diritto pubblico (statale o internazionale), uno dei diversi modi consolidati di concepire il particolarismo olistico disponibili verso la metà del XX secolo. All'una o all'altra di queste varianti, a seconda delle preferenze, attingeranno i fautori del particolarismo olistico dopo la Seconda Guerra Mondiale<sup>260</sup>.

a) *Variante realistica*. Nell'antichità il paradigma particolaristico-olistico combinò dapprima la convinzione che l'ordine sociale, politico e giuridico non potesse che essere limitato alle singole collettività con l'idea platonica di una giustizia vista come immedesimazione precritica dell'individuo con i fini della comunità. Una volta decaduto l'*ethos* della *polis*, le ragioni della coesione interna furono cercate, seguendo l'intuizione di Aristotele, nella visione della società come famiglia allargata. Per lungo tempo questa fu l'ideologia ufficiale dei fautori del paradigma, quanto meno per quanto concerne il versante della politica interna. Allorché però, con lo svilupparsi della modernità, anche questo fondamento della coesione della comunità venne definitivamente meno, della prima versione del paradigma altro non restò, a uso futuro, che l'interpretazione prima di Tucidide, poi di Machiavelli, secondo cui il limite dell'ordine è dovuto al fatto che gli esseri umani, per loro natura, tendono in ogni occasione a optare per quelle scelte che massimizzano la disponibilità di risorse, a scapito di altri individui e gruppi. È questa l'«essenza» concettuale della variante *realistica* del paradigma, ovvero di quella sua accezione nata dalla distillazione di una parte del patrimonio concettuale del particolarismo olistico antico e protomoderno. Essendo nata dal collasso degli strumenti concettuali utilizzati fino a quel momento per dar ragione della presenza di un ordine interno alla collettività, la variante realistica mostrò fin dall'inizio un fondamentale squilibrio. Questo si espresse in particolare nella difficoltà di chiarire perché, mentre nella politica estera il conflitto non conoscerebbe altro che norme prudenziali atte a limitarne l'intensità distruttiva, in quella interna la coerenza e fattività della legge, così come l'instaurarsi di solide relazioni sociali, garantiscono un ordinamento di pace, seppur provvisorio e limitato. Proprio la presenza di tale *deficit* segnerà lo sviluppo successivo della variante «realistica» del paradigma<sup>261</sup>.

<sup>260</sup> V. Parte III, sez. I, cap. I.

<sup>261</sup> V. cap. 3.1.1.1.

b) *Variante nazionalistico-identitaria*. La seconda accezione del paradigma particolaristico-olistico emerge a partire dall'inizio dell'Ottocento e, proprio per sopperire al venir meno nella prima variante della componente destinata a spiegare i motivi della coesione interna, pose particolarmente l'accento sull'identità collettiva di ogni singola unità politica. A causa della condivisione dei contenuti fondamentali in campo culturale, religioso, linguistico, ecc., ogni singola collettività (in specifico: ogni etnia o nazione) si presenta come un'individualità, dotata di propri valori e interessi, ma soprattutto di un proprio *conatus sese servandi*. In una diretta relazione di condizionamento reciproco si trova, rispetto al momento dell'identità condivisa, la dimensione della relazione con altre entità: nella misura in cui l'identità propria si forma e si preserva solo in concomitanza con il confronto, e talvolta con lo scontro, con le realtà «altre», ne deriva l'irrimediabile conflittualità delle relazioni internazionali e la precarietà del diritto che le regola.

c) *Variante egemonica*. Lo scetticismo nei confronti della possibilità di un ordinamento internazionale di pace (che contraddistingue tutte le varianti del presente modello) non esclude peraltro, nella misura in cui la pace è intesa esclusivamente come assenza (anche momentanea) di belligeranza o contenimento del conflitto, un serio sforzo volto alla costruzione di un diritto internazionale della coesistenza o del coordinamento. Tale sforzo contraddistinse il nazionalismo liberale a cavallo tra Ottocento e Novecento, che tanto peso ebbe nello sviluppo del diritto internazionale. Tuttavia la debolezza – e in ultima istanza il fallimento – della concezione che pretendeva di far convivere il momento dell'autoaffermazione nazionale con un diritto internazionale della coesistenza e del coordinamento finì per portare all'elaborazione di un'ulteriore variante del modello, la quale ne ridefinì le categorie nell'ottica di una esplicita pretesa egemonica<sup>262</sup>. In ragione della globalizzazione del conflitto, come emerge chiaramente in Carl Schmitt, l'intento di autoaffermazione da parte di un'entità politica di modeste dimensioni (una nazione attiva sullo scacchiere subcontinentale) è qui divenuto un'illusione. Catturato dall'ineludibile vortice globale, ogni gruppo (qualunque sia la sua identità etnica, religiosa, ideologica, ecc.) potrà sopravvivere solo se saprà orientare le sue decisioni in chiave mondiale, mobilitando tutte le risorse disponibili (non da ultime quelle ideologico-morali) o al servizio di un progetto egemonico, o nell'intento di resistere al progetto egemonico altrui.

<sup>262</sup> KOSKENNIEMI (2001), p. 413 ss.

## Capitolo II

### *L'ordine universale per diritto divino e naturale: l'universalismo olistico come secondo paradigma dell'ordine statale e sovrastatale*

SOMMARIO: 2.2.1. Gli albori della visione universalistica dell'ordine. - 2.2.1.1. Stoicismo. - 2.2.1.2. Cristianesimo. - 2.2.2. Forme dell'ordine nell'universalismo olistico: dall'impero allo *jus inter gentes*. - 2.2.3. Limiti dell'universalismo olistico di matrice cristiana: non riconoscimento del diverso e difesa ad oltranza dello status quo politico. - 2.2.4. Tentativi di superamento dei deficit dell'universalismo olistico di tradizione cristiana. - 2.2.5. Diritto di natura come diritto di ragione. - 2.2.6. Forme di permanenza del diritto naturale in chiave universalistico-olistica: la prevalenza del richiamo alla fede. - 2.2.7. L'universalismo olistico tra fede e ragione.

Nel capitolo precedente (Parte II, cap. I) si è visto come il primo paradigma dell'ordine sociale, politico e giuridico, statale e sovrastatale, comparso nella storia dell'Occidente fosse contraddistinto dall'integrazione di due approcci: il particolarismo, a indicare la convinzione che l'ordine non può avere che carattere particolare (ovvero non universale), e l'olismo, a significare che tale ordine è organico e omogeneo. Ognuna delle due componenti risponde a una delle questioni essenziali per ciascun paradigma dell'ordine: mentre il particolarismo indica la possibile estensione dell'ordinamento stabile, l'olismo prende posizione sulla sua natura. Dei due elementi, particolarismo e olismo, che nel loro intreccio formano il paradigma descritto, il primo a veder sorgere un'alternativa fu il particolarismo. Fu cioè dapprima sulla questione dell'estensione dell'ordine che venne formulata una risposta diversa rispetto alla convinzione, propria del paradigma originario, che l'ordine concretamente possibile non possa che essere il prodotto di una comunità ristretta. Già con l'ellenismo nacque infatti una visione *universale* dell'ordine, tale da comprendere non solo la realtà naturale, bensì anche quella sociale e politica. Nello stoicismo si avanzò infatti per la prima volta in forma teoricamente coerente la pretesa a) che il mondo intero fosse governato da un *logos* universale, b) che questo *logos* non si estendesse solo alla natura fisica, bensì anche al mondo della ragione pratica, all'etica e alle relazioni sociali e politiche, dando luogo a un *nomos* universale, c) che la realtà delle relazioni tra le collettività politiche, dal *caos* che era, potesse trasformarsi in un *cosmos*.

Se l'epoca dei grandi imperi a cavallo tra la Grecia e Roma era stata in grado di produrre una visione innovativa della possibile estensione dell'ordine, passando dal particolarismo all'*universalismo*, la stessa spinta al rinnovamento non coinvolse l'interpretazione della natura dell'ordine. Anche nell'era della scoperta dell'*universalismo* continuò infatti a dominare incontestata la certezza che la collettività ordinata non potesse che avere natura *olistica*, ossia che dovesse necessariamente concedere priorità all'unità del tutto rispetto all'autonomia delle sue parti. Mentre nel passaggio dal primo al secondo paradigma dell'ordine sociale, politico e giuridico si ambì cioè a dare all'universo mondo un ordine coerente, tuttavia si intese conseguire tale scopo ancor sempre ricorrendo all'ipotesi che l'entità sociale, politica, culturale e giuridica fatta oggetto di ordinamento sia in sé organicamente unita e compatta. Peraltro, se prima l'orizzonte dell'*holon* organico e ordinato era dato dai confini della *polis* e della repubblica, ora si iniziò ad attribuire all'*holon* un raggio tale da comprendere l'universalità delle relazioni umane. La sfida che il nuovo paradigma universalistico-olistico dovette affrontare si focalizzò pertanto sulla necessità di ridisegnare la concezione olistica in senso inclusivo, così da adattarla a un raggio cosmopolitico e potenzialmente planetario. Come vedremo nel corso del capitolo, i pensatori che si cimentarono nel corso dei secoli con questa impresa sostanzialmente mancarono l'obiettivo. Di conseguenza, il paradigma restò sospeso tra una pretesa di razionalità non dimostrabile nella sua universalità, da un lato, e una promessa di salvezza di carattere chiliastico e comunque non inclusiva dall'altro.

La messa in rilievo delle aporie concettuali insite nella concezione universalistico-olistica del secondo paradigma della dottrina dell'ordine statale e sovrastatale non deve però distoglierci dall'attribuirle il grande merito di aver aperto orizzonti di pensiero in precedenza sconosciuti. Nel primo paragrafo (2.2.1.) verrà presentata la matrice concettuale della svolta paradigmatica. In particolare, si vedrà come i primi assertori di una tale posizione – i pensatori stoici – abbiano dato del loro atteggiamento una giustificazione filosofico-metafisica. Con il passaggio al cristianesimo l'*universalismo* metafisico assunse il carattere di una verità rivelata. Mentre comune era la convinzione che l'ordine universale nasca dall'appartenenza organica a un tutto, diverso è il modo di cogliere la totalità: tramite la riflessione filosofico-metafisica nel primo caso, attraverso la rivelazione nel secondo. Già fin da questo primo accenno la dimensione universale del paradigma apparirà nella grandezza del suo intento così come nei limiti della sua concretizzazione, divisa tra l'astratta metafisica dello stoicismo e

un approccio fideistico sempre in bilico tra la proiezione palingenetica e la reale esclusione del non-credente.

Prima di passare alla messa in rilievo dei *deficit* dell'universalismo olistico ci si soffermerà sull'analisi delle forme che l'idea di un ordinamento universale si è data al suo interno, dal progetto di una monarchia universale come specchio dell'unità metafisica del cosmo fino all'idea di una pluralità di ordinamenti statali all'interno dell'unità complessiva della *communitas christiana* (2.2.2.). In tal senso la visione dell'ordine all'interno del pensiero cristiano si differenziò progressivamente dall'originaria metafisica universalista dello stoicismo proprio per lo specifico intento di dare ordine complessivo a un sistema di stati plurale, non più dominato da un'unica potenza. Il diritto internazionale ispirato a uno *jus inter gentes* situato sotto l'egida dei valori comuni della *communitas christiana* introdusse così i primi elementi di una concezione che ancora oggi, spogliata della dimensione religiosa, non ha perso di attualità, di una visione, cioè, che intende creare l'ordine e l'unità normativa a partire dalla presa d'atto della pluralità politica e istituzionale.

Nonostante la forza innovativa e la creatività delle soluzioni sviluppate, l'universalismo di stampo olistico mostrò in tutte le fasi del suo sviluppo carenze direttamente riconducibili alla sua matrice concettuale. Le prime verranno fatte emergere a partire dagli atteggiamenti che i fautori della versione fideistica del paradigma, ossia i sostenitori di un ordinamento universalistico-olistico quale derivazione dal messaggio di salvezza cristiano, tennero in merito a due questioni fondamentali: il riconoscimento dell'«altro» e la giustificazione della pace interna (2.2.3.). In particolare, l'idea di collegare l'ordinamento universale del mondo alla fede in una verità rilevata celsa in sé – oltre alla tendenza a proiettare la salvezza in un lontano «aldilà» – due ulteriori difficoltà concrete: l'esclusione dell'«infedele» e una diffusa tendenza all'acquiescenza supina nei confronti dell'autorità data. La diffusa presenza di tali *deficit* nel pensiero cristiano non impedì peraltro che al suo stesso interno, sia sul versante cattolico sia su quello riformato, venissero sviluppate proposte fortemente innovative per quanto concerne sia il rispetto per il «diverso», sia i fondamenti del potere politico interno e delle relazioni tra i popoli (2.2.4.). Tuttavia, proprio la formulazione delle ipotesi più coraggiose altro non fece che mettere l'accento sull'insostenibilità dei presupposti dell'universalismo olistico di matrice cristiana. Esse infatti da un lato aprivano la strada all'uscita *tout court* dal paradigma universalistico-olistico inteso nel suo complesso, in particolare attraverso il superamento del dominio, fino ad allora incontrastato, della componente olistica e i primi timidi tentativi di porre l'individuo e i suoi diritti al centro del-

l'idea di ordine sociale, politico e giuridico. Sull'altro versante, pur non uscendo dal paradigma, si pose con urgenza la questione della pensabilità di un ordinamento universalistico-olistico non fondato sulla verità rivelata, ovvero di un diritto di natura puramente razionale, universale, organico, ma non di derivazione fideistica. Passando da un'idea di *lex naturalis* come derivata dalla *lex aeterna* a un diritto di natura sempre antecedente la consapevolezza individuale e ad essa superiore, ma ora – quanto meno nelle intenzioni dei fautori di tale trasformazione – compiutamente laico, l'universalismo olistico si sforza di sottrarsi ai *deficit* insiti nella sua versione cristiana (2.2.5.). Il passaggio da un diritto di natura di origine divina a una sua accezione puramente razionale segna peraltro anche il ritorno a un approccio filosofico-metafisico non lontano da quello che fu, originariamente, degli stoici. Tornano così anche le difficoltà che contraddistinguevano tale approccio, in particolare l'incerto *status* epistemologico e ontologico di una totalità più presupposta come assioma che non dimostrata razionalmente, nonché l'indebita riduzione della complessità del mondo, con la sua pluralità di interessi, alla preconcepita appartenenza metafisica a un «tutto» organico.

Una volta che la modernità ebbe fatto il suo ingresso trionfale nella storia, l'universalismo olistico fu destinato a ricoprire un ruolo solo più marginale: delle due sue componenti, l'olismo (o, per meglio dire, i pensatori che continuarono a farlo proprio) tornò – come già s'è visto nel capitolo precedente<sup>1</sup> – a individuare nella singola collettività e infine nella nazione i limiti dell'ordine possibile, mentre i più convincenti propugnatori dell'universalismo ritennero per lo più opportuno corroborarlo con la metodologia individualistica<sup>2</sup>. Nell'alveo dell'universalismo olistico rimasero figure non propriamente centrali, ma interessanti nella misura in cui dimostrano il persistere di un'importante tradizione. Un breve confronto con le loro posizioni ci permetterà di porre con maggior chiarezza la domanda se sia possibile un ordinamento universale olistico, ma non fideistico, ossia basato su un diritto naturale non derivato dalla fede. Come risulterà evidente dall'analisi degli autori trattati, tale pretesa è sempre minacciata dall'incerta stabilità della costruzione metafisica e ontologica, ragione per cui il ricorso al sostegno religioso spesso ricompare come fondazione ultima, talvolta in modo del tutto esplicito, talaltra in forma più soffusa (2.2.6.). Quanto meno nella sua fase storica, l'universalismo olistico sembra quindi non poter prescindere da uno sfondo religioso, così che la valutazione delle possibilità di una rifondazione

<sup>1</sup> V. cap. 2.1.3.

<sup>2</sup> V. Parte II, cap. III.

del diritto naturale sempre in chiave olistica, ma senza una sua derivazione immediata dalla *lex divina* universale come *primum mobile*, dovrà essere rimandata all'analisi dei suoi esponenti più recenti<sup>3</sup>.

### 2.2.1. *Gli albori della visione universalistica dell'ordine*

Già nei filosofi presocratici troviamo accenni a un atteggiamento che potremmo definire antipartecolaristico, oppure, *ex positivo*, protouniversalistico. Così leggiamo che secondo Democrito «per l'uomo saggio tutta la terra è aperta; l'universo è la patria dell'anima buona»<sup>4</sup>. E il sofista Antifone asserisce che «per natura sono tutti eguali, barbari ed Elleni. Lo si vede da quanto è necessario per natura a tutti gli uomini. Tutti hanno la possibilità di procurarselo alla stessa maniera, e in tutto questo né un barbaro né un Elleno sono diversi da noi. Tutti, infatti, respiriamo aria attraverso la bocca e il naso, e tutti mangiamo con le mani»<sup>5</sup>. Peraltro, a parte il modesto numero dei frammenti che lo attestano, in questi casi l'incipiente universalismo ha poco a che vedere con l'idea di un *logos* o un *nomos* universale, in grado di comprendere tutti gli esseri umani anche nella loro dimensione etica e politica. In Democrito è l'orgoglio del saggio che prende le distanze, sdegnato, dall'appartenenza tetica alla *polis*, così come dal disordine e dall'ignoranza che ne contraddistinguono i processi socio-politici. E in Antifone l'eguaglianza universale sembra limitarsi alla condivisione di esigenze fisiche legate a una necessità naturale che nulla ha a che vedere con un ordine anche etico-politico dell'universo. Diversa – più complessa e interessante – si fa la questione se si prende in esame Eraclito. Qui è in effetti esplicito il riferimento al *logos* universale e ai *nomoi* umani che vengono tutti nutriti dall'unico *nomos* divino<sup>6</sup>. La legge si fa così universale e ad essa, in quanto omologa alla ragione, devono ispirarsi le normative delle singole collettività politiche. Indubbiamente si tratta di un considerevole sviluppo rispetto alla situazione precedente; ciò nonostante, in un primo momento la voce di Eraclito resta del tutto isolata nel panorama del pensiero greco. Perché l'idea di una ragione universale, in cui confluiscono non solo le leggi fisiche, ma anche quelle del

<sup>3</sup> V. cap. 3.1.2.2. Si veda anche il paragrafo dedicato al concetto di «comunità internazionale»: 2.3.3.4.

<sup>4</sup> DIELS/KRANZ (1957), 68 B 247. Suggerimento ripreso da HÖFFE (2002), p. 234.

<sup>5</sup> DIELS/KRANZ (1957), 87 B 44. Cfr. HÖFFE (2002), p. 234.

<sup>6</sup> DIELS/KRANZ (1957), 22 B 14. Suggerimento ripreso da BÖCKENFÖRDE (2002), p. 40 s.

mondo etico, politico e giuridico, esca dalla marginalità cui l'aveva condannata la greicità classica e sviluppi appieno le sue potenzialità, è necessario attendere ancora più di due secoli.

Nel clima creato dall'ellenismo, allorché la singolarità delle *poleis* lasciò il posto al progetto di un ordinamento di più vasta portata – addirittura, con Alessandro Magno, all'idea della monarchia universale – sorge la filosofia stoica, la prima scuola di pensiero in cui, attraverso l'elaborazione dei concetti di ragione universale e di legge naturale, l'universalismo cosmopolitico diventa parte organica dell'impianto metafisico complessivo (2.2.1.1.)<sup>7</sup>. Alcune delle fondamentali idee stoiche riguardo alle basi concettuali di un ordine che pretende di comprendere in sé il globo intero vengono poi riprese dal cristianesimo. Dove nella filosofia stoica l'ordine universale è il risultato astratto di un assioma metafisico, nel cristianesimo esso è il prodotto della verità rivelata. Nella misura in cui la verità è un messaggio rivolto a ogni essere umano e non più solo il prodotto della ricerca condotta da sapienti chiusi nella torre d'avorio della riflessione filosofica, l'universalismo olistico di matrice cristiana si apre al mondo, confrontandosi con la sua realtà di divisione e conflitto. La pace metafisica del *logos* si trasforma così nella speranza di una concreta solidarietà umana. Tuttavia, rimanendo essa legata indissolubilmente alla fede, fin dalle sue prime espressioni nella patristica la visione di un ordine universale cristiano si scontra con la particolarità insita in ogni religione. Le conseguenze sono inevitabilmente problematiche proprio per l'idea di un ordine universale effettuale: segnato dall'impronta fideistica, l'universalismo cristiano per un verso si proietta verso un più o meno lontano «aldilà», perdendo così di concretezza; per l'altro nega la pace al «diverso», al non-credente, e rinnega in tal modo il suo originario intento universale (2.2.1.2.).

### 2.2.1.1. *Stoicismo*

Sebbene il termine «cosmopolita» nel senso di «cittadino del mondo» (*κόσμου πολίτης*) non sia di origine stoica<sup>8</sup>, è con lo stoicismo che l'idea della comune appartenenza di tutti gli uomini a un ordine globale trova la sua prima articolazione sistematica. Questo aspetto deriva in-

<sup>7</sup> In tal senso, lo stoicismo si colloca al punto d'incontro tra una filosofia della natura che già da tempo ne aveva riconosciuto l'unità, e un pensiero politico costretto a prendere atto del passaggio dalla cittadinanza delle *poleis* alla creazione di unità politiche più ampie e potenzialmente universali. V. COULMAS (1990), p. 113 ss.

<sup>8</sup> Seguendo la testimonianza di DIOGENE LAERZIO (1964, VI, 63), Otfried HÖFFE fa risalire il termine al cinico Diogene di Sinope (2002, p. 234).

nanzitutto dal fatto che la filosofia stoica può essere a buon diritto definita una «filosofia del *logos*»<sup>9</sup>, dove per *logos* si intende non solo la capacità logico-gnoseologica individuale, bensì anche – e soprattutto – la ragione universale che governa il mondo. Già Zenone di Cizio, il fondatore della scuola, aveva infatti individuato nel *logos* divino uno dei due «principi», accanto alla materia (ὕλη), presenti nella natura fisica<sup>10</sup>. In una concezione in cui è innanzitutto la natura nel suo complesso a essere governata dalla ragione, viene presupposta una forma di razionalità ontologicamente distinta e superiore all'intelletto umano, rispetto alla quale quest'ultimo altro non sarà che una derivazione (presumibilmente imperfetta), ovvero lo strumento concesso agli esseri umani per penetrare la razionalità del cosmo.

La concezione stoica del *logos* assume però rilievo anche al di là della metafisica e della filosofia della natura, ossia nell'ambito della filosofia pratica, quindi politica e giuridica, soprattutto perché l'universalità del suo effetto non è circoscritta al mondo dei corpi fisici e delle loro cause ultime, bensì comprende anche la realtà morale e civile. Ciò implica una reinterpretazione del concetto di *nomos*, che non sta qui più a indicare la legge vigente nelle singole collettività politiche, ma una legge universale, un *nomos* del mondo<sup>11</sup>. Comprendendo l'universalità della legge sia la realtà fisica che quella pratico-politica – al contrario di quanto ritenevano Platone e Aristotele, per i quali l'universalità delle leggi fisiche si accompagnava, come abbiamo visto, alla particolarità di quelle politiche<sup>12</sup> – il *nomos* viene a sovrapporsi nell'estensione, anche se non completamente nel significato, con il *logos*. Entrambi abbracciano infatti ora l'intero cosmo, pur essendo il primo ontologicamente diverso dal secondo nella misura in cui ne rappresenta un distillato normativo. E mentre Zenone di Cizio paragonava l'ordine razionale del mondo a quello di «una qualche collettività politica retta nel migliore dei modi»<sup>13</sup>, il suo successore Crisippo va oltre la similitudine e traccia una contiguità essenziale: «il cosmo è la *polis* in grande e dispone di una sola costituzione e di un unico *nomos*»<sup>14</sup>. In un ulteriore passaggio, lo stesso autore arriva a far coincidere, nonostante le differenze ontologiche di cui s'è detto in precedenza, «il *nomos* universale» con la «retta ragione (ὀρθός λόγος) che tutto compenetra»<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> BÖCKENFÖRDE (2002), p. 132.

<sup>10</sup> ARNIM (1905), I, 85.

<sup>11</sup> BÖCKENFÖRDE (2002), p. 134 s.

<sup>12</sup> V. cap. 2.1.1.2.

<sup>13</sup> ARNIM (1905), I, 98.

<sup>14</sup> *Ivi*, III, 323. Cit. anche in BÖCKENFÖRDE (2002), p. 134.

<sup>15</sup> ARNIM (1905), III, 4. Cit. anche in BÖCKENFÖRDE (2002), p. 135.

Nella filosofia stoica trova così le sue radici l'idea di una *ragione naturale*, che tanto peso avrà nella storia del pensiero politico fino ai giorni nostri. Già precisa ne è la formulazione in Crisippo, secondo il quale il *nomos* è quanto ci indica «ciò che è giusto e ciò che è ingiusto», nonché «comanda agli esseri viventi per natura politici quanto deve essere fatto, vietando quanto non è lecito fare»<sup>16</sup>. Si tratta della dottrina secondo la quale – riprendendo una celebre definizione di Cicerone,

c'è una legge vera, la retta ragione, conforme alla natura, universale, immutabile, eterna, che chiama l'uomo al dovere coi suoi ordini e lo distoglie con i suoi divieti dall'inganno. [...] A questa legge non è lecito opporre altre, né è lecito derogare a lei in alcuna parte né del tutto abrogarla; e non c'è né popolo né Senato che possa da questa legge liberarci<sup>17</sup>.

Entra così nella filosofia politica e giuridica l'idea che esista un *nomos* ancorato direttamente a una natura razionale, eterna, universale e immutabile. Nella misura in cui il *logos* su cui si basa la norma concreta non è più ristretto a un ordinamento socialmente, etnicamente o politicamente particolare, abbiamo qui per la prima volta, in forma ancora germinale, una concezione per cui ogni normativa giuridica, scritta o consuetudinaria, non solo avrà sempre gerarchicamente al di sopra di sé un ordinamento razionale superiore, ma anche sarà sempre tenuta a verificare la propria validità sulla base dei criteri formulati da quest'ultimo.

Passando dalla dimensione ontologico-metafisica a quella politico-giuridica, va tuttavia rilevato che la visione stoica secondo cui il saggio non appartiene a questa o quella nazione, ma è parte di un'umanità universale è nella maggior parte dei casi politicamente diafana e giuridicamente neutrale. La stessa *Politèia* di Zenone – opera esplicitamente politica, il cui richiamo platonico (più formale che concreto) appare evidente già nel titolo – non va in effetti oltre questo limite<sup>18</sup>. Restrittivo non risulta qui essere tanto il carattere utopico del progetto, quanto la natura della *Politèia* quale comunità globale dei saggi, unita sì dal rispetto di eguali norme e non più frammentata da frontiere, ma tuttavia radicalmente «spoliticizzata»<sup>19</sup>. Lungi dall'essere un ordinamento giuridico globale o addirittura uno «stato universale omo-

<sup>16</sup> ARNIM (1905), III, 314. Cit. anche in BÖCKENFÖRDE (2002), p. 135.

<sup>17</sup> CICERO (1966a), III, 22.

<sup>18</sup> Cfr. ARNIM (1905), I, 259 ss., in particolare 262.

<sup>19</sup> BÖCKENFÖRDE (2002), p. 141 s.

geneo»<sup>20</sup>, la *Politèia* di Zenone configura piuttosto le possibili regole di comportamento di un'élite sociale e scientifica che, muovendosi in un contesto multietnico a seguito dell'imporsi di un regime politico egemone, si mostra in grado di costituire una comunità transnazionale. Al di là della considerazione secondo cui una tale élite potrebbe avere una funzione di guida rispetto al resto dell'umanità, non sono individuabili ricadute concrete sull'ordinamento politico complessivo della società, né sul modo in cui andrebbero strutturate le relazioni tra stati e popoli<sup>21</sup>. Neppure Cicerone, pensatore indubbiamente più «politico» rispetto a quelli della scuola stoica «classica», trae dalla sua idea di ragione naturale «conseguenze specifiche per il diritto e lo stato»: infatti, egli «non pretende di abolire la schiavitù [...] o di equiparare la donna all'uomo, e nemmeno di riconoscere altri popoli come dotati degli stessi diritti, invece di sottometterli»<sup>22</sup>.

In conclusione l'universalismo stoico sembra poter avere, per quanto concerne la sua ricaduta (o non ricaduta) politica, due possibili sviluppi non necessariamente in contrasto tra loro. O si traduce in un cosmopolitismo etico essenzialmente indirizzato al sentire morale del saggio e non all'agire del politico, secondo l'intento espresso nel *De vita beata* da Seneca, il quale vuole «vedere tutte le terre come sue e, altrettanto, le sue come di tutti»<sup>23</sup>, senza che tale appartenenza del singolo a un ordine globale si traduca in una dottrina politico-giuridica. Oppure si articola in un globalismo che, lungi dal formulare uno *jus inter gentes*, si limita a sublimare un intento egemonico. Proprio in questa difficoltà nel riconoscimento effettuale della diversità si riproduce così anche qui, ora in prospettiva universalistica, il deficit essenziale dell'olismo: l'individuo è parte dell'ordine solo ed esclusivamente nella misura in cui è parte di un tutto che sussume in sé le diversità, annullandole.

### 2.2.1.2. Cristianesimo

Dopo che la filosofia stoica aveva dato dignità concettuale all'u-

<sup>20</sup> Così HÖFFE (2002), p. 236.

<sup>21</sup> Diversa l'interpretazione di HÖFFE: «Secondo il modello della *cosmopoli* di Zenone esiste uno stato universale che supera tutte le frontiere nazionali, così che resta un solo stato caratterizzato da una statualità omogenea. Anche se Zenone non tratta la questione, deriva dalla sua concezione la perdita della statualità da parte di tutti i singoli stati, i quali preserverebbero, nella migliore delle ipotesi, lo *status* di province cui vengono concessi alcuni diritti a seguito della decentralizzazione, ossia dall'alto verso il basso» (2002, p. 239).

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>23</sup> SENECA (54–59), 20, 3.

niversalismo implicito in alcuni aspetti del diritto romano, radicalizzandone per certi versi le istanze, la Chiesa si fece erede dello spirito universale che dallo stoicismo era nato, conferendogli una nuova e più ambiziosa forma<sup>24</sup>. In sintesi,

operando sulla pluralità di comunità politiche attuatasi in seguito al disfaccimento dell'Impero romano e utilizzando nello stesso tempo il diritto elaborato da Roma e le istituzioni germaniche, la Chiesa costruì la comunità giuridica internazionale cristiana, la quale, se è fondata sulla continuità della precedente comunità imperiale romana, ne costituisce tuttavia un profondo rinnovamento<sup>25</sup>.

La realizzazione dell'ambizioso progetto richiese secoli e il suo completamento – come verrà illustrato nel prossimo paragrafo – fu opera del tardo medioevo e della prima modernità. Già nell'opera di Agostino emerge tuttavia con chiarezza la consapevolezza del carattere innovativo della dottrina cristiana. Nel suo *De civitate Dei* egli contrappone «due città, cioè due società umane»<sup>26</sup>, di cui la prima, la città terrena (*civitas diaboli*) «è destinata [...] a subire un eterno tormento col diavolo», mentre la seconda, la città celeste (*civitas Dei*) «regnerà eternamente con Dio»<sup>27</sup>. La città terrena rappresenta il mondo pagano, dominato e consunto dagli egoismi particolaristici, dall'«amor si sé», dal desiderio di gloria, dalla «passione del dominio»<sup>28</sup>. È questa la società tormentata dalla guerra, «dilaniata da contestazioni, guerre e battaglie alla ricerca di vittorie che sono apportatrici di morte e certamente di effimera durata»<sup>29</sup>. L'ordine è qui un'eccezione, la pace una condizione improbabile e precaria. Sull'altro versante si colloca invece la città cristiana, contrassegnata dal messaggio di pace e amore universale, «dove la vittoria sarà stabile nell'eterna e somma pace»<sup>30</sup>. Nelle parole di Agostino non è difficile individuare la contiguità tra quella che egli definisce la *civitas diaboli* e le peculiarità di quello che è stato qui descritto, nel capitolo precedente, come il paradigma particolaristico-olistico dominante nell'antichità. Il passaggio a una nuova concezione dell'ordine si accompagna quindi nel suo pensiero a una condanna senza appello del paradigma passato.

<sup>24</sup> Sulla teologia politica e il diritto internazionale nel Medioevo, nella sua derivazione dall'antichità, ma soprattutto nella sua differenza da questa, v. la ricostruzione di KIPP (1950).

<sup>25</sup> VISMARA (1950), p. 114.

<sup>26</sup> AUGUSTINUS (413–426), XV, 1, 1.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi*, XIV, 28.

<sup>29</sup> *Ivi*, XV, 4.

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

Agli occhi di Agostino il messaggio cristiano apre la possibilità, sconosciuta prima del suo annuncio, di definire un ordine universale di cui fanno parte tutti gli uomini, non solo i cittadini di una specifica collettività politica. Nessun dubbio può peraltro sussistere sulla natura organicista di tale ordine: «l'ordine – scrive Agostino al riguardo – è l'assetto di cose eguali e diseguali, il quale assegna a ciascuna il proprio posto»<sup>31</sup>. Non meraviglia, quindi, di ritrovare in questi passaggi non solo la classica metafora olistica del *corpus*, ma anche un'idea di coesione sociale, in cui domina quella stessa visione della suddivisione organico-naturale dei compiti, non basata su scelte libere e consapevoli, che abbiamo già messo in rilievo per i classici del pensiero olistico dell'antichità<sup>32</sup>: «la pace degli uomini è l'ordinata concordia, la pace della casa è l'ordinata concordia del comandare e obbedire d'individui che in essa vivono insieme, la pace dello stato è l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini»<sup>33</sup>.

Tuttavia, già nella concezione di Agostino emerge con evidenza la contraddizione che inficerà tutta la tradizione dell'universalismo cristiano. Infatti, se è vero che per l'universalismo agostiniano «la pace della città celeste è l'unione sommamente ordinata e concorde di essere felici di Dio»<sup>34</sup>, ne deriverà necessariamente che il riferimento a Dio costituisce l'elemento caratterizzante e imprescindibile del progetto di pace universale. Ma tale Dio è oggetto di rivelazione e quindi di fede, ragion per cui il richiamo ad esso può essere difficilmente concepito come universalizzabile se non in prospettiva palinogenetica, ossia trascendendo radicalmente la realtà data e contrapponendole un mondo «altro». In altri termini, il progetto di pacificazione di Agostino come di tutto il pensiero cristiano ha indubitabilmente una portata universale. Negli *Atti degli apostoli* il «miracolo di Pentecoste» viene descritto esplicitamente come il rovesciamento della confusione linguistica originatasi a Babilonia: «tutti furono riempiti di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, come lo Spirito dava loro [il potere] di esprimersi»<sup>35</sup>. La capacità universale di mediare tra le lingue, la quale ne supera la pluralità attraverso l'unità della rivelazione dello spirito divino, diviene così elemento fondamentale della pretesa universalistica del cristianesimo. Tale pretesa non è però ancora data, agli occhi dei cristiani in parte perché l'evangelizzazione non è ancora stata completata, in parte perché comunque il regno di

<sup>31</sup> *Ivi*, XIX, 13, 1.

<sup>32</sup> V. cap. 2.1.1.2.

<sup>33</sup> AUGUSTINUS (413–426), XIX, 13,1.

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

<sup>35</sup> *La Sacra Bibbia* (1994), *Nuovo Testamento, Atti degli apostoli*, 2, 4.

Dio «non è di questo mondo»<sup>36</sup>. Agli occhi di chi non fonda il suo pensiero e la sua azione sulla fede, tuttavia, la proiezione trascendente dell'ordinamento di pace è inevitabile e la sua alterità irriducibile già nella misura in cui un messaggio fideistico non potrà *mai* divenire *realmente* universale. Agostino non respinge invero l'eventualità che i cittadini della *civitas Dei* utilizzino, nel tempo precedente la palinogenesi, «la pace di Babilonia»<sup>37</sup>, ossia che scendano a compromessi con le possibilità (limitate) di ordine offerte dalla società particolaristica. Ma un tale compromesso non potrà che essere assolutamente insoddisfacente; la vera pace è infatti solo nella città celeste, nel «sabbato eterno», nella vita eterna quale somma serenità, concordia e libertà<sup>38</sup>. Questo non è di certo l'unico progetto di pacificazione universale a muoversi in rotta di collisione con l'esistente. Esso possiede però una caratteristica distintiva specifica che ne limita significativamente l'applicabilità. La controfattualità agostiniana configura infatti una visione di autorealizzazione spirituale, di pacificazione dell'essere nel suo complesso che, nel suo contenuto religioso e metafisico, nulla ha più a che vedere con una progettualità concreta che, pur opponendosi all'esistente e superandolo, sappia tuttavia confrontarsi con la peculiarità della sua dimensione. Un'idea regolativa, per rimanere operazionalizzabile, deve invece conservare la capacità di fare i conti, seppur critici, con il reale.

Nel pensiero di Agostino il messaggio universale di pace lascia dunque dietro di sé l'astrazione filosofica degli stoici e si trasforma in un linguaggio accessibile a tutti gli esseri umani. Dalla metafisica del *nomos* universale si passa nel cristianesimo a una forma di convivenza basata sul riconoscimento reciproco, sebbene realizzato attraverso le sembianze prepolitiche dell'«amore». La realizzazione di una promessa tanto ambiziosa viene però proiettata dal filosofo di Ippona in un mondo lontano e oggetto più di fede e di speranza che di progettazione razionale. Si delinea così, fin dagli albori della patristica, un primo limite che segnerà tutta la storia dell'universalismo olistico di tradizione cristiana: essendo la fede universalizzabile solo in prospettiva palinogenetica – troppo intenso è infatti il suo coinvolgimento esistenziale perché essa possa essere pretesa concretamente da ogni essere umano –, anche l'ordine di pace diviene un'ipotesi concretizzabile solo in un mondo «altro», quale negazione assoluta della realtà esistente. Un secondo limite riguarda poi il trattamento del mondo concreto, al di qua della palinogenesi. Se la pace basata sull'u-

<sup>36</sup> *La Sacra Bibbia* (1994), *Nuovo Testamento, Vangelo secondo Giovanni*, 18, 36.

<sup>37</sup> AUGUSTINUS (413–426), XIX, 26.

<sup>38</sup> *Ivi*, XXII, 30.

niversalizzazione del messaggio cristiano non può essere cosa «di questo mondo», all'interno della realtà data la fede che si attribuisce il messaggio di verità si troverà a contrapporsi impietosamente agli infedeli. Ne è testimonianza la separazione radicale tra *civitas Dei* e *civitas diaboli*, su cui Agostino fonda una radicale teoria della «guerra giusta». La *civitas terrena* vive infatti nell'«amore di sé», nell'egoismo e nella ricerca del soddisfacimento della cupidigia<sup>39</sup>, tanto che i suoi cittadini saranno anche disposti a ricorrere alla violenza per venire incontro a tale desiderio. La guerra nella *civitas diaboli* altro non è quindi che l'attacco mosso da una collettività politica a un'altra allo scopo di saziare il desiderio di beni terreni. In tal senso, essa non può che essere una «rapina in grande stile»<sup>40</sup> e sarà pertanto, per sua stessa natura, sempre guerra ingiusta. Del resto, gli imperi creati in questa maniera non sono destinati a esser stabili: divorati dall'avidità, cadono preda di guerre intestine dopo un periodo più o meno lungo di instabile tregua<sup>41</sup>. «Lottano quindi – scrive Agostino – i cattivi contro i cattivi», ma, in ragione dell'«inimicizia [...] tra la città di Dio e quella degli uomini», «lottano non di meno i buoni contro i cattivi»<sup>42</sup>. Questa è guerra giusta nella misura in cui contrappone i cristiani ai pagani, giacché, secondo Agostino, «autenticamente giusta è la guerra dei “fedeli” contro gli “infedeli”, i seguaci della *civitas diaboli*»<sup>43</sup>. Nella dottrina di Agostino, pertanto, finché esisterà la *civitas terrena* vi sarà lotta al suo interno per la sua natura intrinseca, e lotta tra essa e la *civitas Dei* per l'opposizione esistenziale che separa i due regni. In attesa della pace universale in un mondo in cui il cristianesimo sia adeguatamente portato a compimento, la realtà concreta rimane inevitabilmente intrisa di violenza, non solo perché la promessa dell'ordine è rimandata a un eterno futuro, ma anche per la non inclusività, o addirittura per l'intrinseca intolleranza, di un'idea di ordine basata sulla fede.

### 2.2.2. *Forme dell'ordine nell'universalismo olistico: dall'impero allo jus inter gentes*

Prima di passare a mettere in rilievo l'intolleranza nei confronti dell'«altro» che accompagna l'idea di ordine di origine fideistica, è necessario chiarire come si articoli al suo interno un ordine che, come

<sup>39</sup> *Ivi*, XIV, 28.

<sup>40</sup> *Ivi*, IV, 6.

<sup>41</sup> *Ivi*, XV, 4.

<sup>42</sup> *Ivi*, XV, 5.

<sup>43</sup> KIPP (1950), p. 133.

in questo secondo paradigma, pretenda di essere al contempo universale nella sua portata e organicistico-olistico nella sua costituzione. La concezione interna dell'ordine si muove, nell'universalismo olistico, tra due poli i quali segnano un'evoluzione concettuale e storica allo stesso tempo. In un primo momento l'idea di un ordinamento universale prese forma nella visione di un dominio spirituale e politico globale, retto sulle istituzioni parallele e complementari del papato e dell'impero (a). Una volta verificata l'inconsistenza pratica dell'ipotesi di un potere secolare universale, il progetto di un ordine politico universale nella forma dell'impero venne sostituito, senza che si abbandonasse il paradigma, da un autentico *jus inter gentes*, ovvero da un diritto, formulato qui per la prima volta nella storia, atto a regolare i rapporti tra comunità politiche distinte e tuttavia unite dal messaggio cristiano e dai suoi valori (b).

a) Come si è visto nel paragrafo precedente, la patristica agostiniana proiettò la realizzazione compiuta dell'ordine in una prospettiva radicalmente futura. Costretta però a venire a patti con quella realtà mondana tanto squalificata agli occhi di Agostino, la Chiesa andò oltre la concezione del suo grande Padre, formulando idee articolate e concrete di quell'ordine globale di cui era nel frattempo divenuta parte essenziale. Nella sua prassi prima ancora che nella teoria, l'universalità del messaggio cristiano si tradusse in un ordinamento volto a superare i particolarismi dei singoli stati, ovvero, secondo il linguaggio del tempo, in una *Respublica christiana*:

come tutti gli uomini sono chiamati per la redenzione a fare parte della Chiesa, comunità universale unitaria dei fedeli, parimenti tutte le nazioni sono chiamate a fare parte della *Respublica christiana*, comunità universale unitaria delle «gentes»<sup>44</sup>.

Negli intenti originari all'unità della Chiesa doveva corrispondere l'unità politica dell'impero: «l'incoronazione dell'imperatore Carlomagno in occasione del Natale dell'anno 800 a Roma simboleggia il principio dell'*unitas ecclesiae*, dell'unità di Chiesa e impero e del reciproco riferimento dei due supremi poteri»<sup>45</sup>. Quando l'equilibrio tra la *persona sacerdotalis* e la *persona regalis* si era da tempo spezzato dando luogo ad aspri conflitti, è Dante a dare nel *De monarchia* una delle definizioni più pregnanti della metafisica che sta alla base della corrispondenza ormai tramontata tra le due figure. Nella sua riflessione sul ruolo dell'impero e sul suo rapporto col papato,

<sup>44</sup> VISMARA (1950), p. 116.

<sup>45</sup> GREWE (1984), p. 60.

Dante comincia col chiedersi quali siano le ragioni dell'esistenza del potere imperiale, ovvero di un dominio politico che pretende di assoggettare a sé tutte le altre forme di potere mondano, di un «principato unico che sta sopra tutti gli altri nel tempo, ossia domina tutte le questioni di ordine temporale»<sup>46</sup>. A questo scopo, Dante definisce un elemento che unisce l'umanità nel suo complesso, facendo della pluralità dei singoli individui un tutt'uno. Tale elemento viene individuato in un fine comune all'umanità tutta, consistente nella piena realizzazione delle sue potenzialità spirituali: «l'opera peculiare del genere umano inteso come totalità consiste nella realizzazione dell'intera potenzialità dell'intelletto possibile, in primo luogo al fine della speculazione, in secondo per operare a tale scopo tramite la sua estensione»<sup>47</sup>. Per realizzare tale fine – sottolinea Dante – è necessaria la pace universale, giacché questa «è la migliore di tutte le cose che si rivolgono alla nostra beatitudine»<sup>48</sup>. Emerge così anche in Dante l'idea della pace come una delle caratteristiche essenziali e innovative dell'universalismo cristiano. L'ordinamento imperiale, nella misura in cui deve garantire le migliori condizioni per la realizzazione della destinazione suprema dell'umanità, deve essere un ordinamento di pace, trova anzi proprio in questo compito una delle sue principali ragioni d'essere.

Sempre allo scopo di conseguire la finalità ultima dell'umanità (ossia l'espletamento delle proprie potenzialità spirituali), Dante menziona altre due condizioni raggiungibili al meglio nella monarchia universale: la giustizia in quanto superamento della cupidigia particolaristica<sup>49</sup>, e la libertà come garanzia contro l'arbitrio<sup>50</sup>. Gli argomenti a favore del potere imperiale quale miglior tutela possibile della pace, della giustizia e della libertà hanno tuttavia carattere essenzialmente pragmatico: dal momento che essi si inseriscono all'interno di un ragionamento incentrato sul fine comune dell'umanità, facendovi riferimento Dante non ha ancora introdotto alcuna ragione ontologico-metafisica della preferenza per il potere imperiale, né ha connesso tale potere al cristianesimo. In via meramente ipotetica, quanto riferito finora potrebbe anche fornire gli elementi per la giustifica-

<sup>46</sup> DANTE (1310–1314), I, 2.

<sup>47</sup> *Ivi*, I, 4.

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

<sup>49</sup> *Ivi*, I, 11.

<sup>50</sup> *Ivi*, I, 12. Va rilevato che l'argomento di Dante è qui esattamente opposto a quello di coloro che, come Kant, ritengono che una monarchia universale non possa che degenerare in tirannia. La presenza di un'istanza suprema contro le prepotenze particolaristiche, e non un esercizio plurale del dominio, rappresenta secondo Dante la miglior garanzia della libertà.

zione di un potere universale vincolante sulla base di ragionamenti meramente razionali (l'interesse comune dell'umanità per la pace), prescindendo quindi sia dal richiamo al cristianesimo, sia da qualsivoglia preconetto metafisico di stampo olistico. Non è questa, tuttavia, la strada che percorre Dante nel prosieguo del suo trattato.

Nel momento in cui si trova a dover meglio definire la natura del fine comune dell'umanità, Dante chiarisce infatti senza ombra di equivoco che tale fine non è *il risultato di un processo induttivo mirante a individuare una base comune a partire dalla pluralità*, bensì *un presupposto metafisico di natura deduttiva*. Innanzitutto egli mette infatti in rilievo, con riferimento alla *Politica* di Aristotele, che quando una qualche entità tende a un fine unico, essa deve essere governata da un principio unico: «quando più entità sono ordinate a formare un uno, è opportuno che l'uno di esse regoli e governi, così come, invero, che le altre siano regolate e governate»<sup>51</sup>. Inoltre, essendo Dio unico, una monarchia universale avvicina massimamente l'umanità al supremo principio metafisico: «il genere umano è in una buona condizione, e anche ottima, quando, secondo le sue possibilità, si avvicina a Dio. Ma il genere umano si avvicina massimamente a Dio quanto più è uno: solo in esso è infatti la vera ragione dell'uno. [...] Pertanto, il genere umano si avvicina massimamente a Dio nella misura in cui soggiace a un principe unico»<sup>52</sup>. L'unità dell'umanità, così come l'ordinamento politico universale che la governa, divengono così una derivazione ontologica dell'unità divina. La dottrina cristiana e, attraverso questa, il paradigma olistico vengono a definire in tal modo l'orizzonte (e i limiti) della visione dantesca. Secondo i dettami classici del paradigma olistico, l'ordine complessivo non corrisponde alla somma degli ordini parziali, bensì gli è superiore, poiché – con le parole di Dante – «la bontà dell'ordine parziale non supera la bontà dell'ordine totale, bensì viceversa»<sup>53</sup>. Viene così esclusa ogni possibilità di creare un ordine legittimo generale a partire dagli ordini parziali. Per altro verso, l'idea dantesca di un ordinamento universale è a tutti gli effetti una «totalità in un'unità articolata»<sup>54</sup>. Infatti la monarchia universale non avoca a sé l'interezza delle competenze, bensì solo la facoltà di decidere sulle questioni generali, di modo che «i principi particolari ricevono la regola, o legge, dal principe supremo, così come l'intelletto pratico riceve, per la conclusione operativa, la proposizione superiore dall'intelletto speculativo»<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> DANTE (1310–1314), I, 5.

<sup>52</sup> *Ivi*, I, 8.

<sup>53</sup> *Ivi*, I, 6.

<sup>54</sup> KIPP (1950), p. 37.

<sup>55</sup> DANTE (1310–1314), I, 14.

b) Nella dottrina dantesca la suprema autorità politica, ovvero il principato universale con l'ordinamento di pace che su di esso si basa, divengono espressione immediata dell'unità, ma anche dell'articolazione interna del Dio cristiano. Pur non originandosi dal potere papale, che guida i destini spirituali dell'umanità<sup>56</sup>, la somma autorità politica è, nella specificità del suo compito quale guida temporale, concettualmente connessa agli assiomi fondamentali della religione cristiana. Tuttavia, l'idea dell'unità universale dell'impero come derivazione dall'unità metafisica di Dio si rivelò, nella realtà, un'illusione – e questo non a partire dall'epoca di Dante, bensì fin dai suoi inizi. Già Carlomagno aveva infatti abbandonato di fatto l'idea imperiale universale nel momento in cui aveva riconosciuto la piena dignità politica dell'impero bizantino. Né pretesero gli Ottoni o i loro successori di riportare in auge un sogno che già il loro grande predecessore

<sup>56</sup> DANTE dedica l'intero terzo Libro del *De Monarchia* alla dimostrazione che «auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio [...] de Fonte universalis auctoritatis descendit» (*ivi*, III, 15), dove il *medium* consisterebbe nel potere del papato. A prescindere dal vigore della polemica contro le eccessive ambizioni temporali del papa, motivato dal clima culturale dell'umanesimo e sicuramente non da ultimo anche dalle vicende personali dell'autore, la posizione di Dante può apparire, di primo acchito, divergente rispetto a quella, sostenuta da larga parte della teologia del tardo medioevo e poi cattolica, secondo cui il papa possiederebbe un supremo potere indiretto anche sulle questioni temporali (SUAREZ, 1621, XIII, II, 5). A ben guardare, tuttavia, la differenza sfuma fino a divenire una questione di diverse accentuazioni. Infatti, anche nella linea di pensiero che approda a Suarez si nega esplicitamente l'esistenza di un originario potere temporale universale del papato (SUAREZ, 1613, III, V, 6), ragion per cui la superiorità del papa sui sovrani temporali è appunto solo «indiretta» e dovuta essenzialmente alla generale supremazia della dimensione spirituale su quella mondana. È d'altronde lo stesso Dante a pervenire a conclusioni non dissimili: «Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur» (DANTE, 1310–1314, III, 15). Concludendo, si può constatare come la posizione inizialmente predominante prevedesse, come esposto da Enrico Ostiense (v. cap. 2.2.3.b), l'esistenza di un originario potere temporale universale detenuto dal papa, che da questo sarebbe poi stato trasferito ai singoli sovrani. Da questa posizione si distaccò, già contemporaneamente a Enrico Ostiense nella persona di Sinibaldo Fieschi (v. cap. 2.2.3.c) e d), la linea secondo cui, pur attribuendo al papa la *potestas* e la *jurisdictio* universali, veniva riconosciuta la legittimità del *regnum* degli infedeli. Proprio da questa interpretazione alternativa si sviluppò infine la concezione, ora esplicitamente opposta a quella di Enrico Ostiense, che fu poi elaborata per un verso da Dante, per l'altro dalla Scuola di Salamanca, la quale asserì senza mezzi termini l'originalità del potere dei sovrani temporali, ferma restando la superiorità dell'elemento spirituale. All'interno di quest'ultima linea, la distinzione più significativa consiste nel fatto che, mentre per Dante il potere spirituale del papato è ancora universale, per i principali autori della scolastica spagnola – in particolare per Vitoria e Suarez – esso si esercita legittimamente solo sui cristiani.

sore aveva lasciato cadere<sup>57</sup>. All'ideologia della *Respublica christiana* universale corrisponde, nei fatti, il confronto con le potenze non cristiano-occidentali verso l'esterno e il prevalere sempre più marcato delle forze centrifughe all'interno. Nel principio secondo cui *Rex in regno suo est Imperator regni sui*, codificato da Baldo degli Ubaldi (1327–1400) ma il cui contenuto è già reperibile in testi precedenti<sup>58</sup>, si sancisce l'estendibilità delle prerogative imperiali ai sovrani dei nascenti stati territoriali e, con questo, la frammentazione del mondo cristiano.

Non il richiamo dantesco all'unità politica è ora la stella polare della dottrina politica cristiana, quanto piuttosto la ricerca di un sistema che dia ordine ed equilibrio alla pluralità degli attori. L'apice di tale processo è costituito dall'opera di Francisco Suarez. Nel suo *De legibus, ac Deo legislatore* del 1612 il sistema normativo è formato da quattro livelli di leggi (*leges*) che, dal più generale al più concreto, sono la *lex aeterna*, la *lex naturalis*, lo *jus gentium* e la *lex civilis*. Alla sommità della costruzione si colloca la «legge eterna», definita come «ragione governante l'universo ed esistente nella mente di Dio»<sup>59</sup>. Tale legge, in quanto coincidente con la «provvidenza divina», è anche chiamata «legge divina» (*lex divina*)<sup>60</sup>. Dalla legge eterna deriva ogni altra legge, naturale e positiva, e da essa ogni norma riceve la sua forza vincolante<sup>61</sup>. Al livello immediatamente inferiore troviamo la «legge naturale», ovvero «quella forma di legge che dimora nella mente umana, così da poter discernere il giusto dal male»<sup>62</sup>. Senza soluzione di continuità è la sua relazione con la legge divina, tanto che Suarez afferma apoditticamente: «concludo e dico [...] che la legge naturale, in verità e propriamente, è legge divina, di cui Dio è autore»<sup>63</sup>. In quanto norma razionale che guida l'azione umana, la legge naturale «è una in tutti gli uomini e ovunque»<sup>64</sup>: essa «vincola

<sup>57</sup> GREWE (1984), 61 s.

<sup>58</sup> Già all'inizio del XIII secolo il giurista bolognese Azzo, prendendo posizione sui poteri del re d'Inghilterra, sentenziava: «Item quilibet hodie videtur eandem potestatem habere in terra sua, quam imperator, ergo potuit facere quod sibi placet» (AZO, 1888, p. 87). Cfr. anche VORHOLZER (1962). Ringrazio Susanne Lepsius per le preziose indicazioni al riguardo.

<sup>59</sup> SUAREZ (1612), I, III, 6.

<sup>60</sup> *Ibidem*. È questo peraltro il significato più generale della «legge divina», ovvero come principio razionale che dà ordine al mondo nel suo complesso. Suarez individua però anche un secondo valore semantico dello stesso termine, secondo il quale esso, in quanto «legge divina positiva» (*lex positiva divina*), indica la norma scritta proveniente direttamente da Dio attraverso le Scritture (*ivi*, I, III, 14).

<sup>61</sup> *Ivi*, II, IV, 4.

<sup>62</sup> *Ivi*, I, III, 9.

<sup>63</sup> *Ivi*, II, VI, 13.

<sup>64</sup> *Ivi*, II, VIII, 5.

la coscienza»<sup>65</sup> «in ogni tempo e condizione della natura umana»<sup>66</sup>. Un passo ulteriore dall'astratto al concreto è segnato, nella visione di Suarez, dallo *jus gentium*. Questo è lo *jus commune*<sup>67</sup> condiviso da tutti i popoli:

La base razionale di questa parte del diritto è che il genere umano, quantunque diviso in differenti popoli e regni, sempre conserva una certa unità, non solo in quanto specie, ma anche quasi politica e morale, come indica il precetto naturale dell'amore reciproco e della misericordia, che si estende a tutti, anche agli estranei di qualsivoglia nazione<sup>68</sup>.

Lo *jus gentium* come complesso normativo che sancisce l'esistenza di regole universalmente valide nelle relazioni tra le nazioni è strettamente collegato alla legge naturale: i suoi «precetti» sono infatti «conclusioni tratte da principi naturali, dal momento che il loro carattere appropriato e valore morale sono resi immediatamente manifesti dalla forza della riflessione naturale»<sup>69</sup>. Tuttavia, al contrario della legge naturale, lo *jus gentium* non è mera norma razionale, bensì legge «umana e positiva»<sup>70</sup> che non comanda immediatamente alla coscienza, ma prende forma in un insieme di norme «stabilite tramite i costumi (*mores*) non solo di uno o due stati o province, bensì di tutte o quasi tutte le nazioni»<sup>71</sup>. Pur essendo dunque legge umana, lo *jus gentium* si distingue però anche, sull'altro versante, dalla *lex civilis*, ovvero dalle norme delle singole collettività politiche, in quanto non scritta ma affidata alle consuetudini condivise.

Lo stadio più concreto del sistema delle leggi è dato infine proprio dalla *lex civilis*, dalla legge umana positiva e scritta. Mentre *lex aeterna*, *lex naturalis* e *jus gentium* garantiscono l'universalità dell'ordine, la *lex civilis* ne costituisce l'articolazione nel concreto e nella specificità delle singole collettività politiche. Essa è la «legge umana particolare, cui è stato assegnato il nome di legge umana positiva e di cui si dice che sia peculiare a ogni stato (*civitas*), collettività (*respublica*) e simile comunità (*congregatio*) perfetta»<sup>72</sup>. Suarez respinge esplicitamente l'idea della monarchia universale:

<sup>65</sup> *Ivi*, II, IX, 2.

<sup>66</sup> *Ivi*, II, VIII, 8.

<sup>67</sup> *Ivi*, III, [Introduzione], 2.

<sup>68</sup> *Ivi*, II, XIX, 9.

<sup>69</sup> *Ivi*, II, XX, 2.

<sup>70</sup> *Ivi*, II, XIX, 3.

<sup>71</sup> *Ivi*, II, XIX, 6.

<sup>72</sup> *Ivi*, III, [Introduzione], 2.

il potere di fare leggi umane di natura individuale e speciale (leggi che chiamiamo civili [...]) non è mai esistito in una sola e identica forma nell'intero mondo umano, essendo piuttosto diviso tra varie comunità, secondo come tali comunità sono state istituite e suddivise<sup>73</sup>.

In altri termini, «secondo la natura delle cose, ossia secondo il corso naturale e consueto degli eventi umani, non esistono leggi civili istituite universalmente per l'intero mondo e vincolanti tutti gli esseri umani»<sup>74</sup>. Ne deriva un'ampia tolleranza da parte di Suarez in merito alle diverse forme di governo e alla loro liceità: nel loro insieme esse sono infatti espressione della legittima multiformità dell'esistente.

Nella sua espressione teorica più matura, l'universalismo olistico cristiano-cattolico elabora una concezione dell'ordine altamente complessa. Per molti versi si potrebbe addirittura dire che abbiamo qui a che fare con la prima formulazione di una prototeoria del diritto pubblico multilivellare. Abbandonata l'idea di un impero universale che dia una legge positiva e scritta all'intera umanità, viene accettata la pluralità delle costituzioni civili, addirittura la liceità delle diverse forme di governo. Si prende cioè atto della multiformità degli ordinamenti civili e politici, ammettendo che non vi è nella realtà mondana una legge universale scritta che derivi immediatamente da Dio e ne riproduca l'unità. D'altro canto, tale ammissione non conduce all'abbandono del progetto di un ordine universale. Piuttosto viene individuato, come sua garanzia globale, il sistema dei valori razionali e non scritti che accomunano tutti gli esseri umani e su cui si fondano i principi dello *jus gentium*. È superfluo sottolineare come la visione della scolastica spagnola nella sua versione più elaborata, seppure estremamente innovativa e in grado di suscitare ancora oggi ammirazione, manchi di alcuni requisiti fondamentali per una teoria multilivellare del diritto pubblico all'altezza delle esigenze della realtà contemporanea. Dei limiti derivanti dalla natura fideistica della concezione e della conseguente discriminazione del «non-credente» si parlerà nel prossimo paragrafo. Secondariamente, nell'idea dello *jus inter gentes* di Suarez l'ordine universale si traduce solamente in principi razionali e non scritti, pertanto non in norme fissate in forma di legge e implementate da autorità investite di adeguata legittimità. I secoli che ci separano da Suarez ci hanno insegnato che l'appello alla ragione va corroborato da un sistema di norme vincolante ed effettivo. Almeno uno degli insegnamenti di Suarez è però ancor oggi assolu-

<sup>73</sup> *Ivi*, III, II, 6.

<sup>74</sup> *Ivi*, III, IV, 7.

tamente valido: tra l'idea dello stato globale e il caos vi è un'alternativa. Bisogna solo avere sufficiente fantasia per costruirla.

### 2.2.3. *Limiti dell'universalismo olistico di matrice cristiana: non riconoscimento del diverso e difesa ad oltranza dello status quo politico*

Per la prima volta nella storia occidentale, la dottrina cristiana si fa paladina esplicita di un universalismo non solo astratto nelle relazioni tra gli uomini: in quanto immagine di Dio, l'uomo perde la sua precedente connotazione prevalente di cittadino e diviene effigie universale della divinità, in un contesto *ideale* che non conosce, in linea di principio, frontiere etniche o politiche. Diversa è tuttavia la prassi della Chiesa, nella quale si riflettono i limiti *reali* che inficiano la concretizzazione del progetto. Quanto pretende di essere universale nel messaggio originario di salvezza, si rivela invece come alquanto particolare nell'operato politico e nella stessa dottrina dell'autorità ecclesiastica. Ne sono testimonianza i reiterati appelli del papato, a partire dall'VIII secolo, a non stringere «empie alleanze», *impia foedera*, con gli infedeli, in particolare musulmani, o a denunciarle nel caso che già esistessero<sup>75</sup>. Né mancano gli appelli da parte di teologi, giuristi e autorità ecclesiastiche, ad attaccare gli «infedeli» sottraendo loro le terre occupate<sup>76</sup>. La vicenda delle crociate è poi troppo nota per

<sup>75</sup> Cfr. VISMARA (1950).

<sup>76</sup> NYS (1894), p. 140 ss. Nella letteratura secondaria (FISCH, 1984, p. 183 ss.) è stato messo in rilievo come la disponibilità al confronto armato, non solo difensivo, con l'«infedele», assai diffusa in determinati periodi della storia cristiana, possa essere stata influenzata dal confronto con il mondo islamico, per molti secoli il mondo «infedele» per eccellenza. Mentre il cristianesimo aveva cominciato la sua espansione prescindendo dall'appoggio del potere temporale, anzi spesso sopportandone la persecuzione, e in generale si presentava come una dottrina della rivelazione interiore, l'islam aveva avanzato fin dall'inizio una «chiara pretesa di dominio mondiale» (*ivi*, p. 183), dove la dimensione religiosa si saldava fermamente con quella politico-teocratica. Questo potrebbe aver avuto «importanti conseguenze» per la dottrina cristiana (*ivi*, p. 184). Anche riconoscendo la parziale attendibilità di una tale tesi, resta però da rilevare, innanzitutto, che – come si vedrà in seguito – la violenza del mondo cristiano si rivolse anche verso popoli che nulla avevano a che vedere con l'islam (Europa Orientale, Americhe). In secondo luogo, da un punto di vista dottrinario era ipotizzabile – e preferibile – la giustificazione di un atteggiamento meramente difensivo, non della conquista di terre estranee al cristianesimo. In sintesi, pure nel caso che si ammetta che l'islam abbia influenzato la radicalizzazione della dottrina cristiana, non si può non riconoscere che questa aveva di fronte a sé importanti e coerenti alternative. Molti autori le preferirono. Sull'altro versante, la dottrina di coloro che invece optarono

meritare di essere presentata in dettaglio in questa sede. Quanto emerge qui è che l'aver posto una base fideistica per la fondazione dell'ordine internazionale sembra portare con sé difficoltà tali da minare la pretesa normativa proclamata dal progetto. Infatti, nella misura in cui l'Occidente cristiano, dopo una prima fase difensiva, passa a fare del globo intero un suo «bottino»<sup>77</sup>, l'universalismo del cristianesimo, fondato fin dall'inizio sulle traballanti fondamenta dell'omogeneità interna della *communitas christiana*, rischia di trasformarsi in un supporto ideologico dell'occupazione coloniale.

La deriva particolaristica surrettiziamente presente nell'universalismo cristiano assume diverse connotazioni a seconda del periodo storico e delle condizioni esterne. L'intento che prevale, di volta in volta, può essere dunque difensivo (a), aggressivo (b), o addirittura pacifista (c). Sempre si delinea comunque in questi diversi approcci, con differenti sfumature e gravità, il primo e più rilevante limite dell'universalismo cristiano: la sistematica discriminazione nei confronti dell'«altro», dell'«infedele». In una variante dell'approccio pacifista, il quale estende la sua influenza fino ai progetti di pace del XVIII secolo, emerge peraltro un secondo limite dell'universalismo olistico cristiano, per cui la pace è tanto più inclusiva quanto più si teme la messa in discussione dei rapporti di potere esistenti. Sull'orizzonte di pace, anche quando questo non intende più escludere alcun attore dello scenario internazionale, cala pertanto l'ombra della difesa ad oltranza dello *status quo* e della chiusura nei confronti del nuovo. Entrambi i *deficit* non sono peraltro presenti solo in espressioni secondarie del paradigma, bensì ne inficiano anche le proposte concettualmente più valide, suffragando l'ipotesi iniziale che si tratti di una carenza di fondo e non solo di una sua pecca marginale (d).

a) A causa della relativa debolezza dell'Occidente cristiano, in un primo tempo l'ordine che gli stati occidentali vogliono dare al mondo – un mondo che in realtà è molto meno universale di quanto non si volesse ipotizzare – ha essenzialmente il carattere di un accordo *difensivo* contro la minaccia turca<sup>78</sup>. Questa è l'idea che sta alla base del piano di una lega duratura degli stati cristiani, esposto da Pierre Dubois all'inizio del XIV secolo nel suo *De recuperatione Terre Sancte*<sup>79</sup>. L'autore propone qui ai sovrani cristiani un accordo che bandisca la guerra, crei un Consiglio con poteri federali e autorizzi l'in-

per scelte aggressive non diventa più giusta per il fatto che altre tradizioni non fecero meglio.

<sup>77</sup> FISCH (1984), p. 190.

<sup>78</sup> KIPP (1950), p. 130 ss.

<sup>79</sup> DUBOIS (1306).

tervento pacificatore nel caso che uno degli stati membri rompa gli accordi e aggredisca uno stato alleato. Il disegno, per certi versi indubbiamente avanzato, ha il suo *deficit* proprio nella limitatezza geografica della proposta: se il fine del patto consiste nella difesa contro il pericolo turco e nella riconquista della Terra Santa, per definizione la sfera al cui interno si intende creare un ordinamento di pace, il presupposto per la partecipazione al quale è dato dalla condivisione di un'identità sostantiva che apre l'accesso alla comunità organica dei cristiani, non può essere compiutamente universale. Sulla stessa linea si muove il piano pubblicato nel 1463 dal re boemo Giorgio di Podiebrad<sup>80</sup>, su suggerimento del suo consigliere, il francese Antonius Marini. In tal caso si prevede addirittura che la federazione sia dotata di un proprio diritto di legiferazione e di una propria giurisprudenza. Analogamente alla proposta di Dubois, è la contrapposizione nei confronti dei Turchi a essere citata come possibile causa prossima della stipula di un accordo. Ritroviamo gli stessi contenuti anche nel secolo successivo, in particolare nella lettera di papa Leone X, al secolo Giovanni de' Medici, alle potenze cristiane<sup>81</sup> e nel piano di François de LaNouë (1580–1584)<sup>82</sup>.

b) Come si vede esplicitamente dal titolo del libello di Dubois (*De recuperatione Terre Sancte*) e implicitamente dal contenuto della più parte delle opere testé citate, l'atteggiamento difensivo si accompagnò sempre – non solo nella prassi delle crociate, ma anche nella teoria – con una più o meno esplicita *aggressività* nei confronti del mondo non cristiano. Sotto l'aspetto normativo, l'attacco nei confronti degli «infedeli» trovò la sua prima importante giustificazione teorica, verso la metà del Duecento, nella *Summa aurea* di Enrico Ostiense<sup>83</sup>. Qui si negano senza mezzi termini «agli infedeli i diritti di regno, di principato e di giurisdizione, sostenendo che la venuta del Cristo ha sottratto loro ogni sovranità»<sup>84</sup>. In senso stretto, tale dottrina sosteneva peraltro che l'attacco nei confronti degli «infedeli» fosse legittimo solo se questi avanzavano pretese di *regnum*. Tolleranza era invece garantita per i non cristiani sudditi obbedienti dell'imperatore. Importante è qui però non tanto il grado di tolleranza interna nei confronti del «diverso», quanto piuttosto la circostanza che ai non-cristiani venga negato ogni diritto al potere politico e giuridico autonomo. L'ordine universale è pertanto un ordine esclusiva-

<sup>80</sup> GEORG VON PODIEBRAD (1463).

<sup>81</sup> LEO X (1518).

<sup>82</sup> LANOUË (1588).

<sup>83</sup> HOSTIENSIS (1250–1261).

<sup>84</sup> NYS (1894), p. 144.

mente cristiano, al di là del quale non vi può essere che conflitto. O il cristianesimo si estende globalmente – di conseguenza – o non vi è pace.

Quanto più l'Occidente cominciò ad acquisire superiorità militare ed economica nei confronti del mondo degli «infedeli», tanto più marcato divenne il moto aggressivo verso l'esterno. I primi a subirne le conseguenze furono non tanto gli ancora minacciosi Turchi, quanto piuttosto i «pagani» dell'Europa Orientale e delle Americhe<sup>85</sup>. Già la discussione, tenutasi in occasione del Concilio di Costanza (1414–1418), relativa alla liceità della difesa armata da parte dei pagani lituani contro l'aggressione dei Cavalieri Teutonici, vide sostanzialmente prevalere la linea esposta, un secolo e mezzo prima, dal Canonico Ostiense<sup>86</sup>. Contro coloro che asserivano la legittimità anche del potere politico detenuto dai non cristiani si levò una maggioranza di prese di posizione che sostenevano l'esistenza di un dominio illimitato e *a priori* della cristianità, ragion per cui giusta era la guerra mossa per realizzare tale dominio e ingiusta invece la difesa contro l'intervento dei principi cristiani. Nella migliore delle ipotesi, i pagani dell'Europa Nord-Orientale potevano sperare nella conservazione dei beni privati, ma solo nel caso che riconoscessero il potere politico dei cristiani; in caso contrario, date le condizioni per una guerra giusta, nemmeno i beni personali potevano più considerarsi soggetti alla tutela del diritto<sup>87</sup>. Le posizioni espresse dalla maggioranza nel Concilio di Costanza furono fatte proprie anche dalla Curia romana in diverse bolle pubblicate negli anni successivi, dalla *Rex regum* di Martino V (1418), dove – con tono marcatamente offensivo e non difensivo – si invitavano i principi cristiani ad armarsi «per distruggere gli infedeli e i loro errori»<sup>88</sup>, alla *Romanus pontifex* (1436), in cui Eugenio IV considerava la non cristianità degli abitanti delle Isole Canarie come causa sufficiente per giustificarne la sottomissione da parte dei Portoghesi. Il supremo misconoscimento di qualsivoglia diritto personale o politico di Saraceni e pagani emerge tuttavia dalla bolla *Romanus pontifex* di Niccolò V del 1455, nella quale «il papa concede ai re portoghesi il diritto esclusivo di muovere guerra ai regni e alle proprietà dei Saraceni, dei pagani e di altri nemici di Cristo, di

<sup>85</sup> Per un'analisi della conquista dell'America nella sua dimensione storica, nella sua giustificazione e nei documenti che l'hanno accompagnata, cfr. KOHUT (1991). Con particolare riferimento al ruolo svolto dalla dottrina cristiana, v. DELGADO (1991b).

<sup>86</sup> FISCH (1984), p. 196 ss.

<sup>87</sup> Secondo tradizione, la parte che conduceva una guerra giusta aveva il diritto di appropriarsi anche dei beni personali della parte che combatteva illegittimamente.

<sup>88</sup> Cit. da FISCH (1984), p. 206.

sottometterli e di appropriarsene, nonché di assoggettarne gli abitanti all'eterna schiavitù»<sup>89</sup>.

Il dibattito assunse toni assai accesi a seguito dell'inizio, particolarmente brutale, della conquista dell'America e fu condotto, con qualche eccezione, nel paese protagonista delle prime fasi di tale conquista, in Spagna<sup>90</sup>. Significativo è che proprio in Spagna di fronte ai crimini dei *conquistadores* si sia sviluppata, soprattutto in ambito ecclesiastico, una resistenza alla brutalità dell'intervento europeo che non ebbe paragoni nei paesi che seguiranno sulla strada del colonialismo<sup>91</sup>. Sebbene la Chiesa intendesse difendere anche interessi materiali<sup>92</sup>, ciò nonostante attorno ad alcuni suoi prestigiosi esponenti – tra cui i più importanti furono probabilmente Vitoria e Las Casas<sup>93</sup> – si formò una posizione teorica che rifletteva criticamente sulla legittimità della sottomissione degli indigeni, o addirittura la negava. Sull'altro versante, tale legittimità veniva invece affermata recisamente adducendo due argomenti principali: il dominio politico universale dei cristiani – precedente, non seguente alla predicazione del Vangelo – e la naturale inferiorità degli Indios, da cui deriverebbe la loro presunta predisposizione alla schiavitù. Questo secondo argomento, il più radicale, compare peraltro per la prima volta<sup>94</sup> in un teologo non spagnolo, ma scozzese, John Major, il quale asserisce esplicitamente che l'autorizzazione ad assoggettare gli Indios deriva non solo dal dominio universale del Cristo, ma anche dal fatto che questi «vivono come le bestie e sono per natura schiavi»<sup>95</sup>. Nell'ambito del dibattito spagnolo, esso viene poi ripreso – almeno in parte – dal giurista della Corona Palacios Rubios<sup>96</sup> e soprattutto dall'avversario di Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, dove il tema della schiavitù naturale ha un'importanza centrale. Questi pone anzi la considerazione che «i barbari sono schiavi per natura»<sup>97</sup> al primo posto tra le ragioni che giustificerebbero la guerra mossa dagli Spagnoli contro

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>90</sup> Sulle spiegazioni, giustificazione e discolpe addotte in merito alla *conquista*, v. il contributo di Ernesto GARZÓN VALDÉS (1991).

<sup>91</sup> FISCH (1984), p. 210.

<sup>92</sup> In particolare, essa intendeva mantenere un certo qual controllo sugli Indios, controllo che sarebbe venuto meno se si fosse accettato il principio della illimitata legittimità del dominio della corona di Spagna (cfr. FISCH, 1984, p. 210).

<sup>93</sup> V. rispettivamente 2.2.3.d) e 2.2.4.a).

<sup>94</sup> Un riferimento alla giustificazione della riduzione in schiavitù è tuttavia già riscontrabile nella bolla *Romanus pontifex* del 1455, citata in precedenza.

<sup>95</sup> MAJOR (1510), 44, 3; cit. da FISCH (1984), p. 227.

<sup>96</sup> PALACIOS RUBIOS (1512-1514), p. 87 ss., 37, 25. Cit. da DELGADO (1991a), p. 24. Analogo il riferimento in FISCH (1984), p. 228.

<sup>97</sup> SEPÚLVEDA (1544-1545), p. 152.

gli Indios. Chi è schiavo per natura dovrebbe infatti accettare «la dominazione dei più prudenti, potenti e perfetti»<sup>98</sup>; se non lo fa volontariamente, è pertanto lecito costringerlo. Le altre tre ragioni – non meno interessanti – addotte da Sepúlveda sono le «nefande libidini e la grandiosa vergogna del consumo di carne umana», la necessità di sottrarre al loro destino i poveri «innocenti» che ogni anno vengono immolati da tali «barbari», infine la garanzia della libera predicazione del Vangelo (ma non legato, in questo autore, alla premessa del dominio universale del cristianesimo)<sup>99</sup>. Le quattro giustificazioni vengono tutte fondate sulla legge naturale, con esplicito riferimento ad Aristotele e a Tommaso d'Aquino<sup>100</sup>, giacché lo *jus naturae* vieta di immolare agli idoli i propri simili, impone di intervenire in loro aiuto<sup>101</sup> e garantisce la predicazione della vera fede. Peraltro non va dimenticato che per Sepúlveda – come appare evidente da altri passaggi – la *lex naturae* altro non è che un'emanazione delle Sacre Scritture, in particolare del Decalogo, integrato con il comandamento evangelico dell'amore, e con questi principi finisce in ultima istanza per coincidere: «tutto quanto si fa per diritto o legge di natura, può esser fatto anche per diritto o legge evangelica»<sup>102</sup>.

Se non con la necessità di tutelare la *lex naturalis seu divina*, l'intervento armato e la sottomissione delle popolazioni indigene viene motivato con la già citata affermazione dell'esistenza di un presunto titolo dell'Occidente cristiano (in particolare della Corona di Spagna), in quanto portatore della religione universale, a dominare il mondo. La più esplicita espressione di tale atteggiamento ci è fornita dal cosiddetto *Requerimiento*, una sorta di «ingiunzione alla capitolazione, la quale doveva essere letta agli Indios prima di scatenare contro di loro la “guerra giusta”»<sup>103</sup>. Tale testo, redatto nel 1513 dal già menzionato giurista di Corte Juan López de Palacios Rubios, parte dal presupposto che il papa sia, per volontà dell'unico vero Dio, «padre e signore di tutti gli uomini»<sup>104</sup>. Che questo dominio non si estenda solo alle coscienze, ma comprenda anche l'ambito temporale, è dimostrato dal riferimento alla donazione delle terre scoperte che il pontefice – in specifico Alessandro VI con la bolla *Inter cetera* del

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>101</sup> In originale la giustificazione dell'«intervento umanitario» suona nel modo seguente: «[...] quas injurias a quibusvis hominibus repellere, cunctos homines, si possint, lege divina juberi docuisti, jureque naturae» (SEPÚLVEDA, 1544-1545, p. 154).

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>103</sup> FISCH (1984), p. 228.

<sup>104</sup> PALACIOS RUBIOS (1513), p. 73.

4 maggio 1493<sup>105</sup> – avrebbe trasmesso ai sovrani di Spagna. Una volta fissati tali presupposti apodittici quanto unilaterali, il documento passa a ingiungere agli interessati di riconoscere senza resistenze l'autorità del papa e del sovrano spagnolo, così come il buon diritto della Chiesa di predicare. In tal caso si userà clemenza e neppure sarà imposto l'obbligo alla conversione<sup>106</sup>. Nel caso invece che gli indigeni rifiutino l'obbedienza, vengono pronunciate aspre minacce, la cui ferocia è ben dimostrata dai seguenti passaggi:

[...] vi assicuriamo che, con l'aiuto di Dio, procederemo con la forza contro di voi, vi muoveremo guerra ovunque e in qualsiasi modo possibile, vi piegheremo sotto il giogo e vi costringeremo all'obbedienza alla Chiesa e a Sua Maestà, ridurremo in schiavitù le vostre donne e i vostri figli, quelle come questi venderemo e assoggetteremo alla volontà di Sua Maestà. Vi sottrarremo la proprietà, vi apporteremo danno e vi faremo del male per quanto possiamo, [...]<sup>107</sup>.

Naturalmente, la responsabilità per queste eventuali crudeltà non ricadrebbe – sottolinea il documento – sul sovrano spagnolo o sui suoi soldati, bensì esclusivamente sugli indigeni stessi<sup>108</sup>.

c) L'intento di instaurare o tutelare la pace, già presente, quanto meno come effetto secondario, in alcuni progetti difensivi a cavallo tra il medioevo e la prima modernità, diviene la finalità prevalente di un'importante tradizione pubblicistica tra il XVII e XVIII secolo. Sebbene i progetti per la pace perpetua, quanto meno di primo acchito, sembrano conciliarsi meglio con l'idea di un compiuto universalismo che non gli appelli alla comune difesa contro il pericolo esterno, tuttavia anch'essi, quando si muovono nell'orizzonte dell'accezione cristiana dell'universalità, mostrano in ultima istanza le stesse carenze che inficiano la variante qui discussa del paradigma.

Il primo *deficit* concerne ancor sempre l'esclusione dell'«infedele» dall'universo pacifico, secondo modalità analoghe a quelle messe in rilievo per gli autori finora analizzati. Nonostante la progressiva influenza del razionalismo laico e del nascente illuminismo, nella misura in cui le proposte di pace si richiamano ai valori cristiani come fondamento decisivo dell'accordo di pace, ritroviamo al loro interno le note limitazioni spaziali ed esclusioni pregiudiziali. È questo il caso del progetto di pace dell'Abbé de Saint-Pierre. Nel suo *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1712), egli prende le mosse dalla

<sup>105</sup> Cfr. DELGADO (1991b), p. 68 ss.

<sup>106</sup> PALACIOS RUBIOS (1513), p. 73 s.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

constatazione che il sistema tradizionale dei trattati e dell'equilibrio delle potenze mal si adatta a garantire una pace duratura<sup>109</sup>. Pur essendo gli esseri umani in grado di vivere in pace e pur traendo essi da tale condizione pacifica un grande vantaggio per il loro benessere<sup>110</sup>, ciò nonostante l'avidità spesso li porta a dividersi e combattersi. Gli atteggiamenti che inducono al conflitto e a tutte le sue devastanti conseguenze possono essere messi sotto controllo solo tramite il dominio della legge, ovvero, secondo Saint-Pierre, attraverso la costituzione di una «Società permanente»<sup>111</sup>. Al contrario, i trattati tra stati sovrani – nell'Europa sua contemporanea così come tra i principi delle popolazioni selvagge d'Africa o d'America – «non possono mai essere visti come Leggi inviolabili, giacché spetta alla libertà dell'uno o dell'altro Pretendente di violarli sulla base di pretesti che non vengono mai meno a colui che non vi si vuole sottomettere»<sup>112</sup>. Quindi solo una «Società permanente e sufficientemente potente» può costringere i suoi membri al rispetto dei patti, all'arbitrato nel caso di conflitti e quindi alla pace<sup>113</sup>.

A questo punto si pone la questione degli eventuali limiti di tale società. L'autore ricorda come «nella seconda bozza comprendesse tutti gli Stati della Terra»<sup>114</sup>; tuttavia una tale estensione, pur non venendo esclusa per il futuro, è considerata gravata di tali difficoltà e così lontana nella sua realizzazione da rischiare di gettare un'ombra di irrealizzabilità su tutto il progetto, anche per quanto riguarda la concreta proposta riguardante l'Europa. Pertanto Saint-Pierre circoscrive la sua ipotesi – come ripete più volte – ai soli principi cristiani. Le ragioni non vengono mai esplicitate in dettaglio: quello che troviamo nel pur lungo e per il resto dettagliato testo di Saint-Pierre sono piuttosto degli accenni. Così leggiamo che il cristianesimo è religione particolarmente adatta a favorire l'instaurazione di un regime di pace a causa della sua predicazione della mitezza, della spiritualità, e del distacco dai beni terreni<sup>115</sup>. Ne consegue l'invito a lasciare aperta allo Zar la possibilità di entrare a far parte della Società, dal momento che anche i suoi sudditi «sono cristiani» e «sperano nella salvezza a opera di Gesù Cristo»<sup>116</sup>. Al contrario, con gli stati islamici e «tar-

<sup>109</sup> SAINT-PIERRE (1712), I, I, p. 1 ss.

<sup>110</sup> Particolarmente insistente è il riferimento di Saint-Pierre all'effetto positivo del commercio internazionale (*ivi*, I, I, «VII. Inconvénient», p. 27 ss. e *passim*).

<sup>111</sup> *Ivi*, I, I, «Première Proposition», p. 7.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ivi*, I, I, «Première Proposition», p. 8.

<sup>114</sup> *Ivi*, I, «Préface: Idée générale du Projet», p. XIX.

<sup>115</sup> *Ivi*, II, VI, «XIX. Objection», p. 104 s.

<sup>116</sup> *Ivi*, I, IV, «Proposition a démontrer», p. 282.

tari» è prevista la stipula di trattati contenenti le massime garanzie di pace e a favore del commercio, ma senza la loro inclusione diretta nella Società e, pertanto, senza che essi facciano parte del Congresso degli stati che la guida. In caso di rifiuto della proposta di trattato, essi potevano essere dichiarati nemici della Società nel loro complesso, con la conseguenza di una legittima apertura delle ostilità<sup>117</sup>.

Il progetto di pace perpetua dell'Abbé de Saint-Pierre, pur contenendo alcuni elementi assai innovativi e anticipatori rispetto alle proposte successive del pacifismo giuridico (appartenenza vincolante alla Società, prevalenza della legge sulla forza, arbitrato politico-giuridico, intervento legittimo della Società allo scopo di reprimere violazioni delle norme condivise)<sup>118</sup>, mantiene quindi alcune ambiguità e un limite di fondo. Nella misura in cui la precondizione per la partecipazione alla Società su cui si fonda la pace perpetua è data dalla prevalenza della fede cristiana, l'atteggiamento nei confronti degli stati non cristiani finisce per non poter essere che ambiguo. Se per le potenze asiatiche si oscilla tra una vaga ipotesi futura di adesione (almeno parzialmente legata, tuttavia, alla fiducia nella diffusione universale del cristianesimo), la proposta di trattato, la minaccia di guerra e la perorazione di un'Unione Asiatica dalle stesse caratteristiche di quella europea<sup>119</sup>, le altre popolazioni extraeuropee non vengono menzionate se non come oggetto del colonialismo europeo, il quale deve essere contenuto non per rispetto nei loro confronti, bensì solo per evitare conflitti tra gli stati d'Europa.

Ovviamente non va dimenticato il debito che l'autore non può evitare di pagare alla cultura del suo tempo, né le difficoltà di un dialogo interculturale pochi anni dopo il secondo assedio di Vienna a opera dei Turchi. Altre proposte tuttavia – non solo successive, bensì anche precedenti – andarono oltre sulla difficile via del riconoscimento di pari dignità ai non cristiani. La prima tra queste, sempre nel novero dei progetti di pace, è contenuta nel *Nouveau Cynée* di Émeric Crucé (1623). Qui l'autore inserisce nella sua visione di un ordinamento pacifico tutti i sovrani dotati di rilevante potere, senza escludere i potentati non cristiani. La sua assemblea dei principi comprende infatti, in ordine di importanza, il papa, il sultano dei Turchi, l'imperatore del Sacro Romano Impero, i re di Francia e Spagna, e così via fino ai monarchi d'India e d'Africa, passando per i più importanti signori d'Occidente e d'Oriente<sup>120</sup>. Un'esclusione – e non di

<sup>117</sup> *Ivi*, I, IV, «Proposition a démontrer», p. 283 s.

<sup>118</sup> V. cap. 2.3.2.

<sup>119</sup> SAINT-PIERRE (1712), II, VII, VIII. Art., p. 316 ss.

<sup>120</sup> CRUCÉ (1623), p. 63–69.

lieve entità – è peraltro presente anche nell’opera di Crucé: si tratta dei popoli «selvaggi», che, messi al livello «delle bestie che non hanno alcun barlume di ragione», possono essere fatti oggetto di guerra giusta al pari di come gli animali sono fatti oggetto di caccia<sup>121</sup>. Sul versante del riconoscimento dei diritti dei popoli culturalmente più lontani dai nostri *standard*, il *Nouveau Cynée* resta dunque al di sotto dei risultati già conseguiti, prima di lui, dalla scolastica spagnola.

Di fronte all’esigenza di giustificare la sua idea di pace, Crucé ricorre all’argomento giusnaturalistico della comune appartenenza all’umanità: «la società umana è un corpo, tutti i membri del quale sono legati da un rapporto simpatetico tale per cui è impossibile che le malattie dell’uno non si comunichino agli altri»<sup>122</sup>. In tal modo egli introduce un elemento che fa pensare, in qualche misura, a un ritorno al razionalismo di derivazione stoica e a una metafisica priva di pregiudiziali fideistiche. Sugli aspetti del passaggio a tale metafisica, negli stessi anni in cui scrive Crucé, si tornerà più in dettaglio in seguito<sup>123</sup>. In realtà, la posizione del pensatore francese al riguardo è però quanto meno ambigua. Egli mantiene infatti un seppur cauto predominio cattolico, il quale trova espressione nella posizione preminente assunta dal pontefice romano nell’assemblea dei principi<sup>124</sup>. L’ipotesi più probabile è pertanto che Crucé, più che non collocarsi sulla via di un razionalismo post-fideistico, riprenda in forma originale la posizione articolata originariamente nell’*Apparatus in quinque libros decretalium* di Sinibaldo Fieschi, eletto al soglio pontificio col nome di Innocenzo IV (1243–1254). In quest’opera, data alle stampe solo nel 1477, più di due secoli dopo la morte dell’autore, troviamo infatti il prototipo di un’alternativa alle tesi di Enrico Ostiense<sup>125</sup>. Dove quest’ultimo negava il diritto degli «infedeli» al *regnum*, Fieschi asserisce, sempre dal punto di vista di una concezione cristiana del diritto, la piena legittimità del potere politico dei non cristiani, in particolare dei Saraceni<sup>126</sup>.

Sulle aperture e sulle ambiguità della linea interpretativa inaugurata da Fieschi in merito al riconoscimento dell’«altro» si tornerà tra breve. Quanto qui però preme dapprima sottolineare è un altro aspetto della visione di Crucé, dal quale emerge un secondo limite dell’idea cristiana di ordine universale. Nella sua opera cristiani e musulmani

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>122</sup> *Ivi*, «Préface», p. VII.

<sup>123</sup> V. cap. 2.2.5.b).

<sup>124</sup> CRUCÉ (1623), p. 63.

<sup>125</sup> V. cap. 2.2.3.b).

<sup>126</sup> FIESCHI (1477).

– secondo i dettami di pace già delineati da Fieschi – non sono destinati a farsi eternamente guerra, bensì possono conciliarsi, a patto che i loro signori riconoscano che il loro vero interesse consiste nella pace<sup>127</sup>. Tale interesse è sito per Crucé nella possibilità di godere massimamente indisturbati del loro potere:

Una volta che la pace fosse stata [...] generalmente stabilita tra i Prìncipi, non resterebbe che mantenerla in ciascuna Monarchia, al cui scopo tutti i Sovrani daranno il loro contributo, né dovrebbe essere particolarmente difficile indurre il loro popolo all'obbedienza e tenerlo a briglia. [...] Egli [il Monarca] non avrebbe da temere che ribellioni e partigianerie, di cui verrebbe però a capo con l'aiuto degli altri Sovrani. Questi infatti correrebbero prontamente in suo aiuto, avendo tutto l'interesse a castigare i ribelli. E così i Prìncipi coglierebbero il vantaggio principale della pace universale<sup>128</sup>.

Il fine della pace non consiste quindi nell'aumento del benessere o addirittura della libertà dei popoli – come sarà il caso nei progetti di pace ispirati dal paradigma individualistico-universalistico<sup>129</sup> –, bensì nella tutela dello *status quo* politico e dei vantaggi che i prìncipi possono trarne. Né questa conclusione può stupirci, giacché il popolo è qui inteso come il «volgo, che non vive che in dipendenza da un padrone e non ha alcuna regola nelle sue azioni»<sup>130</sup>. L'universalismo olistico di matrice cristiana diviene così in Crucé – e dopo di lui significativamente anche in Saint-Pierre<sup>131</sup> – espressione esemplare di un'idea di ordine che si traduce, in ultima istanza, in un atteggiamento regressivo di conservazione dell'esistente e di resistenza ai nuovi fermenti sociali. La pace viene comprata, a caro prezzo, in cambio dell'oppressione.

d) Come abbiamo visto nei due punti precedenti, già nel tardo medioevo erano state formulate le due posizioni alternative della dottrina cristiana per quanto concerne le relazioni con l'«altro»: da un lato la proposta di Enrico Ostiense di un confronto senza tregua con

<sup>127</sup> CRUCÉ (1623), p. 14.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 73 s.

<sup>129</sup> V. cap. 2.3.3.2.

<sup>130</sup> CRUCÉ (1623), p. 1.

<sup>131</sup> Ritroviamo infatti anche in Saint-Pierre la stessa giustificazione della pace, messa in rilievo per Crucé, come garanzia del potere dei prìncipi: «La prima differenza che si presenta tra i due sistemi [il Sistema della Pace e il Sistema della Guerra] è fondata sull'immutabilità perpetua degli Stati e delle Casate Sovrane, la quale sarà l'effetto naturale dell'uno, e sulle rivoluzioni e i rivolgimenti di questi stessi Stati e di queste medesime Casate, che sono gli effetti naturali dell'altro» (SAINT-PIERRE, 1712, I, III, «Premier Avantage», p. 156).

gli «infedeli», dall'altro l'idea di una convivenza relativamente tollerante impersonata da Sinibaldo Fieschi. Che procedendo per la prima via non sia ipotizzabile alcun universalismo, è quanto mai evidente. Interessante è invece la questione se un orizzonte universale sia effettivamente possibile nella prospettiva individuata da Fieschi. Nella sua concezione, in effetti, l'attacco nei confronti degli «infedeli» non è lecito né con riferimento alla presunta illegittimità del loro potere, né allo scopo della conversione. Anche qui vi è però un'eccezione, rappresentata dal caso in cui i Saraceni occupino terre già appartenute ai cristiani o che il territorio in questione sia costituito dalla Terra Santa<sup>132</sup>. Inoltre, l'estensione della *jurisdictio* e della *potestas* del papa anche agli «infedeli» e l'unilaterale libertà di predicazione dei cristiani pongono definitivamente una pietra tombale sull'ipotesi di un effettivo riconoscimento di eguali diritti<sup>133</sup>. A questo si aggiunge la difesa ad oltranza dello *status quo* politico emersa soprattutto nell'opera di Crucé e, più marginalmente, di Saint-Pierre. Si consolida a questo punto l'ipotesi che l'universalismo olistico di matrice cristiana presenti due carenze strutturali, tali da invalidare l'intero progetto: da un lato l'esclusione dell'«altro»; dall'altro un quietismo politico sordo di fronte alle esigenze della modernità. Di fronte alla possibile obiezione secondo cui tali *deficit* si presenterebbero solamente nelle opere di autori cosiddetti «minori», è opportuno considerare come si ponga la questione nelle opere della scolastica spagnola, ovvero nella più importante scuola di pensiero dell'universalismo olistico di ispirazione cattolica.

Nella sua fondamentale *Relectio de Indis* (1538-1539), Francisco de Vitoria contrappone i titoli illegittimi coi quali si è cercato di giustificare il potere degli Spagnoli sugli Indios, a quelli che invece possono essere intesi come legittimi<sup>134</sup>. Cominciando dai primi, coi quali si apre la trattazione<sup>135</sup>, innanzitutto il teologo e giurista spagnolo prende esplicitamente le distanze dalla teoria del dominio universale e *a priori* del cristianesimo, così come era stato sostenuto da Enrico Ostiense fino a Palacios Rubios. Così facendo, egli abbatte uno dei principali capisaldi della dottrina che per un verso creava i presupposti della pretesa di estensione universale dell'ordinamento cristiano,

<sup>132</sup> Nys (1894), p. 144.

<sup>133</sup> Scettico riguardo alla reale apertura all'«altro» da parte di Innocenzo IV è Jörg FISCHEL (1984, p. 187 ss.).

<sup>134</sup> Per una sintesi efficace delle argomentazioni di Vitoria, cfr. FISCHEL (1984), p. 212 ss. Cfr. anche: URDÁNOS (1967), p. LXXXII ss.; CASTAÑEDA DELGADO (1991), p. 74 ss. Per un'analisi della concezione giusinternazionalista di Vitoria con particolare riferimento all'idea di giustizia, cfr. DECKERS (1991).

<sup>135</sup> VITORIA (1538-1539), p. 48 ss.

per l'altro faceva però anche sì che la diversità interna a tale ordine – con intento tutt'altro che universale – venisse negata e spesso oppressa. Respinte vengono le pretese che l'imperatore sia il signore del mondo (1° titolo illegittimo), o che lo sia il papa (2° titolo illegittimo). In merito al secondo titolo illegittimo, Vitoria precisa che il papa possiede solo autorità spirituale, mentre la sua autorità temporale si limita alla misura in cui questa è al servizio della precedente. L'autorità spirituale – e a maggior ragione quella temporale – coinvolge comunque solamente i cristiani che, in quanto tali, sono soggetti al magistero della Chiesa, mentre ne sono invece esclusi i «barbari». Su questo punto Vitoria introduce quindi una significativa apertura anche rispetto alla posizione della dottrina cristiana che abbiamo definito «tollerante», sostenuta originariamente da Fieschi, la quale si era astenuto dal mettere in discussione l'autorità universale del papato. Illegittimo è, secondo Vitoria, anche il ricorso, come giustificazione del dominio, all'argomento della scoperta (3° titolo), al rifiuto di convertirsi al cristianesimo (4° titolo), ai peccati contro natura (5° titolo), alla presunta scelta da parte degli stessi Indios del re di Spagna come loro sovrano (6° titolo), all'affermazione secondo cui gli Spagnoli sarebbero stati scelti da Dio per punire gli Indios per i loro peccati (7° titolo).

Se ci atteniamo alla sola critica dei titoli illegittimi della *conquista*, allora Vitoria assume effettivamente una posizione rivoluzionaria nella teoria del diritto internazionale del suo tempo. Non solo egli smonta infatti con vigore e coerenza i fondamenti concettuali su cui si basava la dottrina della superiorità universale del cristianesimo con il conseguente diritto a sottomettere gli «infedeli», ma anche sembra aprire il globalismo olistico del pensiero cristiano a un vero universalismo nel senso del rispetto della pluralità degli attori internazionali. Tuttavia, come già s'è detto, ai titoli illegittimi Vitoria fa seguire 7 (o 8 – su questa ambiguità si tornerà in seguito) titoli legittimi, che relativizzano almeno in parte la radicalità del suo discorso<sup>136</sup>. Non problematico, anche se apparentemente contraddittorio è il titolo 6°, il quale riconosce la liceità dell'intervento quando gli Indios abbiano *veramente* scelto il re spagnolo come loro sovrano<sup>137</sup> (e non solo quando si presuppone *a priori* che lo abbiano fatto, come nel titolo 6° illegittimo). Né risulta particolarmente arduo seguire il ragionamento di Vitoria nel 5° titolo legittimo, in cui viene concesso agli Spagnoli il diritto di intervenire per scardinare una tirannia barbarica,

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 92 ss.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 110 ss.

«che rechi ingiuria a degli innocenti»<sup>138</sup>. Infatti, se è vero che questo titolo sembra andare contro la dottrina esposta nel titolo 5° illegittimo, il quale tratta di misfatti analoghi<sup>139</sup>, tuttavia sussistono sufficienti differenze tra i due titoli per definire l'uno illegittimo e l'altro legittimo. Decisivo è a questo proposito il fondamento della rispettiva giustificazione: nel primo caso si tratta del dominio universale *a priori* della Chiesa che, come già s'è detto, non viene considerato sostenibile. Non casualmente nel 5° titolo illegittimo vengono elencate, accanto alle offese contro la «legge di natura» (ad esempio il cannibalismo), anche le violazioni della «legge divina positiva»<sup>140</sup>. Al contrario nel 5° titolo legittimo appaiono esclusivamente le azioni che infrangono un principio generale di umanità, la salvaguardia del quale viene addotta come giustificazione dell'eventuale intervento armato.

Siamo così pervenuti all'argomento essenziale addotto da Vitoria per giustificare i titoli legittimi – argomento che egli espone fin dal primo titolo e che chiama *naturalis societas et communicatio*<sup>141</sup>. Come la critica della pretesa di dominio universale *a priori* di papa e imperatore era stata posta a fondamento della *pars destruens*, ovvero della trattazione dei titoli illegittimi, così la «naturale società e comunicazione degli uomini» diviene nell'esposizione di Vitoria la base della *pars construens*. A partire da questo fondamento egli non solo giustifica il già menzionato «intervento umanitario», creando un ben argomentato precedente dottrinario<sup>142</sup>, ma anche deriva una serie di importanti corollari<sup>143</sup>, tra i quali il diritto di libero spostamento e insediamento fuori dalla patria, la libertà del commercio, il libero accesso ai «beni comuni» (*communia*)<sup>144</sup> del paese ospitante, la concessione dei pieni diritti di cittadinanza ai bambini nati da stranieri nel territorio d'insediamento, il diritto di muovere guerra quando non vengano rispettati tali principi. Evidente è tuttavia la problematicità, dal punto di vista di una giustizia autenticamente universale, di alcuni di questi corollari. Il principio del libero insediamento, di fronte alla disparità delle possibilità dei diversi popoli, rischia di tradursi – più fattualmente che in via di principio – nell'autorizzazione alla co-

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 82 ss.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 82 s.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>142</sup> Ampiamente positivo – su questo punto come su Vitoria in generale – il giudizio di Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE (2002, p. 337), per il quale il pensatore spagnolo, proprio per la sua idea di un'universale comunità umana, deve essere visto come l'autentico «padre del diritto internazionale» (*ivi*, p. 338).

<sup>143</sup> VITORIA (1538-1539), p. 92 ss.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 96.

lonizzazione. Ancor più problematico, perché discutibile non solo nelle sue applicazioni fattuali, bensì anche nella sua dimensione concettuale, è il corollario che prevede la libera disponibilità dei beni comuni, a seguito del quale una comunità, soprattutto se basata su una larga condivisione delle risorse, può essere di fatto saccheggata dal più potente straniero. Ma in assoluto la non reciprocità si fa principio sancito nella definizione del diritto al libero commercio in quanto azione che «non danneggia la propria patria»<sup>145</sup>. Come è stato rilevato, non vengono però «formulate riserve analoghe a vantaggio degli Indios»<sup>146</sup>.

Già nel titolo 1° emerge così nella posizione di Vitoria un grave limite di non reciprocità<sup>147</sup> – e quindi una negazione fattuale dell'intento universale – che si aggrava ulteriormente, e in modo decisivo, nel titolo 2°<sup>148</sup>. Qui infatti si sostiene il diritto alla libera predicazione del Vangelo, il quale, basandosi sulla missione affidata da Cristo alla Chiesa, è per sua stessa definizione unilaterale. La stessa carenza si estende poi al titolo 4°, che prevede il diritto del papa di trasmettere la sovranità terrena sugli Indios convertiti, nella misura in cui l'opera missionaria lo richiede, a un sovrano cristiano, sottraendola al monarca «barbaro», nonché, seppure in forma più blanda, anche nel titolo 3°, il quale asserisce la legittimità di una guerra contro un monarca locale che opprime gli Indios cristiani<sup>149</sup>. Di discutibile reciprocità, ma per ragioni diverse, è anche il 7° titolo, secondo cui è lecito agli Spagnoli intervenire a sostegno degli alleati (*causa sociorum et amicorum*), quando la loro causa è giusta, e trarre i vantaggi loro concessi dallo *jus in bello*<sup>150</sup>. Va da sé che gli unici a poter trarre dei vantaggi da un tale titolo erano in effetti gli Spagnoli, non gli Indios. Rimane l'ultima giustificazione, l'8ª, della quale Vitoria dice di «non osare asserirla, ma nemmeno condannarla del tutto»<sup>151</sup>. Si tratta della tesi secondo cui sarebbe lecito imporre agli Indios l'autorità spagnola, in quanto privi di ragione. È sostanzialmente la stessa tesi che abbiamo visto in precedenza sostenuta, tra gli altri, da Sepúlveda. Vitoria si mantiene almeno formalmente neutrale, anche se colpisce ne-

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

<sup>146</sup> FISCH (1984), p. 217.

<sup>147</sup> ANGHIE (2004), p. 21 s.

<sup>148</sup> VITORIA (1538-1539), p. 104 ss.

<sup>149</sup> Nel titolo 3° VITORIA si appella non solo al privilegio unico e non reciproco della religione cristiana, bensì anche all'argomento «laico» dell'*amicitia et societas humana* (*ivi*, p. 108).

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 112 ss.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 114.

gativamente l'ampiezza con cui espone, senza contestarle, le ragioni che deporrebbero a favore di tale approccio.

In conclusione Vitoria, pur discostandosi chiaramente dalla linea di pensiero esplicitamente aggressiva nei confronti dei non-credenti, conserva tuttavia una considerevole ambiguità di fondo. Proprio per l'intento universalistico che non può essere *tout court* negato alla sua concezione, così come per il rigore morale e scientifico del suo pensiero, l'ambiguità che anch'egli mostra è a maggiore ragione indicativa dei *deficit* insiti in una concezione che confonde la pretesa universalista con il messaggio, necessariamente particolare, della religione. In un diritto compiutamente internazionale suonano infatti quanto mai inquietanti – e nella sostanza sminuenti – le eccezioni a vantaggio del cristianesimo così come le brecce aperte a favore del diritto del più forte a colonizzare la terra del debole e a impadronirsi delle sue ricchezze<sup>152</sup>. Non è però solo il primo limite dell'universalismo olistico cristiano – la discriminazione dell'«altro» – a emergere, seppur con i menzionati tentennamenti, nell'opera del grande pensatore spagnolo; anche il suo *secondo deficit* – la giustificazione dello *status quo* politico – fa la sua comparsa, in forma forse meno nota, ma inequivocabile. È nel *De potestate civili*, nella questione della giustificazione del potere del principe, che l'atteggiamento conservatore di Vitoria si fa evidente. Il testo dell'ottava tesi non lascia adito a dubbi:

Così affermiamo, concordemente con tutti i sapienti, che la monarchia, ovvero il potere regio, non è solo giusto e legittimo, bensì anche che i re detengono il potere per diritto divino e naturale, non avendolo ricevuto dallo stato stesso né solo dagli uomini<sup>153</sup>.

L'autorità del principe nasce dunque dalla legge naturale e, con questa, dalla legge divina, ragion per cui ogni sua messa in discussione da parte degli uomini può solo nascere o dall'ignoranza dei fondamenti della convivenza umana, o da una violazione intenzionale della norma fondamentale che regge l'intero creato.

La stesse carenze si ritrovano, con qualche variazione nel dettaglio, anche nell'opera del principale successore di Vitoria all'interno della medesima Scuola di Salamanca, Francisco Suarez. Un'ambiguità analoga può essere riscontrata innanzitutto in merito ai presupposti

<sup>152</sup> Assai più severo, Antony ANGHIE vede nel pensiero di Vitoria non tanto gravi ambiguità, quanto piuttosto la coerente fondazione di un diritto internazionale basato sul non riconoscimento della diversità (2004, p. 13 ss.). In tal senso, la carenza della sua visione non consisterebbe in un *insufficiente* universalismo, bensì in un suo *eccesso*.

<sup>153</sup> VITORIA (1528), 8, p. 58 ss.

di un reale universalismo, ovvero al riconoscimento di eguali diritti a cristiani e «infedeli». Su un versante, Suarez asserisce infatti con forza l'unità e universalità del genere umano su cui si basa il contenuto dello *jus gentium*<sup>154</sup>. Il riconoscimento reciproco, che ne dovrebbe essere la logica conseguenza, trova inizialmente conferma in un corollario della teoria della guerra giusta, secondo cui, quando si renda necessario un intervento armato per tutelare innocenti dalle pratiche di popolazioni barbare contrarie alla legge naturale, il diritto a intraprendere un tale passo è detenuto non solamente dai principi cristiani, bensì anche da «ogni sovrano che desideri difendere la legge di natura»<sup>155</sup>:

si deve pertanto asserire che non esiste alcuna ragione di guerra così esclusivamente riservata ai principi cristiani che non abbia una qualche base nella legge naturale, o quanto meno una qualche relazione con questa, risultando così applicabile ai principi infedeli»<sup>156</sup>.

In un primo momento, Suarez giunge quindi fino al punto di affermare un eguale titolo a fedeli e infedeli, almeno per quanto concerne l'intervento a tutela dei diritti essenziali di popolazioni innocenti, basando tale riconoscimento sulla legge di natura universalmente condivisa. A questo punto si presenta tuttavia anche in Suarez una differenza di trattamento sostanzialmente analoga a quella che già conosciamo dalla *Relectio de Indis* di Vitoria: se un popolo intende abbracciare la religione cristiana e il suo sovrano infedele glielo vuole impedire, i principi cristiani sono autorizzati a intervenire in difesa dei correligionari<sup>157</sup>; al contrario, se un popolo vuole abbandonare il cristianesimo, nessun sovrano non cristiano potrà legittimamente concedergli il suo appoggio<sup>158</sup>. Suarez peraltro, al contrario del suo predecessore, fonda la discriminazione non su argomenti di esegesi religiosa (facendo cioè riferimento all'esplicito mandato universale del cristianesimo), bensì su un ragionamento, almeno di primo acchito, esclusivamente razionale: infatti, «non c'è offesa nel proibire l'accettazione di un'altra legge [da quella cristiana]», giacché chi desidera ascoltare il messaggio cristiano, «può essere convinto con la ragione che questa è la fede più credibile e in cui bisogna credere»<sup>159</sup>.

<sup>154</sup> SUAREZ (1612), II, XIX, 9. V. cap. 2.2.2.b).

<sup>155</sup> SUAREZ (1621), XIII, V, 5.

<sup>156</sup> *Ivi*, 6.

<sup>157</sup> *Ivi*, XVIII, II, 8.

<sup>158</sup> *Ivi*, XIII, V, 7.

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

Un simile spostamento di accenti rispetto a Vitoria è riscontrabile anche nella giustificazione, da parte di Suarez, del potere del monarca. Anche in questo caso il primo passaggio dell'argomentazione sembra andare – e di fatto almeno parzialmente va – in direzione opposta. Due sono le premesse dell'autore: per un verso il principio secondo cui «in una comunità perfetta deve esistere necessariamente un potere cui spetta il governo di tale comunità»<sup>160</sup>; d'altro canto l'asserzione che «il potere è dato immediatamente da Dio quale autore della natura»<sup>161</sup>. A questo punto si pone la questione di come passi il potere da Dio alla sua realizzazione all'interno della comunità politica. In Vitoria abbiamo visto come il passaggio sia diretto dall'autorità divina al monarca terreno. In Suarez il processo è invece più complesso e adombra possibili alternative:

tale potere – egli scrive – non risiede in individui singoli considerati separatamente, né nella loro massa o moltitudine unita confusamente, in maniera disordinata e senza unione in un solo corpo. Quindi, tale corpo politico deve essere costituito prima che tale potere sia riscontrabile tra gli uomini [...]. Una volta che tale corpo è stato costituito, tuttavia, il potere in questione esiste in esso, immediatamente e per forza della ragione naturale<sup>162</sup>.

Abbiamo qui i fondamenti di quella che potrebbe essere individuata come una teoria del potere popolare. Tale impressione è confermata dal passaggio in cui Suarez asserisce che «il potere politico (*potestas civilis*), sebbene risieda [...] nella persona di un individuo o principe, è però emanato dal popolo quale comunità»<sup>163</sup>. Le riserve che introduce a questo punto l'autore, pur non toccando il nocciolo concettuale della questione, sono tuttavia così rilevanti da cancellare nella sostanza buona parte dell'effetto innovativo dell'iniziale presa di posizione a favore del potere popolare. Dapprima abbiamo la preferenza accordata alla forma monarchica di governo<sup>164</sup>; secondariamente il diritto di deporre il principe il cui potere, originariamente legittimo, sia degenerato in tirannia, sebbene concesso in casi eccezionali anche alla collettività (*republica*) «che agisce nella sua totalità, in accordo con le delibere pubbliche e generali delle sue comunità»<sup>165</sup>, spetta in ultima istanza al papa, il quale possiede in forma esclusiva

<sup>160</sup> SUAREZ (1612), III, I, 4.

<sup>161</sup> *Ivi*, III, III, 2.

<sup>162</sup> *Ivi*, III, III, 6.

<sup>163</sup> *Ivi*, III, IV, 2.

<sup>164</sup> *Ivi*, III, IV, 1.

<sup>165</sup> SUAREZ (1613), VI, IV, 15.

«la giurisdizione di correggere i re»<sup>166</sup>. Il potere popolare in Suarez viene così degradato a un fumoso principio che, mancando di un'articolazione istituzionale precisa così come di istituzioni atte alla sua adeguata rappresentanza, non può che rimandare alla superiore autorità della fonte da cui esso stesso proviene, ovvero alla *lex divina* nell'interpretazione del pontefice romano.

Pertanto, anche in quella, tra le grandi tradizioni di pensiero dell'universalismo olistico di matrice cristiano-cattolica, che più di ogni altra si è sforzata di individuare una base razionale e universale all'idea di ordine sociale, politico e giuridico, prevalgono in ultima istanza elementi extrarazionali e fideistici. Per un verso vengono giustificati i privilegi dei cristiani; per l'altro l'universalità e razionalità dell'ordinamento poggia sulla suprema istanza della legge divina, su un principio cioè, la cui interpretazione è oggetto di un'esegesi rivolta al passato e la cui imposizione è privilegio ultimo dell'autorità pontificia. In entrambe le circostanze si tratta di condizioni poco favorevoli all'effettiva apertura del paradigma alle esigenze di un universalismo realmente plurale o a una concezione del potere *ex parte civium*.

#### 2.2.4. Tentativi di superamento dei deficit dell'universalismo olistico di tradizione cristiana

Al pensiero cristiano va tributato ampio riconoscimento per aver consolidato il principio della possibilità (e necessità) di un ordine universale<sup>167</sup>, così come per aver articolato tale principio, per la prima volta in assoluto, nell'idea di un ordinamento tra stati largamente autonomi, ma uniti da una comune base etica. Ciò nonostante, l'idea che l'appartenenza alla totalità quale conseguenza della testimonianza di fede rappresenti la precondizione indispensabile per la creazione di un ordinamento universale porta immancabilmente con sé due problemi.

α) Il primo è costituito dall'*esclusione dei non-cristiani dall'ordinamento di pace*. Se infatti per far parte dell'ordinamento di pace è indispensabile essere cristiani, ossia condividere la stessa fede religiosa, in tutta la densità dei suoi precetti concernenti l'autocomprensione esistenziale così come la vita di relazione, allora tutti coloro che cri-

<sup>166</sup> *Ivi*, VI, IV, 16.

<sup>167</sup> Non va peraltro dimenticato che, accanto alla tradizione universalista, il cristianesimo ha anche conosciuto una versione particolarista, in cui il suo messaggio è stato messo al servizio degli interessi dei singoli stati. In questa seconda accezione, esso diviene mero strumento ideologico, *instrumentum regni* del potere politico.

stiani non sono vengono automaticamente esclusi dal *cosmos* e respinti nel mondo del *caos* e della barbarie, da cui non possono emergere diritti o esigenze legittimi. L'esclusione dei non cristiani dall'ordinamento di pace li condanna così allo *status* di veri e propri «fuorilegge», di cui non vengono riconosciuti, se non marginalmente, diritti e bisogni, e che finiscono inevitabilmente per essere alla mercé dei possessori della verità. Una tale esclusione pregiudiziale rappresenta un limite intollerabile per qualsivoglia ordinamento che pretenda di definirsi universale.

β) Il secondo problema consiste nella *chiusura rispetto alle novità politiche*. L'ordine del mondo è infatti il risultato della legge divina – data e, sebbene oggetto di interpretazione, immutabile per definizione. Gli esseri umani non possono che inserirsi in questo ordinamento creato per l'eternità e, nella misura in cui emergono nuovi bisogni e mutate esigenze, questi vengono visti più come un pericolo che come un'opportunità. Un tale approccio divenne particolarmente difficile da sostenere agli albori della modernità, quando si svilupparono intensi mutamenti economici e sociali. Nel nuovo contesto, la crisi del paradigma universalistico-olistico fu determinata dalla necessità di individuare una nuova base dell'ordine, in grado di meglio metabolizzare i fermenti che stavano emergendo.

Prima di lasciare il passo a una nuova visione del mondo, i fautori dei paradigmi dominanti – e in questo il paradigma qui trattato non costituisce un'eccezione – mettono però in atto tutta una serie di strategie per cercare di assorbire le tensioni montanti all'interno del quadro concettuale consolidato. Il primo passo fu rappresentato dal tentativo, all'interno della stessa tradizione cristiana, di sviluppare una visione in grado di neutralizzare le carenze messe in rilievo nel paragrafo precedente e sintetizzate poc'anzi. Nel primo di questi tentativi, l'autore si muove nel solco tracciato dal cattolicesimo (a); nel secondo, invece, la matrice di pensiero è già quella fornita dalla Riforma (b). Seppure interessanti e contraddistinte da un rimarchevole coraggio intellettuale e morale, le due proposte rimasero ai margini delle linee di sviluppo dominanti. Pur nel loro fallimento, entrambe segnano tuttavia un punto di svolta fondamentale: la prima verso l'inevitabile passaggio a un nuovo paradigma; la seconda verso una reinterpretazione dell'universalismo olistico in senso non più fideistico, bensì laico.

a) Il riconoscimento dell'«altro» su una base dottrinale cristiano-cattolica, nonché la formulazione di una teoria politica fondata sulla libertà, trovarono un'espressione particolarmente alta nell'opera scientifica e politica di Bartolomé de Las Casas. Questi fu più uomo d'azione che teorico, più umanista pratico che studioso di scienze umane, ragion per cui non risulta sempre facile ricavare dai testi una posi-

zione coerente. Utile a questo proposito è soprattutto il trattato *De regia potestate*, l'unica opera sistematica che Las Casas, autore per il resto di numerosi testi polemici, scrisse probabilmente tra il 1555 e la sua morte (avvenuta nel 1566) e che fu pubblicata postuma a Francoforte nel 1571. Qui Las Casas prende le mosse dall'originaria libertà dell'uomo, così come dalla piena disponibilità di tutte le cose: «la libertà, infatti, è un diritto necessariamente inerente all'uomo»<sup>168</sup>. Il fondamento su cui si basa tale asserzione è costituito dalla *natura rationalis* – una proprietà genuinamente umana, ovvero non di derivazione metafisico-teologica, pur non mancando, anche in questo paragrafo, un peraltro isolato riferimento di Las Casas a Dio<sup>169</sup>. Tutto quanto segue nel testo di Las Casas viene derivato da questa prima proposizione. Logicamente derivata dall'originale libertà dell'uomo è la negazione di ogni idea di schiavitù naturale<sup>170</sup>. Ne consegue – come esplicita Las Casas nel trattato *De los yndios que se han echo esclavos* – che la schiavitù degli Indios è illegittima<sup>171</sup> innanzitutto in sé e in secondo luogo perché, anche se si ammettesse la legittimità della schiavitù di guerra, questo principio non sarebbe qui applicabile perché non sussisterebbero i presupposti per una guerra giusta<sup>172</sup>. In secondo luogo, essendo tutte le cose originariamente libere e disponibili a tutti<sup>173</sup>, gli infedeli che le hanno acquisite legittimamente non possono essere privati dei loro beni per il mero fatto di non essere seguaci della religione cristiana<sup>174</sup>. In terzo luogo, dalla libertà naturale dei singoli deriva la libertà politica dei popoli: «originariamente [...] tutti i popoli furono liberi», ragion per cui «nessun onere può essere imposto al popolo che non sia da questo volontariamente accettato»<sup>175</sup>. È assai interessante notare come il principio della libertà

<sup>168</sup> LAS CASAS (1571), I, 1, p. 17.

<sup>169</sup> Un richiamo, non meglio precisato, allo *jus naturale et divinum* si ritrova anche in *ivi*, XIII, 1, p. 65.

<sup>170</sup> *Ivi*, I, 2, p. 17. Si ricordi, a questo proposito, la polemica di Las Casas con Sepúlveda, assertore della posizione diametralmente opposta; v. cap. 2.2.3.b.

<sup>171</sup> LAS CASAS ribadisce senza equivoci l'obbligo morale di liberare gli Indios schiavizzati nelle *encomiendas* (1552e, p. 83 ss.). Di qui nasce la severa e coraggiosa polemica di Las Casas contro il sistema delle *encomiendas*, ovvero contro la consuetudine di ripartire le terre conquistate tra i notabili spagnoli, i quali ne derivavano il diritto di assoggettare, praticamente senza controllo alcuno, la popolazione indigena al più inumano sfruttamento e a raccapriccianti soprusi. V. EGGENSPERGER (1996).

<sup>172</sup> LAS CASAS (1552b), p. 67 ss.

<sup>173</sup> LAS CASAS (1571), II, 1 ss., p. 20 ss.

<sup>174</sup> LAS CASAS (1563), II, 1, p. 279 s.

<sup>175</sup> LAS CASAS (1571), IV, 1, p. 34. Il principio era già stato asserito da Las Casas in *Principia quaedam* (1552a, III, p. 50), per essere poi ribadito, con riferimento alla situazione nelle Indie Occidentali, in *Entre los remedios* (1552e, IX, p. 119).

dei popoli non sia fondato da Las Casas in senso etnico (con riferimento alle peculiarità di ciascuno di essi), né in senso religioso (richiamandosi alla pietà cristiana o alla volontà di Dio), bensì sulla base di un modello che lo avvicina significativamente all'individualismo metodologico che prenderà avvio alcuni decenni più tardi. Essendo tutti i popoli originariamente liberi, in quarto luogo, gli infedeli hanno diritto al riconoscimento del loro potere politico e della loro giurisdizione autonoma<sup>176</sup>. Quando questo riconoscimento non sia garantito, essi possono opporre legittimamente resistenza, ragion per cui la guerra che gli Indios, ai tempi di Las Casas, stavano muovendo disperatamente agli Spagnoli va considerata giusta<sup>177</sup>. Infine, in quinto luogo, il popolo è «la causa effettiva dei re»<sup>178</sup>, così che «non perde la libertà eleggendoli»<sup>179</sup>. Severi sono pertanto i limiti imposti al potere del monarca<sup>180</sup>, il quale deve orientare la sua azione esclusivamente a favore del benessere del popolo<sup>181</sup>.

Dopo quanto detto, è quasi superfluo sottolineare come le opere di Las Casas, per quanto concerne sia la dottrina dello stato, sia il diritto internazionale, siano piene di spunti interessanti e innovativi, i quali sembrano per certi versi anticipare le posizioni più avanzate formulate dalla filosofia politica moderna. Come è però già stato sottolineato, il suo *opus*, coraggiosissimo per un verso, non brilla sull'altro versante per coerenza sistematica. Così mentre nel *De regia potestate* l'argomentazione si basa su un diritto natural-razionale presoché laico (anche se fondato sull'esegesi della tradizione e non sulla deduzione logica), in altri lavori il richiamo giustificativo a Dio e alla sua legge si fa insistente<sup>182</sup>. Inoltre, al principio universale della libertà dei popoli si contrappone altrove l'uso che Las Casas fa della bolla *Inter cetera* (1493). Riprendendone il contenuto, Las Casas afferma infatti che al papa, in quanto rappresentante di Cristo in terra, spetta l'autorità su tutti gli uomini allo scopo della libera predicazione del Vangelo. Giustificata sarebbe pertanto, da quest'ottica, la *translatio imperii* effettuata, con riferimento alle Indie Occidentali, dall'autorità spirituale a quella temporale impersonata dai sovrani cristiani, i quali sarebbero in tal modo in possesso di un potere politico legittimo<sup>183</sup>.

<sup>176</sup> LAS CASAS (1563), II, 8, p. 291.

<sup>177</sup> *Ivi*, II, 26, p. 346 ss.

<sup>178</sup> LAS CASAS (1571), IV, 3, p. 33 ss.

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

<sup>180</sup> *Ivi*, V, p. 38. A partire dal § V il tema viene sviluppato per tutti i restanti paragrafi del *De regia potestate*.

<sup>181</sup> LAS CASAS (1552a), IV, p. 52.

<sup>182</sup> Come esempio, *ivi*, I, p. 41, III, p. 47.

<sup>183</sup> LAS CASAS (1552c), p. 182 ss.; *Id.* (1552d), p. 197. ss., 235 ss.

Anche se Las Casas usa l'argomento della *translatio imperii* non per autorizzare la guerra<sup>184</sup>, bensì solo per dare un fondamento di legittimazione all'opera di evangelizzazione<sup>185</sup>, ciò nonostante è inevitabile l'impressione dell'esistenza di una contraddizione nell'argomentazione del padre domenicano e vescovo di Chiapas. Questa almeno apparente contraddizione ha ricevuto spiegazioni ampiamente discordanti. Per un verso è stata vista come prova del fatto che Las Casas in ultima istanza non si distanzerebbe dalla posizione classica (e, come abbiamo visto, problematica) della tarda scolastica spagnola: la centralità dell'opera di evangelizzazione, derivata dalla missione affidata da Dio ai cristiani, supererebbe alla prova dei fatti ogni altro riferimento normativo, anche il richiamo alla libertà dei popoli e il riconoscimento dei diritti originari degli «infedeli»<sup>186</sup>. Altrove le diverse posizioni sostenute da Las Casas sono state spiegate nell'ambito di uno sviluppo storico del suo pensiero<sup>187</sup>. Infine, secondo l'interpretazione più favorevole al padre domenicano, si è asserito che «egli, nel nesso tra la *translatio imperii* e il compito dell'evangelizzazione, così come la bolla a suo parere metteva chiaramente in evidenza, vide un'efficace via per impegnare i sovrani spagnoli e, al contempo, per condizionarli»<sup>188</sup>. Tale impegno sarebbe andato nel senso di un obbligo alla tutela degli Indios, una volta che questi fossero stati riconosciuti quali sudditi legittimi della corona di Spagna<sup>189</sup>. Senza pregiudicare la ferma convinzione di Las Casas in merito alla libertà di tutti i popoli, questo suo atteggiamento sarebbe in tal caso dovuto all'opportunità di scendere a compromessi teorici allo scopo di ottenere i massimi risultati pratico-politici.

Non è questa la sede per dirimere tale pur interessante questione. Nell'ambito della presente ricerca è piuttosto importante sottolineare come l'interpretazione dell'opera di Las Casas, in particolare del suo contenuto di apertura all'«altro», dia luogo a due possibili sviluppi, entrambi sfavorevoli all'idea della realizzabilità di un universalismo giuridico su base olistica. Infatti, se si ammette che Las Casas sia caduto in ultima istanza nelle stesse contraddizioni degli altri esponenti della tarda scolastica spagnola (presso i quali la tensione universalista è soffocata dall'unilateralità del privilegio accordato alla religione cri-

<sup>184</sup> LAS CASAS (1552e), II, p. 87 ss.

<sup>185</sup> L'importanza fondamentale dell'opera di evangelizzazione è sottolineata da LAS CASAS in (1563), II, 4, p. 286 s.; II, 9, p. 294.

<sup>186</sup> FISCH (1984), p. 232 ss.

<sup>187</sup> BÖCKENFÖRDE (2002), p. 350 s.

<sup>188</sup> DELGADO (1996), p. 164.

<sup>189</sup> In questa direzione va l'argomentazione di LAS CASAS sia nelle *Treinta proposiciones* (1552c, p. 188 s.), sia in *Entre los remedios* (1552e, p. 84).

stiana), allora ciò rappresenterebbe una conferma delle difficoltà insite nell'essenza stessa di un universalismo inteso su base metafisico-contenutistica e religiosa: se nemmeno il più avanzato esponente di tale posizione riesce a riconoscere una piena parità di diritti tra i soggetti del diritto internazionale, allora c'è da presumere che il *deficit* sia irrimediabilmente connesso alla concettualità espressa da tale variante del paradigma. Se invece si ritiene che Las Casas, il «democratico *ante litteram*»<sup>190</sup>, sia veramente andato oltre l'ipotesi di una *communitas christiana*, approdando all'idea di una *communitas omnium gentium*<sup>191</sup>, allora va constatato che tale risultato viene acquisito solo costruendo un modello che di fatto supera le categorie dell'olismo cristiano e anticipa la visione di una pluralità di attori internazionali unita più da principi formal-trascendentali, in ogni caso astratti, che non da un'omogeneità sostanziale e/o esistenziale. In entrambi i casi, il coraggio intellettuale di Las Casas conduce il paradigma alle frontiere della sua sostenibilità e segna la via del suo superamento.

b) Sul versante riformato, è Johannes Althusius a delineare nel suo *Politica methodice digesta*, pubblicata per la prima volta nel 1603, i fondamenti di una concezione del potere politico basata sull'autonomia del popolo e di un ordinamento globale non incentrato sul predominio di una parte, bensì profederale. Secondo la lezione aristotelica, l'opera di Althusius costruisce una scala ascendente di relazioni sociali che parte dalla famiglia e arriva fino al *regnum*, passando per la *consociatio propinquorum* basata sulla parentela, i collegi, le città e le province<sup>192</sup>. A differenza degli altri fautori, analizzati in precedenza, della concezione familistica della società politica<sup>193</sup>, Althusius distingue con precisione concettuale tra associazioni private (naturali, ovvero la famiglia e il villaggio basato sulla parentela, o civiche, ovvero i collegi, associazioni volontarie e temporanee realizzate per soddisfare interessi e necessità condivise) e pubbliche (le città, le province e lo stato). Tuttavia anche nella sua opera le prime – in particolare quelle «naturali», famiglia e parentela – stanno inequivocabilmente alla base delle altre, a testimonianza della sua collocazione «tutta quanta [...] all'interno dello schema ricostruttivo gradualistico proposto da Aristotele»<sup>194</sup>. La famiglia naturale è definita infatti quale «la fonte di ogni altra associazione simbiotica» e le associazioni private

<sup>190</sup> DELGADO (1996), p. 163.

<sup>191</sup> GREWE (1984), p. 74 s.

<sup>192</sup> ALTHUSIUS (1614), II ss.

<sup>193</sup> V. capp. 2.1.1.2. e 2.1.2.3.

<sup>194</sup> BOBBIO (1979), p. 42.

sono chiamate «primarie», così che «tutte le altre derivano da esse, poiché senza questa associazione primaria, le altre non sono in grado né di crescere, né di conservarsi»<sup>195</sup>. Altrove Althusius precisa che «l'associazione pubblica esiste quando più associazioni private si uniscono allo scopo di stabilire un ordine politico inclusivo»<sup>196</sup>. Infatti, «la società umana si sviluppa dall'associazione privata a quella pubblica attraverso una definita progressione graduale delle piccole società»<sup>197</sup>.

Tuttavia, come già s'è detto, l'omogeneità organica e la stabilità che l'origine familiare, anche in Althusius, conferisce al potere politico non viene utilizzata nella sua opera per giustificare un'opzione assolutistica e paternalistica. Fedele alla tradizione calvinista dell'auto-organizzazione della comunità dal basso, l'autore persegue un fine esattamente opposto: l'argomentazione a partire dalla naturale socievolezza dell'uomo, dal suo immediato bisogno di unirsi in società a causa della sua stessa debolezza<sup>198</sup>, gli serve piuttosto per fondare una consociazione o comunità popolare cui spetta il potere politico: «il popolo, o i membri associati del *regnum*, hanno il potere di stabilire il diritto del *regnum* e di vincolarsi ad esso»<sup>199</sup>. Pertanto, «il diritto del *regnum*, il diritto di sovranità (*majestas*), non spetta ai membri individuali, ma a tutti i membri uniti e all'intero corpo associato del *regnum*»<sup>200</sup>. Significativamente, in Althusius ogni associazione, dalla più piccola alla più grande, è istituzionalizzata da un *pactum*; per esistere, essa deve cioè trovare l'assenso consapevole dei suoi membri. L'organicismo non fonda qui un disequilibrio del potere presunto naturale, bensì il naturale diritto della comunità del popolo a costituirlo.

La questione dell'estensione dell'ordine compare, nell'opera di Althusius, in forma solo indiretta. Sulla base di una concezione organica della società, egli critica infatti Bodin attribuendo una forza vincolante ben superiore alla legge divina e alla legge naturale, collocate entrambe, senza equivoci, ben al di sopra di quella umana<sup>201</sup>.

<sup>195</sup> ALTHUSIUS (1614), II. Fa la sua apparizione anche la metafora del *corpus*: «I membri dell'associazione privata sono individui uniti armoniosamente sotto un capo e uno spirito, quali membri dello stesso corpo» (*ivi*, II).

<sup>196</sup> *Ivi*, V.

<sup>197</sup> *Ibidem*. Analogamente: «le famiglie, le società e le province esistevano per natura prima dei *regna*, e li hanno generati» (*ivi*, IX).

<sup>198</sup> *Ivi*, I.

<sup>199</sup> *Ivi*, IX.

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> «[Potestas juris majestatis] summa [potestas] non est, quia legem divinam naturalemque superiorem agnoscit omnis humana potestas» (ALTHUSIUS, 1614, IX, 21, p. 92).

L'intento di Althusius si rivolge qui più alla questione dei fondamenti del potere sovrano che non alla ragion d'essere dello *jus gentium*. Ciò nonostante, nella misura in cui viene negata ai singoli monarchi la *summa potestas*, la sua visione lascia lo sviluppo di un diritto internazionale quanto meno «nell'ambito del possibile»<sup>202</sup>. Il fine di Althusius consiste nella salvaguardia della sovranità del *corpus consociationis universalis*<sup>203</sup>, il vero detentore dell'autorità ultima secondo la legge divina e naturale. Se questa impostazione nega per un verso la legittimità di una sovranità *legibus soluta*, sull'altro versante essa anche non pone limiti all'estensione del *regnum* o della *respublica*. Iniziando dalla più piccola comunità naturale, l'auto-organizzazione politica e giuridica procede così, almeno potenzialmente, fino a dare ordine alla società a livello globale.

Ostile al potere *ex parte principis* e aperta all'idea non discriminatoria di un ordine universale «dal basso verso l'alto», la *Politica* di Althusius si segnala come un contributo originale nel dibattito a cavallo tra il XVI e il XVII secolo. Pur mantenendosi nel solco della teologia politica, essa lascia alle sue spalle gli aspetti più problematici dell'universalismo olistico cristiano. Un contributo significativo, segnato però da due riserve. La prima coinvolge il rapporto oscillante di Althusius con la religione. Per un verso egli si appella infatti largamente alla legge naturale e divina (*jus naturale et divinum*), asserisce esplicitamente che «il diritto dello stato (*regnum*) è duplice giacché riguarda sia il benessere dell'anima che la cura del corpo»<sup>204</sup> e ribadisce che «se qualcuno escludesse dalla politica i precetti del Decalogo, la distruggerebbe»<sup>205</sup>. D'altro canto Althusius sottolinea però anche di «aver ricondotto tutti gli elementi meramente teologici, giuridici e filosofici al loro giusto posto»<sup>206</sup>: da buon calvinista non può ammettere che la legge umana venga dedotta da quella divina. Ne consegue che la comunicazione universale, non potendo essere derivata dalla *lex aeterna*, dovrà trovare una base meramente razionale, senza più riferimenti, nemmeno indiretti, alla teologia. Nel pensiero di Althusius il percorso rimane a metà strada: nel prossimo paragrafo vedremo come altri autori abbiano posto in modo più chiaro ed esplicito le basi per un universalismo olistico propriamente laico. La seconda riserva che emerge dalla *Politica* va invece oltre la necessità di fondare diversamente il paradigma universalistico-olistico, mettendone

<sup>202</sup> KIPP (1950), p. 124.

<sup>203</sup> ALTHUSIUS (1614), IX, 22, p. 92.

<sup>204</sup> *Ivi*, IX.

<sup>205</sup> *Ivi*, Introduzione (1614).

<sup>206</sup> *Ibidem*.

in discussione complessivamente l'adeguatezza. Di fronte alla disgregazione della *communitas* medievale, contraddistinta dall'incremento delle prerogative sovrane dei singoli stati e, al loro interno, dei monarchi assoluti, così come dall'erosione delle pretese normative del diritto internazionale, la difesa dell'universalismo da parte di Althusius sembra fare uso di strumenti ormai erosi, quali l'appello a una metafisica organicista e a una non meno impalpabile «consociazione simbiotica»<sup>207</sup>. Nel prossimo paragrafo vedremo se la reimpostazione concettuale del paradigma sarà in grado di salvarlo dal declino.

### 2.2.5. Diritto di natura come diritto di ragione

La dottrina del diritto naturale – anch'essa, come l'intento universalistico, di derivazione stoica – entra nella tradizione cristiana con Paolo di Tarso<sup>208</sup>: «quando degli stranieri, che non hanno legge, adempiono per natura le cose richieste della legge, essi, che non hanno legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge comanda è scritto nei loro cuori, perché la loro coscienza ne rende testimonianza»<sup>209</sup>. In pochi altri percorsi la tensione che unisce e separa natura, ragione e fede nella storia del pensiero occidentale emerge con altrettanta chiarezza come nella vicenda legata all'interpretazione del diritto di natura nell'ambito della dottrina cristiana. Dopo una prima lunga fase, in cui il diritto di natura è considerato strettamente legato alla legge divina – principio fideistico non pienamente superato nemmeno dalla progressiva «razionalizzazione» della legge divina stessa – (a), con gli albori della modernità si giunge a una rottura profonda e sostanzialmente insanabile: lo *jus naturale* è ora visto come dottrina della pura ragione, svincolata da ogni rapporto diretto con la fede cristiana. In un primo momento tale atteggiamento si serve ancora degli strumenti concettuali messi a disposizione dall'olismo (b); poco dopo<sup>210</sup>, tuttavia, l'esigenza di razionalizzare il diritto contribuirà a far sorgere la necessità di un nuovo paradigma<sup>211</sup>.

a) Nella discussione sulla legge naturale è Tommaso d'Aquino a introdurre un salto di qualità decisivo, chiarificandone e sistematiz-

<sup>207</sup> *Ivi*, I, 1-2, p. 15.

<sup>208</sup> TRUYOL Y SERRA (1998), p. 36.

<sup>209</sup> PAOLO, *Lettera ai Romani*, II, 14 s. in *La Sacra Bibbia* (1994).

<sup>210</sup> In effetti passarono appena diciassette anni dalla pubblicazione del *De jure belli* di Grozio, quale testimonianza dell'emancipazione della dottrina del diritto naturale dalla fede (1625), e l'uscita alle stampe del *De cive* di Hobbes quale annuncio programmatico del nuovo paradigma individualistico (1642).

<sup>211</sup> V. Parte II, cap. III.

zandone la concezione<sup>212</sup>. Nella sua *Summa theologiae* (1265–1273), Tommaso delinea un rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturalis* che caratterizzerà la riflessione nei tre secoli a seguire<sup>213</sup>. Innanzitutto egli precisa, con un semplice ragionamento sillogistico, che non essendo la legge altro che «un dettato della ragione pratica che emana dal signore che governa una comunità perfetta» ed essendo «l'intera comunità dell'universo governata dalla Ragione Divina», «l'idea del governo delle cose in Dio [...] ha la natura di legge». Questa legge dovrà essere chiamata eterna perché la concezione che emana dalla ragione divina non conosce limiti di tempo<sup>214</sup>. Una volta definita la *lex aeterna* come legge che governa il mondo nel suo complesso in quanto emanazione di Dio, la *lex naturalis* viene fissata come «la partecipazione alla legge eterna nella creatura razionale»<sup>215</sup>. La capacità universale<sup>216</sup> della creatura razionale di distinguere quanto, secondo la legge che governa il mondo, è il bene dal male passa così attraverso la parziale permeabilità immediata alla ragione della legge eterna, la quale, proprio in questa sua componente, diviene legge naturale. A questo punto si impone il terzo passaggio, quello alla *lex humana* o *positiva*: dai principi «generali e indimostrabili» della legge naturale «la ragione umana necessita di passare alla determinazione più particolare di certe materie»<sup>217</sup>. Sono queste le leggi umane positive, diverse nei differenti contesti<sup>218</sup>. Di fronte a questa linea di tensione tra la *lex naturalis* e la *lex humana*, lo *jus gentium* si colloca sul terreno della sovrapposizione di entrambe: esso si trova infatti in uno stretto rapporto genetico con la legge di natura, pur non coincidendo con questa nella misura in cui, prendendo esso la forma della legge positiva, risulta essere più restrittivo nel definire l'insieme dei suoi de-

<sup>212</sup> Sul concetto di legge in Tommaso d'Aquino, cfr. LIPPERT (2000), in particolare p. 116 ss. Per una recente presentazione della dottrina tomistica, con i suoi successivi sviluppi fino alla tarda scolastica spagnola, v. BÖCKENFÖRDE (2002), p. 214 ss., 312 ss.

<sup>213</sup> Si veda come anche la più moderna concezione dell'ordine internazionale della scolastica – l'idea dello *jus inter gentes* di Suarez – si basi ancora sempre sull'originaria distinzione di Tommaso tra *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana*. V. cap. 2.2.2.b).

<sup>214</sup> TOMMASO D'AQUINO (1265–1273), I-II, qu. 91, art. 1.

<sup>215</sup> *Ivi*, I-II, qu. 91, art. 2.

<sup>216</sup> La legge naturale è infatti eguale per tutti gli esseri umani. V. *ivi*, I-II, qu. 94, art. 4.

<sup>217</sup> *Ivi*, I-II, qu. 91, art. 3.

<sup>218</sup> Tommaso fa l'esempio della pena prevista in caso di omicidio: essendo contrario alla legge naturale, l'omicidio va comunque punito, il che è un precetto della legge naturale stessa; tuttavia la forma della punizione è questione concernente, nella sua diversità, solamente la legge umana. V. *ivi*, I-II, qu. 95, art. 2.

stinatari<sup>219</sup>. In altri termini, lo *jus gentium* è, per la sua forma, parte della *lex humana* dal momento che di questa ha il carattere positivo. In tal senso, esso si rivolge solamente agli uomini e non, come la *lex naturalis*, a tutte le creature razionali. Tuttavia, lo *jus gentium* deve essere compreso in quel complesso di leggi positive che, per il loro contenuto, sono direttamente derivate dalla legge di natura e non rappresentano quindi un mero artificio umano. Per questa ragione tutti gli uomini lo condividono e sono tenuti a rispettarlo. In merito all'interpretazione dello *jus gentium*, Tommaso riprende così la dottrina degli autori romani, conferendo però ad essa maggiore chiarezza e coerenza concettuale. Individuando una possibile via logica per sintetizzare le definizioni di Gaio e Ulpiano<sup>220</sup>, «per Tommaso lo *jus gentium* è costituito dalle leggi umane positive che, nel loro contenuto, sono proposizioni del diritto naturale, dal momento che, per via di una deduzione rigorosamente logica, possono essere derivate dai supremi principi del diritto naturale»<sup>221</sup>.

Sintetizzando, si può dunque affermare che il contributo di Tommaso, per quanto concerne le materie qui prese in esame, consiste nell'aver individuato le basi concettuali del rapporto logico, ontologico e gerarchico, che lega e distingue i diversi tipi di legge. La premessa è che la legge «denota una sorta di piano in grado di dirigere azioni verso un fine»<sup>222</sup>. A questa constatazione Tommaso aggiunge il principio gerarchico-genetico per cui, quando più istanze sono coinvolte nel dirigere l'azione, quella subordinata diventa attiva solo in presenza dell'impulso inviato da quella sopraordinata, di modo che in ultima istanza, procedendo con movimento ascendente sulla catena delle causalità, tutto viene a dipendere dal *primum mobile*. Così avviene nell'organizzazione del governo delle comunità umane, e così avviene soprattutto nel governo dell'intero universo, dove «la legge eterna è il piano di governo nel governatore supremo e tutti i piani di governo nei governatori inferiori devono essere derivati dalla legge eterna»<sup>223</sup>. Date le premesse, la conclusione è pressoché ovvia: «tutte le leggi, nella misura in cui partecipano di questa ragione, sono derivate dalla legge eterna»<sup>224</sup>. Quanto qui interessa sottolineare è lo stretto rapporto logico, ontologico e soprattutto genetico tra la legge eterna e quella naturale, per cui a quest'ultima non viene riconosciuta

<sup>219</sup> *Ivi*, I-II, qu. 95, art. 4; II-II, qu. 57, art. 3.

<sup>220</sup> Cfr. cap. 2.1.1.3.

<sup>221</sup> KIPP (1950), p. 107.

<sup>222</sup> TOMMASO (1265-1273), I-II, qu. 93, art. 3.

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

<sup>224</sup> *Ibidem*.

autentica originalità: accettando tali presupposti, quando si parla di legge naturale, si viene costantemente rinviiati alla legge divina e quindi, in ultima istanza, ai precetti della religione rivelata. Come s'è visto in precedenza<sup>225</sup>, tale approccio implica significative – e problematiche – conseguenze per la dottrina del diritto internazionale.

La concezione giuridico-politica di Tommaso rimane strettamente legata all'olismo medioevale, in cui la derivazione gerarchica dalla legge suprema lascia poco spazio all'articolazione interna della totalità. Pur ponendo le basi degli sviluppi successivi, essa resta quindi lontana dall'idea di un autentico *jus inter gentes*, quale verrà sviluppato solo secoli più tardi<sup>226</sup>. Anche la teoria secondo cui il potere statale possiede la *suprema potestas* solamente *in suo ordine* non ha alcun effetto sulla concezione dell'ordinamento politico-giuridico globale: la restrizione del potere dello stato ha infatti come sola conseguenza l'ulteriore sottolineatura e il consolidamento dell'autorità suprema della Chiesa: «il potere secolare è sottomesso a quello spirituale, così come il corpo è sottomesso all'anima»<sup>227</sup>. L'asserzione della superiorità del potere spirituale su quello temporale vide nei secoli successivi formulazioni ben più caute e problematiche<sup>228</sup>. Non mutò invece, almeno nelle sue grandi linee, l'accezione gerarchica del rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturalis*, con la conseguente superiorità della verità rivelata sulla ragione naturale. Si pensi all'affermazione di Vitoria secondo cui

il diritto divino, anche quello positivo, ha la stessa forza del diritto naturale, poiché questo non ha forza se non per il fatto che è stato stabilito dall'autorità divina. In caso contrario non sarebbe obbligatorio [...] dal momento che un obbligo non può esistere se non a partire da un'istanza superiore<sup>229</sup>.

Addirittura Vitoria arriva a dire che se non esistesse Dio, nessuna azione potrebbe essere dichiarata riprovevole in senso morale: in tal senso, un parricidio non sarebbe diverso dall'uccisione di un essere umano da parte di una belva<sup>230</sup>. In ragione di tali asserzioni, la tesi

<sup>225</sup> V. cap. 2.2.3.

<sup>226</sup> KIPP (1950), p. 119.

<sup>227</sup> TOMMASO (1265–1273), II-II, qu. 60, art. 6.

<sup>228</sup> Si veda, a mo' di esempio, il capitolo del *De potestate Ecclesiae* di Vitoria, dal titolo «Utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem» (VITORIA, 1934, II, p. 58 ss.).

<sup>229</sup> VITORIA, *De potestate papae et concilii*, in ID. (1934), II, p. 216. Cfr. BÖCKENFÖRDE (2002), p. 322 ss.

<sup>230</sup> VITORIA, *De eo, ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis*, in ID. (1997), II, p. 158 ss.

secondo cui Vitoria avrebbe cercato di «consolidare il contenuto razionale del diritto naturale»<sup>231</sup> sembra cogliere solo parzialmente nel segno. Per un verso si deve infatti ammettere che ai passaggi di cui sopra se ne possono accostare altri di tenore diverso, nei quali l'autore precisa ad esempio che l'omicidio non è un male perché è vietato, bensì è vietato perché è un male<sup>232</sup>. In tal modo Dio sembra essere connesso a un contenuto razionale in qualche misura obiettivo, anche se pur sempre identico alla sua volontà. Vitoria si inserisce così in un processo mirante, pur nella continuità della tradizione, a individuare una più solida base razionale del diritto di natura. Dalla tesi secondo cui «il diritto naturale è razionale perché Dio lo vuole» si passa così a quella per cui «il diritto naturale è razionale perché Dio, suo creatore, è razionale».

Peraltro è però anche vero che l'idea secondo cui il diritto naturale è permeabile a tutti gli esseri dotati di ragione a prescindere dalla conoscenza della legge divina era già presente – come abbiamo visto – in Tommaso. Ma soprattutto, quanto conta nel processo di autonomizzazione del diritto naturale va individuato nel passaggio all'affermazione secondo cui «il diritto naturale è razionale in sé e per sé», ossia nella costruzione di un suo fondamento logico-ontologico a sé stante, autonomo e non più dipendente dalla deduzione dalla legge divina. E questo risultato è lungi dall'essere stato conseguito, o anche solo voluto, da Vitoria. Piuttosto le conquiste del pensatore spagnolo vanno cercate su un altro terreno. Innanzitutto nella chiara e inequivocabile affermazione che le leggi umane vanno considerate vincolanti solo se utili alla cosa pubblica e concordi con le leggi gerarchicamente superiori<sup>233</sup>: «in molti casi – aggiunge Vitoria – la legge divina vincola dove quella umana non vincola»<sup>234</sup>. Da tali affermazioni è deducibile l'esistenza di una norma suprapositiva, che va oltre il diritto positivo statale e su cui può essere fondata – non necessariamente in chiave fideistica o giusnaturalista – una politica dei diritti umani. In secondo luogo, è stato anche rilevato<sup>235</sup> come in Vitoria il diritto non sia più inteso in senso meramente oggettivo (come *jus* quale derivazione da quanto è *justum*, obiettivamente giusto), bensì in senso soggettivo, come «facoltà che spetta a qualcuno secondo le leggi»<sup>236</sup>, col che si consolida l'idea di una titolarità soggettiva rivendicabile in nome del diritto naturale.

<sup>231</sup> BÖCKENFÖRDE (2002), p. 326.

<sup>232</sup> VITORIA, *Relectio de homicidio*, n. 3; cit. da BÖCKENFÖRDE (2002), p. 323.

<sup>233</sup> VITORIA, *De potestate civili*, 16, in Id. (1934), II, p. 197.

<sup>234</sup> *Ibi*, p. 197 s.

<sup>235</sup> Ancora da BÖCKENFÖRDE (2002), p. 326 ss.

<sup>236</sup> VITORIA (1932 ss.), II-II, qu. 62, art. 1, n. 5.

Nemmeno Francisco Suarez operò la svolta definitiva nella separazione della *lex naturalis* dalla *lex divina*<sup>237</sup>. Del suo sforzo di derivare l'intero complesso delle leggi, ivi comprese quelle naturali, dall'attività del «Dio legislatore» già s'è detto<sup>238</sup>. Indubbiamente Suarez sciolse alcune ambiguità del suo predecessore. Non vi è infatti più possibilità di equivoco nell'affermazione di Suarez rispetto all'identità tra razionalità e volontà divina. Se in Vitoria rimaneva – come abbiamo visto poc'anzi – un margine di incertezza in merito al rapporto tra ragione e volere divino, con l'eventuale distacco tra i due momenti e la superiorità ontologica e genetica accordata al secondo, per il suo successore razionalità e volontà divina coincidono:

i liberi atti di Dio [...] sono regolati dalla ragione divina così come dalla legge naturale di Dio stesso. La prova di questa asserzione è che Dio sempre agisce secondo la retta ragione, non la ragione altrui, bensì la Sua propria. Pertanto, la rettitudine dei liberi atti della volontà di Dio è misurata dal giudizio del Suo proprio intelletto<sup>239</sup>.

Ma nella misura in cui la proposizione secondo cui «l'ordine divino è razionale» coincide fattualmente con quella per cui «l'ordine razionale è divino» – ed esplicitamente il teologo gesuita di Granada afferma che «la legge eterna implica un atto non necessario, bensì libero di Dio»<sup>240</sup> – la sua concezione ricade nelle ambiguità proprie di tutta la scolastica: il diritto di natura è e rimane pur sempre un diritto dato dalla divinità, pertanto soggetto al limite caratteristico dell'approccio fideistico, al rischio cioè di escludere l'«altro», l'«infedele», chi non si riconosce nel Dio cristiano.

b) La prima frattura reale nella sostanziale continuità che aveva contraddistinto il rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturalis* fino alla scolastica spagnola è riscontrabile nell'opera di Alberico Gentili. Lo studioso di diritto civile e internazionale, che per essersi convertito al protestantesimo aveva dovuto lasciare l'Italia e rifugiarsi prima in Germania e poi in Inghilterra, pubblica il suo *De jure belli* nel 1588, quindi prima delle opere di Suarez e, significativamente, fuori dall'ambito, soprattutto religioso, della scolastica. Qui egli asserisce, in forma del tutto conforme al canone dell'universalismo olistico, che

<sup>237</sup> Di diverso avviso Norbert BRIESKORN nel suo commento all'edizione tedesca del *De legibus* (Haufe, Freiburg/Berlin 2002, p. 670). V. anche la recensione di Thomas RENTSCH («Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», Bd. 91/2, 2005, p. 301 ss.).

<sup>238</sup> V. cap. 2.2.2.b).

<sup>239</sup> SUAREZ (1612), II, II, 3.

<sup>240</sup> *Ivi*, II, III, 3.

«tutto l'universo che vedi, in cui sono incluse le cose divine e quelle umane, è uno, e noi siamo membra di un grande corpo. E in verità il mondo è un solo corpo»<sup>241</sup>. Nella concezione di Gentili, il «corpo» del genere umano è retto da tre leggi distinte: lo *jus divinum*, lo *jus naturale* e lo *jus humanum* (ovvero, nel caso specifico, lo *jus gentium*). Sebbene la scelta terminologica si muova ancora nella tradizione, altrettanto non si può dire per quanto concerne la definizione degli stessi termini. Quantunque infatti per Gentili lo *jus gentium* continui a essere parte dello *jus divinum* – ma significativamente una «piccola parte», una *particula*<sup>242</sup> –, tuttavia «Dio ce lo ha lasciato dopo il nostro peccato, e noi osserviamo nondimeno questa luce tra le molte tenebre»<sup>243</sup>. Peraltro, prosegue l'autore, «a causa dell'errore, della cattiva consuetudine, dell'ostinazione e di altri affetti dovuti alle tenebre, spesso non siamo in grado di riconoscerla»<sup>244</sup>. In altri termini, il diritto delle genti sarebbe «difficile da riconoscere dal momento che l'uomo, a causa del peccato, può facilmente errare»<sup>245</sup>. Così facendo, il convinto fautore della Riforma sovrappone alla dottrina del diritto naturale la convinzione, tipicamente protestante, della natura corrotta dell'uomo, abbandonando «la tradizione filosofica della scolastica che sosteneva l'esistenza di un diritto naturale eguale prima e dopo il peccato originale»<sup>246</sup>.

Nonostante le limitazioni dovute alla «caduta» dell'uomo, Gentili asserisce tuttavia con forza che «la verità non è inesistente per la circostanza che giace nel profondo»<sup>247</sup>. L'«abbondante luce» necessaria per individuarla ci viene dagli autori che, attraverso i secoli, ci confermano unanimemente che «la legge delle genti è quella in uso presso tutte le genti umane, che fu stabilita dalla ragione naturale tra tutti gli esseri umani e viene osservata da tutti egualmente. Questa è la legge di natura (*jus naturae*)»<sup>248</sup>. In altri termini, noi abbiamo accesso allo *jus gentium* non più mettendolo in correlazione deduttiva con lo *jus divinum*, bensì vedendolo come parte dello *jus naturae*, cui perveniamo tramite l'utilizzo del comune strumento della *ratio naturalis*. Tale procedura ha due importanti conseguenze, la prima metodologica, la seconda contenutistica. Sul piano metodologico, essa sta a indicare un importante passo sulla via dell'emancipazione della

<sup>241</sup> GENTILI (1612), I, XV, p. 107.

<sup>242</sup> *Ivi*, I, I, p. 10.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> KIPP (1950), p. 113.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> GENTILI (1612), I, I, p. 10.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

scienza giuridica e politica dalla sudditanza nei confronti della teologia, senza che peraltro questo significhi un abbandono delle ambizioni sistematico-universalistiche: «*silete theologi in munere alieno*» – è la famosa frase pronunciata da Gentili al riguardo. Sul piano contenutistico, la dimensione innovativa della sua proposta può invece fornire elementi importanti per la costruzione di un diritto internazionale concepito come garanzia della pacifica e ragionevole interazione tra popoli e esseri umani diversi nelle loro convinzioni metafisiche, ma uniti dalla comune ragione.

Paradossale è, per certi aspetti, l'effetto della Riforma sulla dottrina del diritto naturale e del suo rapporto con la legge divina. Nella misura in cui, a cominciare da Lutero, la *lex divina* diviene infatti un ordinamento «imperscrutabile per l'uomo naturale»<sup>249</sup>, la legge naturale spezza – quanto meno per l'uomo decaduto dopo il peccato originale – la linea deduttiva che la faceva derivare da essa, diventando «legge *mondana*»<sup>250</sup>. La conseguente perdita di valore metafisico della legge naturale va di pari passo col suo rendersi potenzialmente indipendente dalla curatela teologico-religiosa. Analogamente, anche in Calvino la possibilità di conoscere immediatamente Dio va persa con il peccato. Pertanto, dopo la caduta dell'uomo, l'accostamento a Dio non può più essere realizzato attraverso la ragione naturale, bensì esclusivamente per mezzo della fede<sup>251</sup>. In tal modo, anche nel calvinismo la ragione naturale può acquisire *ex negativo* quell'indipendenza negata dalla rigorosa gerarchia della scolastica. Tuttavia – ed è questa una significativa differenza rispetto al luteranesimo – Calvino attribuì un'importanza decisiva all'organizzazione autonoma della nuova Chiesa, la quale si sviluppò secondo il modello pattizio dell'Antico Testamento. Mentre quindi la teologia luterana, fedele al dettato della dottrina dei due Regni, non esercitò un'influenza significativa sulla riorganizzazione moderna del potere politico, la tradizione calvinista prestò notevole attenzione all'auto-organizzazione politica della comunità dei fedeli. Tale auto-organizzazione era infatti al contempo prodotto della ragione umana, e dunque non dedotta dalla *lex divina*, ma anche istituzione essenziale, in quanto atta a mostrare, seppur in modo imperfetto, la capacità dei fedeli di cogliere i riverberi della verità divina<sup>252</sup>. In tal modo la dottrina calvinista favorì alcuni degli sviluppi più progressivi del pensiero politico moderno, quali la laicizzazione del potere politico e la legittimazione *ex populo* del

<sup>249</sup> BÖCKENFÖRDE (2002), p. 385. Per un'analisi più approfondita cfr. HECKEL (1966).

<sup>250</sup> BÖCKENFÖRDE (2002), p. 386.

<sup>251</sup> CALVIN (1559).

<sup>252</sup> TODESCAN (1983), p. 75 ss.

medesimo (con la connessa teoria contrattualistica). Oltre a queste influenze, peraltro essenziali per cogliere la genesi di alcuni aspetti innovativi del costituzionalismo moderno, grazie al contributo della Riforma si apre la via perché il diritto naturale diventi puro diritto di ragione. Tale passaggio viene portato a termine, non casualmente, da un pensatore anch'egli di area riformata, Ugo Grozio.

Nel suo *De Jure Belli ac Pacis*, pubblicato per la prima volta nel 1625, Grozio definisce la legge naturale come «un dettato della retta ragione, che indica che un atto ha in sé una qualità di turpitudine morale ovvero di necessità morale, a seconda della sua conformità o non conformità con la natura morale»<sup>253</sup>. In specifico, un comportamento è buono o cattivo non perché Dio l'ha comandato o vietato, bensì, viceversa, Dio comanda o vieta un comportamento in quanto questo è intrinsecamente buono o cattivo. In tal senso, la qualità morale di un'azione è altrettanto indipendente dalla volontà di Dio come lo è la regola matematica per cui due più due non può che fare quattro<sup>254</sup>. Così Grozio esplicita il significato del percorso iniziato da Gentili, spezzando definitivamente i legami che nella scolastica avevano fatto derivare la legge di natura dalla *lex divina*: secondo la sua interpretazione, la legge naturale può essere letta come una vera e propria «autorità laica e universale»<sup>255</sup>, avendo essa una sua base autonoma di validità e potendo essere colta e compresa prescindendo da qualsiasi rimando a leggi superiori di natura trascendente<sup>256</sup>. Proprio il fondamento e la prova dell'esistenza del diritto naturale diventa però a questo punto, nel momento in cui esso non è più deducibile dalla legge eterna, un problema che richiede una soluzione originale. Due sono le vie prospettate. Seguendo la prima, la prova *a priori*, si verifica se un atteggiamento sia o meno corrispondente alla legge di natura sulla base della sua ottemperanza alla «natura razionale e sociale»<sup>257</sup>, così che l'esistenza del diritto naturale viene fondata sulla disamina analitico-razionale della natura umana. Nella seconda, la prova *a posteriori*, la corrispondenza si poggia sullo studio empirico-esegetico di «quanto è ritenuto essere tale presso tutte le nazioni, o presso tutte quelle di civiltà più avanzata»<sup>258</sup>.

<sup>253</sup> GROTIUS (1646), I, I, X, 1, p. 4.

<sup>254</sup> *Ibi*, I, I, X, 5, p. 4.

<sup>255</sup> BROWN SCOTT (1995), p. XXX.

<sup>256</sup> L'idea secondo cui le prescrizioni razionali del diritto naturale sono valide indipendentemente dall'esistenza di Dio, pur avendo avuto un reale impatto sulla teoria giusnaturalistica solo a partire da Grozio, era già stata formulata nel tardo medioevo da Gregorio da Rimini (HÜGLI, 1984, p. 583 s.).

<sup>257</sup> GROTIUS (1646), I, I, XII, 1, p. 6.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

Cominciamo col valutare la prima via, chiaramente la più ambiziosa. Qui Grozio riprende largamente la tesi stoica della doppia natura umana<sup>259</sup>, dove la prima, comune anche agli animali, coincide con l'istinto di autoconservazione: «il primo dovere [di ogni individuo] è di conservarsi nella condizione che la natura gli ha dato, di fare quanto è in conformità con la natura ed evitare quanto le è contrario»<sup>260</sup>. La seconda natura invece, esclusivamente umana<sup>261</sup>, consiste in un «desiderio impellente di legame sociale, ossia di appartenere a una comunità, ma non una qualsiasi, bensì una comunità pacifica e ordinata secondo il modo del suo intelletto [umano]»<sup>262</sup>. È quanto gli stoici chiamavano οἰκείωσις, «socievolezza», la quale costituisce per Grozio la base dell'appartenenza organica di ogni individuo alla collettività prima statale, poi internazionale. Infatti, il diritto della singola collettività politica «nasce dal consenso»<sup>263</sup> – mosso, questo, dall'istinto di socievolezza e non, come avverrà nel paradigma individualistico, dall'interesse nei confronti della tutela dei diritti fondamentali della persona. D'altro canto, «come le leggi di ogni singola collettività politica perseguono il vantaggio della medesima, così, sulla base del consenso, è stato possibile che emergessero determinate leggi quali leggi tra tutti gli stati»<sup>264</sup>. Come l'istinto di socievolezza spinge gli uomini a riunirsi in società, così la stessa molla induce gli stati a darsi delle norme comuni e a rispettarle.

Nell'ipotesi di Grozio il diritto naturale, svincolato dalla legge divina, ha peraltro serie difficoltà nel trovare una base razionale autonoma. Già il ricorso alla concettualità stoica mostra un procedere filosofico a ritroso che rischia di non mettere a disposizione dell'autore gli strumenti concettuali necessari per poggiare la legge di natura su un fondamento solido. Per un verso, infatti, l'idea della socievolezza appare essere in ultima istanza il prodotto precritico di un'intuizione metafisica applicata alla società, così come, d'altro canto, è difficile giustificare tale intuizione di fronte alle innegabili spinte centrifughe. La questione è tanto più importante nella misura in cui, se nella costruzione di Grozio il principio di socievolezza dovesse essere irrimediabilmente destinato a vacillare, ne sarebbero minacciati sia il diritto statale interno, sia quello internazionale. Le strategie

<sup>259</sup> HÜGLI (1984), p. 583.

<sup>260</sup> GROTIUS (1646), I, II, I, 1, p. 15.

<sup>261</sup> Invero Grozio ammette che anche gli animali (e gli esseri umani immaturi, ovvero i bambini) abbiano una certa qual tendenza sociale, ma imperfetta (*ivi*, Prolegomena, 7).

<sup>262</sup> *Ivi*, Prolegomena, 6.

<sup>263</sup> *Ivi*, Prolegomena, 16.

<sup>264</sup> *Ivi*, Prolegomena, 17.

messe in campo per consolidare la costruzione sono molteplici<sup>265</sup>. La prima sottolinea il fatto che la violazione delle leggi – da parte dei singoli come degli stati – in vista di un vantaggio immediato mette a repentaglio la pace futura e quindi un vantaggio inteso in senso temporalmente più esteso<sup>266</sup>. L'argomentazione è interessante in quanto prescinde da considerazioni di metafisica antropologica positiva e si limita a presupporre una capacità razionale di valutare vantaggi e svantaggi, anticipando in tal senso – almeno parzialmente – il fondamento razionale attribuito al diritto naturale nella versione hobberiana del paradigma individualista. La linea argomentativa resta tuttavia assolutamente isolata nella prospettiva groziana. La seconda strategia si riferisce alla presunzione che «la giustizia porti pace alla coscienza, mentre l'ingiustizia causa tormenti e pena»<sup>267</sup> – a uno sguardo disincantato più un auspicio che una constatazione: anche se si ammette che la considerazione possa essere giustificata a livello psicologico per una buona parte dell'umanità, ciò nonostante è difficile fondare su di essa un ordinamento giuridico universalmente vincolante. Non casualmente Grozio passa ancora nello stesso capoverso a una terza strategia, ossia al richiamo a Dio come tutore della giustizia e alla garanzia del compimento della medesima nell'aldilà<sup>268</sup>. In tal modo, l'autore ritorna però al fondamento religioso respinto nella sua iniziale definizione del diritto naturale. Nessuna delle strategie messe in campo per corroborare il fondamento *a priori* del diritto naturale si mostra dunque solida, così che a Grozio non resta altra via che procedere alla prova *a posteriori*, ovvero alla dimostrazione, tramite testimonianze autorevoli, dell'esistenza fattuale di uno *jus naturale* quale substrato dello *jus gentium*. In effetti, questa è la via privilegiata da Grozio nella trattazione dei vari temi in cui si articola la sua opera. La centralità della testimonianza storica nella sua metodologia viene del resto esplicitamente riconosciuta: «per lo studio della legge delle nazioni, gli illustri studiosi della storia sono per noi preziosissimi»<sup>269</sup>.

In conclusione, la rilettura dello *jus naturale* in termini laici da parte di Grozio rappresenta un intento programmatico essenziale del pensiero giuridico-politico agli albori della modernità. Tuttavia, essa

<sup>265</sup> In effetti la prima strategia consiste nella minaccia della pena per chi violi le norme. Tuttavia, perché la coesione sociale regga, è necessario che vi sia un accordo *a priori* sulla necessità delle norme, il quale ne giustifichi l'istituzione e ne garantisca il rispetto anche nel caso che vi siano ragionevoli possibilità di sfuggire alla pena. Delle ragioni di un tale accordo si tratterà nelle considerazioni seguenti.

<sup>266</sup> GROTIUS (1646), Prolegomena, 18.

<sup>267</sup> *Ivi*, Prolegomena, 20.

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

<sup>269</sup> *Ivi*, I, I, XIV, 2.

resta incompiuta per due ragioni. Innanzitutto perché, nella misura in cui essa cerca una base meramente razionale dell'idea – ancora tradizionalmente olistica – di una comunità organica di tutti gli uomini, tale ricerca sostanzialmente fallisce. Non stupisce che il successivo sviluppo della teoria giusnaturalista – almeno nella versione teoricamente più significativa – abbandoni la visione organicista dominante fino a Grozio, ripartendo dalla scettica considerazione (secondo una metodologia più propria delle scienze naturali che di quelle umane) dei motivi più immediatamente evidenti che muovono l'individuo quale attore sociale primo e irriducibile. La seconda ragione è che il metodo prevalente nell'opera di Grozio resta quello dell'epoca che volge al termine: la citazione – eruditissima nel suo caso – di testimonianze storico-culturali tali da avvalorare la tesi proposta<sup>270</sup>. Coraggioso testimone della crisi di un'intera epoca del pensiero politico, Grozio lasciò ad altri il compito di proporre soluzioni innovative<sup>271</sup>.

#### 2.2.6. *Forme di permanenza del diritto naturale in chiave universalistico-olistica: la prevalenza del richiamo alla fede*

Dopo l'ingresso nella modernità, il diritto naturale si trovò soggetto a tre possibili accezioni:

a) come diritto della ragione critica, dove la ragione è intesa come strumento al servizio dell'individuo, il quale, prescindendo da verità rivelate, intuitive o comunque sostanziali, gli consente di acquisire per via empirica o trascendentale conoscenze universalizzabili e comprovabili;

b) come diritto derivante dalla *natura sive Deus*, dove il richiamo alla verità religiosa rivelata è più o meno esplicito, ma in ogni caso fondamentale;

c) come diritto emanato dalla ragione metafisico-sostanziale, grazie alla quale l'individuo – in esplicita polemica con l'accezione individualistica – supera la sua particolarità e accede alla verità universale.

Delle tre vie, la prima è quella che imbecca la teoria del diritto naturale che fa proprio l'approccio individualistico. Così facendo, essa abbandona l'alveo dell'universalismo olistico, approdando a risultati

<sup>270</sup> BOBBIO (1979), p. 21 s.

<sup>271</sup> L'affermazione si riferisce esclusivamente alla dimensione filosofica del pensiero groziano, mentre non pregiudica in alcun modo negativamente la spesso attestata originalità di molte delle riflessioni di Grozio su problemi specifici dello *jus gentium*.

di cui si occuperà in dettaglio il prossimo capitolo<sup>272</sup>. Nell'ambito del paradigma universalistico-olistico rimangono le altre due ipotesi, entrambe in posizione scientificamente subordinata rispetto alla concezione individualistica per tutti i secoli XVII e XVIII. Nei secoli della ragione trionfante, la filosofia politica e giuridica usa l'*organon* individualista per fondare in modo più solido le proprie costruzioni, mentre sull'altro versante l'approccio religioso, pur potendo rifarsi a una solida tradizione soprattutto scolastica, risente pesantemente degli attacchi portati dalla dominante laicizzazione, e quello metafisico-sostanziale si trova di fronte alla difficoltà gnoseologica di giustificare la presunta conoscenza dell'assoluto grazie ai mezzi, per definizione limitati, degli individui particolari.

Nella misura in cui rimase all'interno del paradigma universalistico-olistico, la dottrina del diritto naturale oscillò quindi tra un razionalismo dalle basi incerte e il richiamo alla fede religiosa, spesso usata come *ultima ratio* di fronte al vacillante fondamento gnoseologico e ontologico. Meno ambiziosa sotto il punto di vista filosofico, ma meglio corroborata da una secolare tradizione dottrina e dal sostegno ininterrotto della Chiesa cattolica, l'interpretazione del diritto naturale quale derivato dalla *lex divina* fu quella che meglio resistette attraverso i secoli. La sua eredità fu conservata da autori che, seppur relativamente minori, meritano di essere brevemente trattati quali esempi significativi del preponderante peso che la dimensione fideistica ha sempre avuto nel diritto naturale universalistico-olistico<sup>273</sup>.

Limitiamo l'analisi a tre soli paesi: Italia, Germania e Francia. Per quanto concerne l'Italia, la presenza di una forte tradizione cattolica fece sì che forte fosse la tendenza a respingere i fermenti razionalistici, eventualmente inserendone alcuni aspetti in sistemi di derivazione metafisico-confessionale. Durissima è ad esempio la polemica di Antonio Rosmini contro il diritto moderno, «scienza resa brutale ed atea» per il fatto di aver bandito «i diritti dell'Esser supremo»<sup>274</sup>. Per criticare la laicità del diritto moderno, in ragione del fatto che «quanti la Divinità negarono, tanti altresì il Diritto negarono»<sup>275</sup>, Rosmini ricorre, in un indicativo percorso a ritroso, alla filosofia stoica e in particolare a Cicerone quale esempio «della [...] costante derivazione che fece il buon senso antico del Diritto da Dio»<sup>276</sup>. Im-

<sup>272</sup> V. Parte II, cap. III.

<sup>273</sup> Per un'analisi del giusnaturalismo cattolico tra il XIX e il XX secolo, v. KAUFMANN (1973).

<sup>274</sup> ROSMINI (1841-1843), vol. 1, p. 31.

<sup>275</sup> *Ibidem.*

<sup>276</sup> *Ibidem.*

portante di Cicerone è il fatto che «derivando il Diritto dalla natura dell'uomo, trova e di questa e di quello in Dio stesso l'origine»<sup>277</sup>. In tal senso, Rosmini torna alla definizione di diritto naturale quale derivazione dall'essenza metafisica dell'uomo e del mondo, dove l'essenza metafisica diviene qui espressione immediata della verità rivelata cristiana:

Tale è la maniera ampia e completa onde le più grandi menti concepivano il Diritto, trovandone l'indicazione ed il fondamento nella natura dell'uomo, perché in questa v'avea la ragione, nella quale scorgevano il vestigio di Dio, primo fonte per conseguente, siccome anco primo soggetto, di tutti i Diritti<sup>278</sup>.

In quest'ottica va quindi vista la pur interessante dottrina rosminiana dei «Diritti individuali connaturali»<sup>279</sup> – ovvero dei diritti di natura posseduti dall'individuo nello «stato di dissociazione»<sup>280</sup>, cioè al di fuori dello stato di società. Se infatti la circostanza che nella filosofia del diritto di Rosmini i diritti naturali dell'individuo precedano quelli propriamente sociali rappresenta senza dubbio un caso atipico per le teorie del diritto di natura metafisico-organicista, tuttavia qui il diritto naturale – al contrario di quanto avviene nell'individualismo razionalista – viene posto in diretta connessione deduttiva con la verità teologica che ne garantisce l'universalità e l'organicità.

Non è però tanto nel sistema di filosofia del diritto di Rosmini che troviamo le indicazioni più interessanti, in Italia, su come la scienza cattolica del diritto ritenesse di poter combinare religione, *jus naturale* e *jus gentium*, bensì nel *Saggio teoretico di diritto naturale* di Luigi Taparelli D'Azeglio. Classicamente scolastica è la definizione del rapporto tra la legge naturale e quella divina:

Poiché la legge si dice l'ordinamento con cui un superiore regge i suoi dipendenti, la ragione ci manifesta naturalmente una legge, che dal Supremo Ordinatore fu concepita *ab eterno*: e che nella ragione vien detta naturale<sup>281</sup>.

Più indicativo e originale è il modo in cui Taparelli D'Azeglio connette lo *jus naturale* e il diritto internazionale. Il punto di partenza è la constatazione che «le nazioni [...] sono in istato di reci-

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>279</sup> *Ivi*, p. 185 ss.

<sup>280</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>281</sup> TAPARELLI D'AZEGLIO (1840), Diss. I, Art. I, § 2, Prop. VII, Coroll. 5, p. 10.

proca uguaglianza»<sup>282</sup>, ragion per cui «l'autorità internazionale per sé è ordinariamente poliarchica almen sul nascere»<sup>283</sup>. Ma da questa proposizione non deriva, come nel particolarismo, l'affermazione dell'impossibilità di un ordinamento complessivo. Piuttosto «le nazioni tendono a porsi in contatto stabile con altre nazioni» e, così, a «formare società internazionale costante»<sup>284</sup>. Addirittura Taparelli D'Azeglio arriva a dire che proprio a causa della sua natura poliarchica, «la società delle genti dee dare a se stessa il mantenere un organismo politico»<sup>285</sup>, ossia deve darsi una struttura organizzativa salda e perdurante. L'affermazione sembra propendere verso un radicale universalismo, nel senso di una sorta di federazione globale. A limitare tali possibili sviluppi resta però la riserva per cui non tutte le nazioni entrano a far parte di una tale organizzazione. Una volta premesso, infatti, che viene definita «etnarchia» «la società delle genti nata da necessità irrefrenabile di natura»<sup>286</sup>, Taparelli D'Azeglio precisa che «la più perfetta etnarchia è la cristianità»<sup>287</sup>, dove per cristianità si intende «l'associazione delle genti veramente e rigorosamente cristiane, cioè delle cattoliche»<sup>288</sup>. In conclusione, la proposta dell'autore viene formulata nel modo seguente:

La cristianità, supposta la rivelazione e la fede, è una unione di nazioni legatesi per irrefragabile necessità di natura, giacché è legge di natura l'assenso a Dio che parla<sup>289</sup>.

L'universalismo di Taparelli D'Azeglio si rivela quindi essere nullo altro che un progetto di unione degli stati cattolici, dove la legge naturale, che dovrebbe unire le nazioni, coincide in modo assai più banale che non nella scolastica classica con l'obbedienza alla verità rilevata secondo l'interpretazione della Chiesa romana.

In Germania<sup>290</sup>, a causa del pluralismo confessionale, il panorama dottrinario è più vario. Ciò nonostante, anche qui il concetto dello *jus naturale* viene preservato, in un'epoca di crisi, pressoché esclusivamente in ambito cattolico. L'autore che, dopo un periodo di di-

<sup>282</sup> *Ivi*, Diss. VI-VII, Art. III, Prop. XVI, p. 65.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> *Ivi*, Diss. VI-VII, Art. III, Prop. XII, p. 63.

<sup>285</sup> *Ivi*, Diss. VI-VII, Art. III, Prop. XVII, p. 65.

<sup>286</sup> *Ivi*, Diss. VI-VII, Art. III, Prop. XIII, Coroll., p. 64.

<sup>287</sup> *Ivi*, Diss. VI-VII, Art. III, Prop. XVIII, p. 65.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> Sul rapporto tra dottrina dello stato e giusnaturalismo nella Germania del XIX secolo, v. STOLLEIS (1997).

menticanza, ripropose l'idea del diritto naturale di matrice cattolica fu Victor Cathrein. Chiarissima – e analoga a quella degli autori testé presi in esame – è la sua definizione del diritto naturale:

Con diritto di natura si intendono le leggi e le facoltà che devono la loro esistenza non al fatto che lo stato o la Chiesa le abbia poste, bensì alla natura stessa o, meglio, al Creatore della natura<sup>291</sup>.

In altri termini, si tratta delle leggi «che il Creatore ha posto, per così dire, nella natura dell'uomo e che vengono da questo riconosciute come valide per mezzo della mera ragione»<sup>292</sup>. Nella misura in cui tali leggi sono date da Dio, il loro rispetto diviene parte del fine supremo dell'essere umano, consistente nella glorificazione del Creatore<sup>293</sup>: giacché l'uomo è essere di ragione, il suo modo di glorificare Dio si esplica nel riconoscimento dell'ordine del creato, così come in una «cooperazione ordinata e armonica a formare una grande totalità»<sup>294</sup>. Fin qui si tratta – ancora una volta – del classico armamentario della scolastica, ovvero della concettualità propria di un universalismo olistico direttamente derivato dalla fede. Più originale diviene Cathrein quando si accinge ad affrontare il diritto internazionale. Pur sempre tradizionale è l'affermazione secondo cui, una volta definito il diritto naturale, su questo si poggiano i principi del diritto internazionale, così come nota fin dal medioevo è quella che sottolinea come sia la ragione naturale stessa a prescrivere che gli stati si organizzino, almeno in un primo tempo, indipendentemente gli uni dagli altri<sup>295</sup>. Figlio del suo tempo è invece Cathrein quando individua negli interessi economico-commerciali le ragioni che spingono gli stati ad avvicinarsi gli uni agli altri<sup>296</sup>. Ma non è su questo punto che emerge la (relativa) originalità di Cathrein, bensì piuttosto nella forza con cui sottolinea – in un'epoca dominata dal nazionalismo e dagli interessi coloniali delle grandi potenze – il carattere suprapositivo delle norme di diritto internazionale così come la loro validità globale. Infatti, le due norme principali del diritto naturale, ossia il principio che a ciascuno debba essere dato quanto gli spetta e quello che vieta di commettere ingiustizie, vanno rispettate non solo nei rapporti tra gli individui, all'interno di ogni singolo stato come a livello cosmopolitico, bensì anche «tra società e società,

<sup>291</sup> CATHREIN (1918), p. 45.

<sup>292</sup> *Ibidem*.

<sup>293</sup> CATHREIN (1924), Bd. 1, p. 106 ss.

<sup>294</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>295</sup> CATHREIN (1918), p. 59.

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 60.

tra popolo e popolo»<sup>297</sup>. Tali norme non perdono valore per il fatto di non essere sempre e dovunque tradotte in diritto positivo; anzi, proprio dove manca un diritto vincolante, come nel caso del diritto internazionale, esse sono a maggior ragione essenziali per mantenere l'ordine etico della convivenza umana. Il punto in cui Cathrein si dimostra più innovativo rispetto alla linea della scolastica classica – e più coraggioso rispetto allo spirito dominante nella sua epoca – va tuttavia individuato nella sua recisa affermazione dell'universale validità dei principi di giustizia naturale: «i più recenti maestri del diritto internazionale hanno errato nel ritenere che l'intero diritto internazionale valga solamente per gli stati civilizzati»<sup>298</sup>. La validità globale dello *jus gentium* e la piena reciprocità dei suoi dettami sono così affermati in forma inequivocabile. Debole e insufficiente rimane però il fondamento su cui poggia il proposito universalistico: se per un verso l'autore riconosce, come base del diritto naturale, la sua «incondizionata necessità per la società umana»<sup>299</sup>, tuttavia tale necessità non è sostenuta – come nella fisica sociale del modello individualistico – dall'analisi delle condizioni razionali del superamento di interessi inizialmente contrapposti, bensì dal ricorso all'ordine organico della creazione<sup>300</sup>. E se è vero che dalla fede nell'esistenza di tale ordine possono sgorgare comandi apodittici, è anche indiscutibile che questi non vincolano chi fede non ha.

Passando alla letteratura francofona, il quadro categoriale che troviamo è largamente analogo a quello descritto per i due paesi precedenti: quando si parla di diritto di natura, si intende un diritto di matrice religiosa. Pochi riferimenti bibliografici saranno sufficienti a confermare il legame ancora una volta strettissimo – si potrebbe dire asfissiante – tra *jus naturale* e religione. Basti pensare al *Traité de droit naturel* di Albert Valensin, il quale basa l'idea del diritto naturale sulla tesi che «il fine ultimo dell'azione umana è un bene non creato dall'uomo, [...] nel possesso del quale l'uomo cerca non solo la sua utilità, ma la perfezione e la beatitudine»<sup>301</sup>. Difficile pensare a una definizione del diritto naturale più radicalmente contraria al razionalismo del modello hobbesiano. La conseguenza per il diritto internazionale consiste in un ritorno ad Agostino e dunque nella sottolineatura dell'«opposizione [...] tra la guerra come è concepita e condotta da una società paganizzata e la guerra come è concepita e

<sup>297</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>299</sup> CATHREIN (1909), p. 236.

<sup>300</sup> *Ivi*, p. 236 ss.

<sup>301</sup> VALENSIN (1922), p. 38.

fatta da una società cristiana»<sup>302</sup>. Quasi 1500 anni di diritto internazionale sembrano cancellati come d'incanto. Analoga la radicalità, pressoché dimentica della storia, che si ritrova nelle *Leçons de droit naturel* dell'abate Jacques Leclercq: «questa legge naturale che assegniamo all'uomo non è stata sviluppata, con la precisione che qui ritroviamo, se non nel pensiero cristiano, il quale ha agito sotto il controllo e seguendo la luce della fede»<sup>303</sup>. E anche il corso di *Droit naturel* del padre gesuita Augusto Castelein, seppur in generale più cauto nei toni e più profondo nell'analisi, non riesce ad andare oltre le consuete asserzioni dell'olismo cattolico: il diritto internazionale basato sulla legge di natura, anche se in questo caso più sinceramente universale che non in Leclercq o in Valensin<sup>304</sup>, viene anche qui ricondotto alla convinzione fideistica e precritica che «Dio abbia dovuto volere che tutte le relazioni morali tra gli uomini convergano verso [...] il bene comune dell'umanità»<sup>305</sup>.

Concludendo, nonostante gli spunti interessanti che indubbiamente non mancano (in particolare l'accento a un ordine internazionale federale e vincolante, anche se limitato ai soli paesi cattolici, in Tapparelli D'Azeglio e, ancor più, la vigorosa affermazione di diritti universali prepositivi in Cathrein), la letteratura filosofico-giuridica che, nel XIX secolo fino ai primi decenni del XX, rispolvera la quasi dimenticata idea del diritto naturale, non si mostra in alcun modo in grado di risolvere i problemi che l'universalismo olistico di matrice cristiano-cattolica aveva incontrato nei secoli. Aperta rimane la questione su come possa essere universalmente vincolante un diritto esplicitamente di origine confessionale, così come quella relativa alla non riducibilità degli interessi di singoli individui, gruppi e stati alla totalità organica. L'appartenenza pregiudicante al tutto limita infatti la possibilità per i singoli (individui, gruppi o stati) di articolare adeguatamente le loro esigenze. Infine resta vacillante, per i criteri di una scienza moderna, la fondazione di un sistema filosofico-giuridico che si appella esplicitamente alla fede, nonché di un olismo che sembra dare per inattaccabile l'immediata intuizione della partecipazione dell'individuo al tutto. Considerati i risultati conseguiti dai pensatori che

<sup>302</sup> VALENSIN (1926), p. 510.

<sup>303</sup> LECLERCQ (1927), p. 249.

<sup>304</sup> Peraltro con dei limiti, come dimostra ad esempio la giustificazione della limitazione dell'immigrazione sulla base della tutela della «prosperità della razza» (CASTELEIN, 1904, p. 932). Viene da pensare spontaneamente a quanto fosse superiore, proprio dal punto di vista dell'universalismo, l'atteggiamento non solo di Las Casas, bensì anche di Vitoria.

<sup>305</sup> CASTELEIN (1904), p. 918.

fanno proprio il paradigma olistico, è giustificato ritenere che lo spirito del progresso intellettuale e scientifico dimori altrove.

### 2.2.7. *L'universalismo olistico tra fede e ragione*

Riassumiamo per punti i caratteri salienti del paradigma universalistico-olistico.

a) Col paradigma qui presentato l'idea di un ordine universale entra per la prima volta nella storia del pensiero occidentale.

b) Il paradigma presenta due varianti: nella prima (la variante *ontologico-razionalista*) la possibilità di un ordine universale è ricondotta alla socievolezza che unisce tutti gli esseri umani e alla comune ragione naturale; nella seconda (la variante *fideistico-cristiana*) la fratellanza che tutti accomuna diventa il risultato del messaggio cristiano di salvezza.

c) Storicamente, la variante ontologico-razionalista fu quella che emerse per prima, con la filosofia stoica. Su questa si innestò la filosofia del cristianesimo, i cui autori dominarono il panorama del paradigma per più di un millennio. A seguito della Riforma e dello scisma d'Occidente ricomparve il tentativo di fondare l'ordine universale su una metafisica razionalista.

d) La variante fideistico-cristiana presenta essenzialmente due *deficit*. α) Il primo consiste nell'*esclusione dei non-cristiani dall'ordinamento di pace*. In effetti, i contenuti di una qualsiasi fede mal si adattano a fondare un ordine che pretenda di essere universale: troppo intensa è infatti la presa che essi esercitano sugli animi, fino a coinvolgere gli aspetti più intimi della personalità individuale, per poter essere anche solo potenzialmente condivisi da tutti gli esseri umani. Così come troppo lontani sono i comandamenti della fede da quella dimensione trascendentale che sola consente agli uomini di individuare una base comune su cui incontrarsi e confrontarsi proficuamente e pacificamente. Non potendo la fede divenire realmente globale, il suo asserito universalismo sfocia in una discriminazione o addirittura oppressione dell'«altro». β) La seconda carenza concerne invece *la difesa ad oltranza dello status quo politico*. Essendo l'ordinamento di pace il prodotto diretto o indiretto del volere divino, la sua messa in discussione corrisponde a una violazione della stessa *lex aeterna*.

e) Per parte sua, anche la variante ontologico-razionalista presenta due limiti. α) Il primo rimanda a *un insufficiente riconoscimento della pluralità all'interno di una totalità data per acquisita a priori*. La costituzione della totalità in chiave olistica presuppone infatti che l'ap-

partenenza all'*holon* preceda e sia superiore all'articolazione consapevole di interessi, diritti e bisogni. Per gli individui e le collettività – incapsulate nella totalità preordinata – si riducono dunque significativamente le opportunità di veder adeguatamente riconosciute le loro istanze. L'ordinamento universale è predeterminato metafisicamente: in tal modo non lascia spazio effettivo al reale confronto dialettico tra posizioni diverse ed esclude che l'unità si origini dalla composizione pacifica delle diverse posizioni espresse dalle parti. β) *Il fondamento gnoseologico e ontologico dell'holon che unirebbe tutta l'umanità è alquanto incerto.* L'affermazione secondo cui sarebbe la ragione naturale stessa a indurci alla socievolezza appare infatti eccessivamente debitrice nei confronti di una metafisica armonicista e, quindi, scarsamente attrezzata a far fronte alla critica corrosiva della razionalità strumentale. La variante ontologico-razionalista del paradigma vede nell'«umanità» una totalità coesa *a priori*. Tuttavia, non individuando con chiarezza i meccanismi che dovrebbero creare l'unità a partire dalla pluralità – come invece accadrà nel paradigma individualistico-universalistico –, il richiamo all'umanità diventa una testimonianza di fede difficile da dimostrare alla prova dei fatti.

f) La sostanziale impossibilità di fornire una base razionale e «laica» alla totalità presupposta come fondamento dell'ordine universale fa sì, infine, che i fautori del paradigma ricorrano pressoché sempre, in modo più o meno diretto, a Dio quale garante dell'ordinamento di pace. In tal modo, però, il paradigma rinuncia alla possibilità di fondarsi in modo meramente razionale e, appiattendosi su una posizione fideistica, ne ripropone tutti i *deficit*. Resterà da vedere, nella seconda parte della ricerca, se i più recenti sviluppi dell'universalismo olistico siano stati in grado di rimuoverne le difficoltà, siano esse quelle pertinenti alla variante fideistica, siano esse quelle proprie dell'interpretazione «laica»<sup>306</sup>.

<sup>306</sup> V. Parte III, sez. I, cap. II.

## Capitolo III

### *L'individualismo universalistico quale paradigma della modernità*

SOMMARIO: 2.3.1. Crisi del paradigma universalistico-olistico agli albori della modernità e tentativi di una sua soluzione a ritroso. – 2.3.2. La «rivoluzione copernicana» nella dottrina politica: la visione individualistica della società come contrapposizione all'olismo. – 2.3.3. Le prospettive dell'ordine internazionale nell'ottica della visione individualistica della società. – 2.3.3.1. L'ordine legittimo della *societas civilis* e lo *status naturae* delle relazioni internazionali: la difficoltà di una lettura universalistica della concezione individualistica della società. – 2.3.3.2. Ordine universale come tutela dei diritti individuali: la pace perpetua e il diritto cosmopolitico. – 2.3.3.3. La superiorità del diritto internazionale sul diritto statale interno. – 2.3.3.4. Il concetto di comunità internazionale.

Agli albori della modernità almeno tre fattori principali contribuirono al rovesciamento della visione olistica del mondo. Innanzitutto imponenti trasformazioni economiche portarono in primo piano attori sociali prima inesistenti o collocati in posizione subordinata. L'irruzione sulla scena di un ceto mercantile dagli accresciuti mezzi e dotato di una nuova consapevolezza ribaltò il sistema di valori precedentemente vigente: ora non si trattava più di trovare per il singolo una collocazione organica nella totalità delle relazioni sociali e del cosmo intero, bensì di dare spazio proprio a quanto era stato prima conculcato, agli interessi e ai bisogni privati quali espressione dell'individualità – prima, indipendentemente e, nei casi più estremi, anche contro l'ordine dell'*holon*. La lotta per l'indipendenza nei Paesi Bassi, le rivoluzioni del XVII secolo in Inghilterra e la creazione di colonie dall'assetto costituzionale assai avanzato nell'America del Nord<sup>1</sup> vanno annoverate tra le conseguenze politiche più significative di tale svolta epocale. In secondo luogo, la Riforma ruppe l'unità della Chiesa e contribuì a dissolvere la relativa omogeneità politica dell'Occidente, «accelerando la tendenza verso l'aumento e il consolidamento del potere delle monarchie locali»<sup>2</sup>, nonché verso la laicizzazione del potere

<sup>1</sup> Cfr. JELLINEK (1900), p. 471 ss.

<sup>2</sup> WECKMANN (1950), p. 277.

temporale. Parallelamente ebbe termine, in terzo luogo, il predominio dell'impero, il quale lasciò spazio alla formazione e al rapido consolidamento di stati territoriali<sup>3</sup> al servizio di interessi dinastici, economici e sociali difficilmente conciliabili tra di loro e con l'idea di una totalità organica. Ciascuno di questi sviluppi contribuì, per un verso, a mettere in crisi l'idea di un ordine universale precedente all'articolazione delle particolarità, e d'altro canto concesse a queste stesse particolarità (individuali, religiose, politiche, territoriali, economiche, sociali) una possibilità di espressione prima sconosciuta. La necessità di un più compiuto riconoscimento della pluralità e degli interessi dei nuovi ceti emergenti portò a una rivoluzione concettuale di enorme portata: all'idea dell'*holon* che comprende in sé l'individualità si contrappose per la prima volta nella storia la concezione secondo cui sono le individualità, col loro corredo di diritti e interessi, a essere al centro del mondo.

La prima «vittima» della nuova situazione, dal punto di vista della storia del pensiero, fu la concezione secondo cui la realtà sensibile così come la vita sociale e il diritto possono essere adeguatamente compresi deducendone le categorie interpretative dall'ipotesi di una totalità che fa coincidere la sua razionalità con la verità rivelata interpretata dalla tradizione. Su questa convinzione la scolastica aveva fondato la sua grandiosa costruzione sistematica. Su di essa si concentra ora la critica, dapprima timida, poi sempre più aperta e coraggiosa. Di fronte alla crescente mole di dati empirici che il progresso scientifico e tecnologico mette a disposizione degli studiosi, non si esita più a sottolineare la difficoltà di inserirli nell'impianto concettuale messo a disposizione dalla metafisica aristotelico-scolastica. Così Galileo pone in evidenza, nel suo *Dialogo sui due massimi sistemi*, «la stravaganza della risposta del Peripatetico, il quale contro a così sensata esperienza non produsse altre esperienze o ragioni d'Aristotile, ma la sola autorità e il puro *ipse dixit*»<sup>4</sup>. Per spiegare il mondo e l'esperienza che di questo si fa, non è più sufficiente richiamarsi all'autorità della tradizione e all'ordine universale che questa sembrava garantire. La vicenda di Galileo dimostra quanto fosse pericolosa per l'incolumità personale una tale posizione. Ma quanto qui interessa sottolineare è un altro pericolo, eminentemente scientifico. Il riferimento alla metafisica aristotelico-scolastica aveva messo a disposizione uno strumentario concettuale tale da garantire – in

<sup>3</sup> Nella misura in cui la formazione degli stati territoriali condusse alla dottrina della sovranità assoluta del potere interno al singolo stato, essa ostacolò lo sviluppo del diritto internazionale (KIPP, 1950, p. 115 ss.).

<sup>4</sup> GALILEI (1632), «Seconda Giornata».

modo forse illusorio, come sembrava delinearci – almeno due prestazioni fondamentali: la verità del sapere e l'ordine del mondo politico e sociale. Per quanto concerne il primo punto, si tratta ora di individuare un nuovo substrato concettuale in grado di conferire solidità teorica alle conoscenze acquisite e verità alle proposizioni scientifiche che le concernono. Per il secondo, la questione ruota invece attorno a un'eventuale rifondazione della convivenza politica, rispetto alla quale resta peraltro da chiarire se debba riguardare soltanto la vita interna alle singole collettività o anche la realtà delle relazioni internazionali.

La rifondazione di un sapere che non può più semplicemente richiamarsi all'interpretazione della *lex divina* oppure all'autorità consolidata contraddistingue buona parte del lavoro filosofico di René Descartes. E la soluzione da lui proposta rappresenta uno dei vessilli della nascente modernità. Anche per Descartes il punto di partenza consiste nel superamento critico delle verità tramandate, tanto che «per tutte le opinioni che fino ad allora avevo fatte mie nella mia convinzione, non potevo fare di meglio che finalmente abbandonarle, per poi o sostituirle con delle migliori, o anche con le stesse, una volta che le avessi adeguate al livello della ragione»<sup>5</sup>. Ma una volta accettata la svolta iconoclasta, non vi può più essere certezza e la verità non può più essere distinta dal sogno o dall'illusione<sup>6</sup>. A meno, ovviamente, che non si riesca a individuare un nuovo e più consistente fondamento razionale. Per fare questo, Descartes si fa guidare dalle regole del suo nuovo metodo, le quali prevedono: a) di non accettare per vero se non quanto è chiaro e distinto alla ragione, b) di suddividere i problemi nelle loro parti per meglio risolverli e c) di ricostruire il sapere partendo dagli oggetti più semplici<sup>7</sup>. Per ricostruire il sapere è dunque necessario individuare un nucleo originario che sia semplice, chiaro e distinto. Tale nucleo originario coincide, nella concezione di Descartes, con il soggetto pensante<sup>8</sup>. Ciò che permane, saldo come una roccia anche nella più inquietante incertezza, è l'evidenza della mia esistenza in quanto Io, la cui attività di pensiero non viene meno neppure allorché produce risultati falsi: «e il pensiero? Qui trovo la risposta: è l'attività del pensiero che, sola, non può essere separata da me»<sup>9</sup>. Dall'attività razionale del soggetto

<sup>5</sup> DESCARTES (1637), II, 2, p. 30.

<sup>6</sup> DESCARTES (1642), I, p. 62 ss.

<sup>7</sup> DESCARTES (1637), II, 7-9, p. 38.

<sup>8</sup> DESCARTES (1642), II, p. 78.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 82.

pensante può ora ripartire la costruzione di un sapere nuovo, finalmente impermeabile agli attacchi dello scetticismo. L'aver fatto coincidere la matrice del sapere con l'attività di pensiero del soggetto rappresenta la grande innovazione di Descartes: per la prima volta nella storia l'edificio della conoscenza umana non poggia più su verità metafisiche obiettive, che l'individuo reperisce fuori da sé, bensì sulla sua stessa soggettività. Con questo passo epocale, Descartes consegna alla soggettività individuale le chiavi dello scrigno del sapere, inaugurando una nuova era nella storia del pensiero umano.

La svolta gnoseologica a favore del soggettivismo fu accompagnata, pressoché contemporaneamente, da uno sviluppo analogo anche nel campo della teoria politica. Questo, sul quale *ratione materiae* dovremo concentrare maggiore attenzione, ebbe il suo portavoce in Thomas Hobbes, l'autore che portò a termine quella che è stata definita la «rivoluzione copernicana» nel pensiero politico<sup>10</sup>, ovvero il passaggio da un modello aristotelico di comprensione della realtà sociale di stampo olistico all'interpretazione della *societas civilis* come risultato dell'accordo tra libere soggettività. Come la conoscenza si emancipa in Descartes dalla *lex divina* per divenire il prodotto del *cogito* umano, così la legittimità del potere politico si libera in Hobbes dal richiamo all'ordine naturale – anch'esso un prodotto del supremo creatore – e passa nelle mani e nelle volontà di coloro che tale potere sono tenuti a rispettare. È evidente, ma non potrà essere qui approfondito, che sussistono differenze significative tra il soggettivismo razional-metafisico di Descartes e l'empirismo atomistico di Hobbes. Quanto accomuna tuttavia i due padri della modernità filosofica è l'aver creato, su due versanti diversi, un nuovo approccio alla realtà, l'*individualismo* quale concezione del mondo che, per dare consistenza alla realtà teoretica e morale, prende le mosse dalla soggettività individuale e dalle sue proprietà. In tal senso, essi non solo prendono atto della crisi del paradigma precedentemente consolidato – atteggiamento che è condiviso anche da altri importanti pensatori (2.3.1.) –, ma aprono la strada a una soluzione fortemente innovativa, foriera di conseguenze prima difficilmente immaginabili.

Una volta messe in luce le basi del nuovo paradigma nella sua applicazione alla realtà socio-politica e in particolare alla legittimazione del potere politico interno (2.3.2.), si tratterà di affrontare le ripercussioni che la nuova visione del mondo ha sul problema delle relazioni internazionali (2.3.3.). Curiosamente, in un primo momento i fautori dell'approccio individualistico sembrano negare la possibilità

<sup>10</sup> BOBBIO (1990), p. 45 ss. e p. 121 ss.

di un ordine internazionale di pace, insinuando così il dubbio che la nuova concezione del mondo mal si adatti a conservare i risultati conseguiti dallo *jus gentium* di tradizione olistica (2.3.3.1.). Tale risultato iniziale è, come s'è detto, curioso dal momento che nulla nei fondamenti concettuali dell'individualismo ci induce a ritenere che, in linea di principio, esso sia incompatibile con l'idea di un ordine universale. In altri termini, non sussistono ragioni cogenti per cui l'ordinamento creato sulla base dei diritti, degli interessi e della volontà razionale dei singoli coinvolti debba fermarsi alle frontiere dello stato territoriale o nazionale. Nella misura in cui gli individui sono coinvolti al di là dei limiti della loro collettività di appartenenza, non vi sono ostacoli ragionevoli – o quanto meno questi non vengono forniti dalla concezione individualistica della società – alla formulazione di un saldo ordinamento sovrastatale. Proprio per questa ragione è lecito parlare di *universalismo individualistico*, ovvero di un paradigma dell'ordine che, pur riprendendo l'intento globale della metafisica medievale, non rinunciando cioè all'idea di dare un ordinamento complessivo al mondo, cerca di ottenere questo risultato non ipotizzando la comune e organica appartenenza a una comunità etico-esistenziale a base fideistica, bensì piuttosto tematizzando le disomogeneità etiche e i diversi interessi che separano le differenti collettività politiche e gli individui che le formano e cercando, come base di un ordine di pace, il rispetto reciproco di regole formali della convivenza. Il primo autore ad operare questa traslazione del paradigma individualistico dalla sfera delle relazioni politiche interne a quella delle relazioni internazionali fu Kant (2.3.3.2.). Tuttavia il progetto kantiano, oltre a mostrare una certa qual ambiguità concettuale, rimane a un livello essenzialmente filosofico. Il passaggio a una sua concreta applicazione in campo giuridico, poco meno di un secolo e mezzo più tardi, fu opera di Hans Kelsen, col quale l'idea della pace perpetua trovò compiuta espressione dogmatica nella superiorità sistemica del diritto internazionale (2.3.3.3.).

Anche in Kelsen come in Kant, l'approccio individualistico alla proposta di un ordinamento universale di pace è peraltro affetto da problemi concettuali i quali ne minano sia la solidità interna, sia la praticabilità. Tali problemi non concernono l'estendibilità del paradigma oltre l'ambito nazionale – come si potrebbe pensare di primo acchito, considerando le prime formulazioni del paradigma – quanto piuttosto gettano dubbi sulla validità dei suoi stessi fondamenti teorici, sia che vengano applicati in politica interna, sia che sfocino in una peculiare idea del diritto internazionale. Iniziato come grande rivoluzione del pensiero, il paradigma individualistico-universalistico sembra infilarsi, quanto più ne vengono realizzate le potenzialità, in

una strada senza sbocchi percorribili. Come testimonianza delle difficoltà di costruire un ordine internazionale a partire dalle categorie soggettivistiche dell'individualismo universalistico si farà qui riferimento alla teoria della costituzionalizzazione della «comunità internazionale» nella sua prima formulazione (antecedente alla Seconda Guerra Mondiale) a opera di Alfred Verdross (2.3.3.4.). Pur muovendosi nel solco del progetto kelseniano, Verdross ne mostra infatti la crisi concettuale nella misura in cui, per salvarne i risultati, li colloca su un fondamento teorico del tutto diverso. In tal modo la dottrina della «comunità internazionale» mette in luce i problemi di un paradigma peraltro storicamente grandissimo, individuandone la soluzione nell'acquisizione delle finalità universalistiche, ma su una differente base teorica.

### 2.3.1. *Crisi del paradigma universalistico-olistico agli albori della modernità e tentativi di una sua soluzione a ritroso*

In un primo tempo la dissoluzione della concezione tomistico-scolastica dell'ordine ebbe come immediata conseguenza la dispersione del suo contenuto universalistico. A dimostrazione di tale sviluppo possono essere citati quattro importanti pensatori della prima modernità, ciascuno dei quali testimone storico e attivo fautore, a livello concettuale, dello sgretolamento del paradigma universalistico-olistico.

a) Il primo è Niccolò Machiavelli, il cui contributo al superamento del paradigma medioevale fu duplice<sup>11</sup>. Per un verso egli negò la funzione della teologia come scienza guida fondando la *concezione moderna della politica come scienza indipendente*. Dal momento però che l'idea della possibilità di un ordine universale era fondata, nella visione medioevale, interamente sulla centralità del messaggio di pace cristiano, l'abbandono della funzione della teologia cristiana come scienza guida ha come inevitabile conseguenza anche la rinuncia all'ipotesi di un ordinamento sovrastatale. È questo il secondo elemento attraverso il quale Machiavelli prende le distanze dal paradigma universalistico-olistico: il motivo dominante dell'agire politico consiste nel perseguimento dell'interesse particolare. Ogni altro progetto altro non è, quindi, che una chimera. Lucido studioso delle insufficienze dell'interpretazione medioevale del mondo, Machiavelli non formulò tuttavia un'idea dell'ordine originale. L'originalità si fermò infatti alla scoperta della necessità di una scienza politica epistemologicamente

<sup>11</sup> Per una più approfondita analisi della posizione di Machiavelli all'interno dei paradigmi dell'ordine, v. cap. 2.1.2.1.

indipendente. Quando però si trattò di formularne i principi, lo scrittore fiorentino si arroccò sul sapere dei classici dell'antichità.

b) Il secondo contributo viene da Jean Bodin<sup>12</sup>, la cui idea della *sovranità quale qualità suprema del potere politico* si pone in diretta rotta di collisione con l'universalismo medioevale. Se infatti l'affermazione dell'irriducibile libertà di decisione diviene il fine ultimo dell'agire di ogni sovrano, allora è difficile immaginare come un ordinamento internazionale possa essere dotato di sufficiente stabilità e forza vincolante. Anche nel caso di Bodin l'introduzione di un nuovo concetto non si tradusse nell'elaborazione di un nuovo paradigma: non diversamente da Machiavelli, egli inserì la sua visione nel quadro categoriale del paradigma precedente la concezione che egli contribuì a smantellare.

c) Il terzo autore da citare come testimone dello sgretolamento dell'ordinamento medioevale è Alberico Gentili. Sebbene Gentili vada inserito a tutti gli effetti all'interno della concettualità del paradigma universalistico-olistico<sup>13</sup>, la sua concezione della guerra – influenzata dal pensiero di Machiavelli – concede un'autonomia agli attori internazionali che mal si concilia con le condizioni di un ordine stabile. Già stupisce, a questo proposito, l'uso che egli fa della metafora del *corpus*. Utilizzata in generale come immagine dell'unità ontologica dell'intera umanità, Gentili se ne serve non solo e non tanto, come ci si potrebbe attendere, per rendere più severi i criteri della legittimità di una guerra, bensì piuttosto per giustificare l'intervento a difesa di una comunità contro un aggressore esterno (*honesto defensio*<sup>14</sup>), oppure quello che verrebbe oggi chiamato «intervento umanitario» (*defensio subditorum alienorum contra Dominum*<sup>15</sup>). Addirittura Gentili arriva a prendere partito per la *guerra preventiva*, seppure a determinate condizioni: «chiamo guerra dettata dal principio dell'utilità (*utilis defensio*) – scrive l'autore del *De jure belli* – il caso in cui muoviamo guerra nel timore di essere attaccati a nostra volta»<sup>16</sup>. In particolare, la guerra preventiva è considerata legittima quando si

<sup>12</sup> V. cap. 2.1.2.2.

<sup>13</sup> V. cap. 2.2.5.b).

<sup>14</sup> GENTILI (1612), p. 107 ss.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 118 ss.

<sup>16</sup> *Ivi*, I, XIV, p. 96. Ovviamente Gentili non è l'inventore della teoria della guerra preventiva: egli stesso cita a suo sostegno numerosi autori classici, tra i quali spicca TUCIDIDE (1982, III, 12). In tal senso, la posizione di Gentili è significativa non tanto in una dimensione storica complessiva, quanto piuttosto con riferimento al suo tempo. Tra gli autori citati più vicini cronologicamente ricordiamo Baldo degli Ubaldi, peraltro anch'egli di più di due secoli precedente, e soprattutto Guicciardini.

<sup>17</sup> GENTILI (1612), I, XIV, p. 101 s.

intendano anticipare le mire espansioniste e liberticide di «principi potenti e ambiziosi, poiché questi non accettano nessun limite e finiscono, prima o poi, per attaccare le fortune di tutti»<sup>17</sup>. Facendo riferimento alla situazione politica del suo tempo, Gentili cita il pericolo proveniente da Turchi e Spagnoli, «che pensano a un dominio universale, e lo preparano con forza»<sup>18</sup>. In tal modo non si è ancora firmata una cambiale in bianco a favore dell'arbitrio nell'uso della forza. Infatti Gentili scrive che «è necessaria una giusta causa del timore, mentre il solo sospetto non basta»<sup>19</sup>. Tuttavia, nel momento nel quale si asserisce che i pericoli contro cui è lecito difendersi devono essere «meditati e preparati», oppure, se non «meditati», quanto meno «verosimili e possibili»<sup>20</sup>, si è di fatto aperta una strada che, introducendo un elemento di maggiore discrezionalità nell'agire legittimo del singolo attore internazionale, rende possibile l'uso della guerra come «strumento della mera forza»<sup>21</sup>. È probabile che Gentili, da convinto protestante, intendesse soprattutto fornire ragioni per la difesa dei suoi correligionari contro le pretese egemoniche *in primis* degli Spagnoli. Un tale intento presupponeva il distacco dalla tradizione della scolastica e dall'idea del predominio, quanto meno morale, del papa. In tal modo andava però anche persa la visione di un'istanza posta al di là dell'agire degli stati, in grado di determinarne *super partes* la liceità. Né in Gentili è così forte il richiamo all'umanità quale totalità ontologicamente unita come lo è in Grozio. E prima che si sviluppi l'idea di istituzioni *super partes* di carattere non teologico-morale, ma politico-giuridico dovranno passare ancora quasi tre secoli e mezzo. Ne deriva una posizione ambigua, a cavallo tra la concettualità universalistico-olistica e alcune concessioni di tradizione particolaristica<sup>22</sup>, rispetto alla quale non è infondata la critica secondo cui, in tal modo, ci si precluderebbe l'«accesso al vero diritto delle genti, che invece continuava a essere aperto nella scolastica»<sup>23</sup>.

d) Il quarto e ultimo che merita di essere qui ricordato è Francis Bacon il quale, nelle sue *Considerations Touching a War*, reintroduce la teoria classica dell'*equilibrio delle potenze*<sup>24</sup>. Invero, l'argomenta-

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>21</sup> KIPP (1950), p. 141.

<sup>22</sup> Sul concetto di guerra preventiva e ordine internazionale in Gentili, visto come espressione di una tradizione «umanistica» in contrasto con la concezione «teologica» della scolastica spagnola e (almeno parzialmente) di Grozio, cfr. PANIZZA (2005).

<sup>23</sup> KIPP (1950), p. 113. Opposto il giudizio di PHILLIPSON (1933), p. 17a ss.

<sup>24</sup> BACON (1624).

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 305 s.

zione di Bacon è per molti versi analoga a quella di Gentili: anche qui ritroviamo la giustificazione della guerra nella misura in cui sussiste un timore motivato. Tuttavia vi sono alcune differenze significative. In primo luogo il riferimento, ancora decisivo in Gentili, all'umanità universale come base normativa del diritto internazionale è qui sostituito da una valutazione pragmatico-prudenziale dei rapporti di forza. In quest'ottica, il timore giustificato, che conduce a un intervento preventivo, si richiama essenzialmente al rischio di un eccessivo accumulo di potere<sup>25</sup>, e solo in forma derivata alla minaccia della libertà<sup>26</sup>. La Spagna è quindi pericolosa come e più degli Ottomani soprattutto perché è l'ultimo paese ad avere autentiche mire imperiali ed è, pertanto, anche l'ultimo che ambisca a rompere l'equilibrio nella pluralità. Il fine, in Bacon, non è prioritariamente la libertà delle collettività politiche, ma l'equilibrio antiegeomonico<sup>27</sup>. Nella misura in cui ogni stato deve prestare attenzione a che nessun altro paese divenga predominante, l'idea dell'agire strategico in vista del controllo reciproco assume il sopravvento sull'ipotesi di un ordinamento sovrastatale vincolante. Il singolo stato non può attendersi, in tale ottica, alcuna protezione dal sistema del diritto internazionale e dal suo contenuto normativo; piuttosto, la sua sopravvivenza e benessere è questione legata esclusivamente alla sua prudenza strategica e alle condizioni fattuali dell'equilibrio del potere. Va da sé che anche l'idea dell'equilibrio delle potenze espressa da Bacon (così come per la teoria della guerra preventiva in Gentili), se confrontata con la letteratura antica (peraltro anche qui diligentemente citata), non risulta essere affatto nuova. Originale anche in questo caso è però l'utilizzo dell'argomento quale ulteriore epitaffio sulla tomba dell'universalismo cristiano.

Ciascuno a modo proprio, gli autori citati sono quindi tutti espressione dell'allontanamento dalla tradizione medioevale, così come dall'idea di un ordinamento *super partes* che garantisca la pace. Pur testimoniando l'esigenza degli interessi particolari di liberarsi dalla curatela ideologica rappresentata da una concezione olistica organicamente universalistica, le loro teorie rispondono alla sollecitazione non formulando una coerente svolta epistemologica nella dottrina dello

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>27</sup> L'idea dell'equilibrio delle potenze è peraltro presente anche in GENTILI (1612, I, XIV, p. 104: «*res [...] principum paribus libratae ponderibus*»). Non mancano le interpretazioni secondo cui l'intera teoria della *utilis defensio* si baserebbe sull'acquisizione del principio dell'equilibrio di potere (PHILLIPSON, 1933, p. 37a). Nel complesso dell'argomentazione di Gentili tale elemento non sembra tuttavia essere predominante.

<sup>28</sup> HOBBS (1642), I, I, I.

stato e del diritto internazionale, quanto piuttosto ritornando in tutto o in parte al paradigma dell'antichità. Con questo non si intende dire che tali pensatori non abbiano introdotto significative novità – dall'autonomia della dottrina politica e giuridica rivendicata, rispettivamente, da Machiavelli e Gentili, alla nozione moderna di sovranità elaborata da Bodin, alla visione di una scienza non solo volta alla speculazione, ma orientata all'utilizzo pratico, propugnata da Bacon. Tali innovazioni si inseriscono però in un tessuto sistematico largamente debitore del passato – come nel caso della ripresa del realismo antico a opera di Machiavelli o della concezione organico-familiistica della collettività politica in Bodin – o quanto meno lasciano spazio, come nel caso della giustificazione della guerra preventiva di Gentili o della teoria dell'equilibrio delle potenze di Bacon, a soluzioni repressive rispetto alla concezione di ordine dominante nel paradigma universalistico-olistico. In una certa qual misura ciascuno di essi, pur propugnando significative novità, si muove dunque ancora nell'alveo concettuale del passato. La necessità di non soffocare la peculiarità dei singoli individui e delle singole collettività in una totalità organica troverà di lì a poco espressioni teoriche più innovative, dando vita a un paradigma nuovo. Con questo sarà anche possibile ricostruire un'idea universalistica di ordine sociale, politico e giuridico, basata non più sull'immediata appartenenza al tutto, bensì sulla costruzione delle norme condivise.

### 2.3.2. *La «rivoluzione copernicana» nella dottrina politica: la visione individualistica della società come contrapposizione all'olismo*

Fin dai primi capoversi del *De Cive*, pubblicato da Thomas Hobbes nel 1642, l'autore introduce due precisazioni fondamentali. Nella prima, con la quale viene aperto il trattato, egli asserisce che «le facoltà della natura umana possono essere ridotte a quattro tipi: forza fisica, esperienza, ragione e passione». Da questa constatazione prenderà le mosse la dottrina esposta nel prosieguo dell'indagine<sup>28</sup>. Nella seconda l'autore attacca *expressis verbis* la teoria aristotelica della naturale socievolezza dell'essere umano quale base immediata e ineludibile della vita politica. Il giudizio di Hobbes è netto: «tale assioma, sebbene recepito da molti, è tuttavia certamente falso, un errore derivante dalla nostra visione troppo semplicistica della natura umana»<sup>29</sup>.

Dalla prima precisazione si origina l'intento metodologico dell'in-

<sup>29</sup> *Ivi*, I, I, II.

<sup>30</sup> *Ivi*, I, II, I.

tera sua opera, per il quale la riflessione politica deve basarsi esclusivamente su considerazioni razionali. A questo punto sorge inevitabilmente la questione su come Hobbes intenda la ragione, ovvero in quale tradizione interpretativa egli ne ponga il concetto. Lungi dall'inserire la *ratio humana* in un qualche rapporto, più o meno diretto, di derivazione dalla conoscenza divina, Hobbes dà della nozione un'interpretazione pienamente e rigorosamente laica. Dopo aver specificato – in termini empiristici, se non addirittura materialistici – che «la vera ragione è una certa legge che, essendo parte dell'umana natura non meno che qualsiasi altra facoltà o affezione della mente, è anche definita naturale»<sup>30</sup>, egli conclude che la «retta ragione» consiste nell'«atto del ragionamento, ovvero nel raziocinare [...] in merito a quelle azioni che possono risultare in un danno o in un beneficio per altri esseri umani». In altri termini, la ragione ci consente, tramite operazioni di calcolo consistenti nel sommare e/o sottrarre i vantaggi e gli svantaggi derivanti dal nostro comportamento, di individuare con un'alta attendibilità le conseguenze delle nostre azioni per le nostre possibilità di sopravvivenza e di autorealizzazione.

Per svolgere questa operazione in modo corretto, la ragione deve farsi guidare dall'esperienza. Dalla valutazione razionale dell'esperienza Hobbes deriva la convinzione della verità della sua scienza: «non intendendo basare alcun principio sulla fiducia [nell'autorità], bensì solo rammentare agli uomini quanto già conoscono o possono conoscere attraverso la loro esperienza, spero così di errare meno [dei miei predecessori]»<sup>31</sup>. Data questa definizione di «retta ragione», non stupisce che il modo di argomentare di Hobbes rappresenti una secca svolta rispetto alla tradizione<sup>32</sup>. Egli abbandona infatti sia il metodo argomentativo della scolastica – e proprio, in generale, anche del pensiero giuridico –, fondato sulla dotta citazione e interpretazione di fonti atte a suffragare la tesi esposta, sia l'indagine storico-genetica dei fatti studiati. Quanto conta non è l'origine storica dei fenomeni, né la giustificazione che ne dà la dottrina, bensì piuttosto, per un verso, la loro causa razionale, per l'altro lo studio metodologicamente rigoroso e scevro di ammissioni pregiudiziali. Si tratta, cioè, di una sorta di «fisica della politica»<sup>33</sup>, di un approccio ai fenomeni sociali e politici con l'atteggiamento e il metodo di quella che era allora la regina delle scienze esatte, la fisica nella sua versione meccanicistica. Non è un caso che Hobbes dia inizio a tutti e tre i suoi trattati po-

<sup>31</sup> HOBBS (1640), I, I, 2.

<sup>32</sup> BOBBIO (1979), p. 17 ss.

<sup>33</sup> SCHELKSHORN (2003), p. 217.

<sup>34</sup> HOBBS (1642), I, I, III.

litici con un'ampia presentazione della natura fisica dell'esperienza umana, a indicare senza ombra di equivoco che è proprio in quest'ultima e nel metodo scientifico approntato per meglio comprenderla che risiede la radice anche della vita di relazione dell'uomo.

Come si è detto sopra, la seconda innovazione hobbesiana concerne la sua rottura con la tesi classica della naturale socievolezza umana. All'origine (come si è sottolineato, logico-razionale, non necessariamente storica) della vita sociale umana non si collocano la «naturale» appartenenza dell'uomo alla società, la sua spontanea inclinazione alla cooperazione e il mero dato di fatto che ognuno di noi nasce all'interno di una struttura relazionale costituita. Piuttosto, se si considera la natura umana con le sue pulsioni, vediamo che l'uomo è originariamente mosso da sentimenti egoistici di autoconservazione e autorealizzazione. Hobbes ricorre alla finzione dello *stato di natura* per meglio chiarire la condizione degli esseri umani al di fuori o prima della socializzazione. Nello stato di natura gli uomini sono innanzitutto privi di vincoli sociali di dipendenza: il *primum*, nella concezione del filosofo inglese, non è quindi più la collettività preconstituita, bensì l'*individuo*, col suo corredo originario di capacità razionali, interessi e diritti. In secondo luogo, gli individui in tale stato primigenio sono *eguali*, dove l'eguaglianza si riferisce sia al desiderio unanimemente condiviso di imporsi sugli altri, sia alla fragilità che rende ciascuno vulnerabile all'attacco di chiunque altro<sup>34</sup>. Non solo infatti tutti desiderano le stesse cose<sup>35</sup>, ma anche tutti posseggono il diritto di appropriarsene, o quanto meno di tentare di farlo, essendo lo *jus omnium in omnia* la logica conseguenza di uno stato in cui gli individui vivono, gli uni accanto agli altri, in una situazione precedente all'instaurazione dei vincoli e delle gerarchie sociali<sup>36</sup>. Ne deriva, come inevitabile conseguenza, che lo *status naturae* è uno stato di guerra e in questo *bellum omnium contra omnes*<sup>37</sup> la vita di ogni essere umano non può che essere «solitaria, povera, pericolosa, rozza, e breve»<sup>38</sup>.

È a questo punto che trovano applicazione le leggi di natura. Nello stato di natura – come si è visto – non vi è giustizia perché non vi è potere politico né diritto positivo. L'unico diritto esistente è lo *jus naturale* che garantisce a ogni singolo individuo di ricorrere a ogni mezzo disponibile per preservare la sua esistenza naturale, la sua vita.

<sup>35</sup> *Ivi*, I, I, VI.

<sup>36</sup> *Ivi*, I, I, X.

<sup>37</sup> *Ivi*, I, I, XII; HOBBS (1651), XIII s.

<sup>38</sup> HOBBS (1651), XIII.

<sup>39</sup> *Ivi*, XIV.

Il risultato che si ottiene è tuttavia esattamente il contrario di quanto lo *jus naturale* dovrebbe assicurare a ciascuno, ovvero la sicurezza della vita: proprio a causa del diritto di tutti su tutto l'esistenza individuale diviene insicura e misera. L'uscita dal vicolo cieco presuppone il passaggio dalla priorità dello *jus* alla *lex*: mentre il primo tutela il diritto naturale di ognuno, la seconda specifica i suoi obblighi. E trovandoci noi ancor sempre nello *status naturae*, la *lex* sarà ovviamente una *lex naturalis*, non positiva quindi, bensì meramente razionale, e orientata essa stessa a salvaguardare la condizione primaria dell'uomo. In specifico, la «legge di natura [...] è un precetto, o una regola generale, scoperta per mezzo della ragione, che vieta a ogni uomo di fare quanto sia distruttivo per la sua vita»<sup>39</sup>. Pertanto, nella condizione naturale, la prima e fondamentale legge di natura non potrà che prescrivere «di cercare la pace e perseguirla»<sup>40</sup>. Data infatti la situazione generale di insicurezza e pericolo generata dal *bellum omnium contra omnes*, il primo precetto della retta ragione dovrà necessariamente ordinarci di uscirne, creando relazioni pacifiche e stabili<sup>41</sup>. Ma questo è possibile solamente – e qui entra in gioco la seconda legge di natura – se ogni uomo «è disposto, quando anche gli altri lo siano, [...] a rinunciare al diritto a ogni cosa, contentandosi di tanta libertà nei confronti degli altri uomini, quanta egli ne concederebbe loro nei confronti di sé medesimo»<sup>42</sup>. Così facendo, si pongono le condizioni perché l'individuo abbandoni lo *status naturae* ed entri nella *societas civilis*, ossia perché i singoli entrino a far parte di una società. Peraltro, affinché tale passaggio allo stato sociale ottenga effettivamente il suo scopo, ovvero la tutela della pace, non basta la promessa da parte dei singoli di rispettare i patti stipulati – come scrive Hobbes, infatti, i «patti senza l'ausilio della spada non sono altro che parole»<sup>43</sup> –, bensì è indispensabile che tutti gli individui trasferiscano i loro diritti a un potere sovrano, investito del monopolio dell'uso della forza e del compito di salvaguardare la vita e l'attività economica di quelli che a questo punto sono divenuti dei sudditi.

Questa sottomissione delle volontà di tutti gli uomini alla volontà di un solo uomo, o di un Consiglio, – precisa Hobbes – è realizzata allorché ciascuno di quegli uomini assume l'obbligo per via di contratto verso ciascun altro di non opporre resistenza alla volontà di

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> HOBBS (1642), I, II, II.

<sup>42</sup> HOBBS (1651), XIV.

<sup>43</sup> *Ivi*, XVII.

<sup>44</sup> HOBBS (1642), II, V, VII.

quell'unico uomo, o Consiglio, al quale egli si è sottomesso, [...] e questo è chiamato Unione<sup>44</sup>.

Attraverso un solo contratto, il *pactum unionis*, gli individui danno così vita sia a relazioni sociali stabili, sia a un potere politico pressoché assoluto, il *commonwealth* o *civitas*, all'interno del quale l'unico diritto che resta ai sudditi è quello di difendere la propria vita quando il potere pubblico non si mostri in grado di tutelarla adeguatamente.

Non si sottolineerà mai a sufficienza la straordinaria novità insita nella dottrina politica di Hobbes. In aperta contrapposizione all'olismo premoderno<sup>45</sup>, quello che è stato chiamato il «modello hobbesiano»<sup>46</sup> rovescia il paradigma precedente: a) gli individui non sono più inseriti all'interno di vincoli politici «naturali», bensì sono originariamente *liberi*; b) essi sono anche originariamente *eguali*, non facendo parte di gerarchie sociali organiche; c) il potere statale ha origine *contrattualistica* e non naturalistica; d) essendo il contratto un «atto volontario»<sup>47</sup>, la legittimità dell'autorità politica è dovuta al *consenso* e non alla forza dei fatti o alla tradizione. Riconducendo le novità a un nucleo centrale, si può dire che mentre prima l'individuo era organicamente al servizio della società, ora quest'ultima è vista come uno strumento indirizzato al soddisfacimento dei bisogni e dei diritti essenziali degli individui. Se prima gli individui erano pianeti ruotanti attorno a un astro rappresentato dall'autorità data, a partire da Hobbes è possibile pensare questa come un satellite attirato nell'orbita dei diritti umani.

Nella sua sostanza, la dottrina di Hobbes è volta essenzialmente a rifondare la legittimità del potere politico. Essa costituisce pertanto innanzitutto una risposta nuova a come possa essere concepita la *natura dell'ordine costituito*. Ferme restando le precondizioni messe in rilievo nel capoverso precedente, le quali individuano i principi di fondo di tutto il paradigma, l'ordine politico propugnato da Hobbes ha carattere fortemente centralizzato, addirittura assolutistico. Già s'è detto che i diritti individuali passano infatti pressoché totalmente nelle mani del *Leviatano*<sup>48</sup>, anche se questo, per altro verso, è a sua volta tenuto a garantire la sicurezza del popolo<sup>49</sup> e a tutelarne il benessere

<sup>45</sup> SCHELKSHORN (2003), p. 217.

<sup>46</sup> BOBBIO (1979), p. 34 ss.

<sup>47</sup> HOBBS (1651), XIV.

<sup>48</sup> *Ivi*, XVII.

<sup>49</sup> HOBBS (1642), II, XIII, II.

o la «felicità» (*happiness*)<sup>50</sup>. Resta comunque un dato di fatto che il contratto in Hobbes legittima la costituzione di un potere la cui ragion d'essere è sì al servizio dei sudditi (in particolare nella loro attività privata derivante dall'esercizio della libertà negativa), ma senza che a questi vengano aperti spazi di partecipazione politica. Tali esiti assolutistici sono a maggior ragione sorprendenti, se si pensa ai presupposti concettuali della concezione individualistica. Non stupisce, invece, che lo stesso punto di partenza paradigmatico porti, presso altri autori, a risultati ben diversi, se non addirittura opposti. Le alternative alla concezione hobbesiana dello stato, una volta date per acquisite le stesse premesse (o premesse largamente simili)<sup>51</sup> sono essenzialmente due: quella liberale rappresentata da Locke ( $\alpha$ ), e quella democratica, formulata da Rousseau ( $\beta$ ).

$\alpha$ ) Nel primo caso, la differenza essenziale è già insita nella concezione dello stato di natura. Questo è in Locke, così come in Hobbes, la condizione di vita (ampiamente ipotetica) di individui tutti liberi ed eguali<sup>52</sup>. Ciò nonostante, per l'autore dei *Two Treatises* gli uomini non sono mossi dal solo istinto (o interesse) di dominare sui propri simili allo scopo di prevenire eventuali rischi per la propria incolumità. Infatti, «lo stato di natura ha una legge di natura che lo governa, la quale vincola ciascuno, e la ragione, che è questa legge, insegna a tutta l'umanità, purché voglia consultarla, che essendo tutti eguali e indipendenti, nessuno deve recar danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà e nei possedimenti»<sup>53</sup>. Potenzialmente, lo stato di natura è pertanto uno stato pacifico, che va distinto nettamente dallo stato di guerra<sup>54</sup> e nel quale gli uomini possono perseguire i loro interessi nella coesistenza e cooperazione. Tuttavia, tale condizione di benevolenza e collaborazione può essere facilmente disturbata: basta infatti che un individuo attenti alla vita, alla libertà o alla proprietà di un suo simile – il che non può essere escluso in via di principio – e quest'ultimo, in assenza di un'autorità superiore che lo tuteli, sarà costretto a difendersi da solo ricorrendo alla violenza

<sup>50</sup> *Ivi*, II, XIII, IV. Per la sintesi delle condizioni da garantire ai governati da parte dei governanti, cfr. *ivi*, II, XIII, VI.

<sup>51</sup> Le premesse sono identiche se si pensa alla tassonomia paradigmatica qui utilizzata; sono invece ricche di sfumature se si va nel dettaglio della dottrina. V. a questo riguardo BOBBIO (1979), p. 49 ss.

<sup>52</sup> LOCKE (1690), II, 2, 4.

<sup>53</sup> *Ivi*, II, 2, 6.

<sup>54</sup> «Qui abbiamo chiara la differenza tra lo stato di natura e lo stato di guerra, i quali, per quanto taluni li abbiano confusi, sono così distanti come lo sono uno stato di pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca, e uno stato di ostilità, malvagità, violenza e reciproca distruzione» (*ivi*, II, 3, 19).

privata. La situazione può quindi in ogni momento, ovunque e repentinamente degenerare in uno stato di guerra, nel quale nessuno dei diritti del singolo è più tutelato. Per prevenire un simile sviluppo – dissimile nelle premesse, ma analogo nei risultati alla concezione hobbesiana – è indispensabile il passaggio alla costituzione del potere civile. Quindi, la funzione del governo civile consiste nel garantire che questo disturbo non degeneri in una guerra di tutti contro tutti, ovvero che i diritti fondamentali vengano rispettati. Locke sintetizza le ragioni e le finalità del passaggio dallo stato di natura allo stato civile nel modo seguente:

Se l'uomo nello stato di natura è libero come si è detto, se è signore assoluto della sua persona e dei suoi possedimenti, eguale al più grande e non soggetto a nessuno, perché dovrebbe [...] assoggettarsi al dominio e al controllo di un qualsivoglia altro potere? La risposta è ovvia: benché nello stato di natura egli abbia un tale diritto, tuttavia il godimento del medesimo è assai incerto e continuamente esposto all'intromissione di altri. Infatti, essendo tutti re tanto quanto egli lo è, tutti gli uomini eguali e la gran parte di essi non osservando strettamente l'equità e la giustizia, il godimento della proprietà che egli ha in questo stato è assai insicura [...]. Ciò fa sì che egli voglia lasciare tale condizione che, sebbene libera, è piena di paure e pericoli continui, e non è senza ragione che egli cerca di uscirne ed è disposto a unirsi in società con altri che sono già uniti o hanno intenzione di unirsi per la conservazione reciproca delle loro vite, libertà e patrimonî (*estates*), che io chiamo con l'appellativo generale di proprietà<sup>55</sup>.

In sintesi, lo stato ha dunque come compito precipuo la salvaguardia della vita potenzialmente pacifica dei cittadini. Dalla visione, meno truce che non nel suo predecessore, dello stato di natura e delle conseguenti ragioni che motivano la nascita della *societas civilis*, derivano alcuni importanti aspetti che differenziano la concezione dell'ordine politico di Locke da quella di Hobbes. Innanzitutto viene respinta l'ipotesi dell'istituzione di una monarchia assoluta<sup>56</sup>. In secondo luogo, nel passaggio allo stato civile gli individui rinunciano a una parte infima dei loro diritti, sostanzialmente solo alla prerogativa di farsi giustizia da sé (visto che la tutela della sicurezza costituisce il compito principale del governo). Infine il potere legislativo – che viene definito come potere supremo<sup>57</sup> in quanto investito dell'auto-

<sup>55</sup> *Ivi*, II, 9, 123.

<sup>56</sup> *Ivi*, II, 7, 90 ss.

<sup>57</sup> *Ivi*, II, 11, 134; II, 13, 150.

rità di dare leggi agli altri poteri<sup>58</sup> – non solo è «istituito per consenso nello stato (*commonwealth*)»<sup>59</sup>, ma anche «negli stati ben ordinati, in cui il bene comune è considerato come dovrebbe esserlo», è posto nelle mani del parlamento<sup>60</sup>. Concludendo, la peculiarità della concezione lockiana (e liberale) del potere pubblico culmina, per un verso, in una limitazione sostanziale delle sue prerogative (limitate a garantire l'interazione pacifica), e per l'altro in una rilevante apertura alla rappresentanza parlamentare dei cittadini.

β) Nell'idea liberale di Locke il fine principale dello stato civile consiste nella garanzia della proprietà<sup>61</sup>. Non così in Rousseau. Qui la «concezione dello sviluppo storico dell'umanità non è diadica – stato di natura o stato civile – come per gli scrittori precedenti, dove il primo momento è negativo e il secondo positivo, ma triadica – stato di natura, società civile, repubblica (fondata sul contratto sociale) – dove il momento negativo, che è il secondo, è posto tra i due momenti positivi»<sup>62</sup>. Per Rousseau, infatti, lo stato di natura, pur non rappresentando certamente una condizione di benessere, è tuttavia uno stato largamente pacifico e relativamente felice, nel quale l'uomo è sì «senza industria, senza parola, senza domicilio [...] e senza associazione», ma anche «senza guerra [...] e senza alcun bisogno dei suoi simili come senza desiderio di nuocer loro»<sup>63</sup>. Il vero e proprio stato di guerra ha inizio in un secondo tempo, dopo che l'uomo, spinto dalla sua «facoltà di perfezionarsi»<sup>64</sup>, ha dato vita alle prime forme di tecnica. Migliorando la sua capacità di controllo sulla propria esistenza, egli aumenta però anche il suo desiderio di controllare il prossimo. In altri termini, lo sviluppo tecnologico e culturale introduce le differenze tra gli uomini e crea le condizioni per una società ingiusta e conflittuale. Due furono i punti di svolta principali, su entrambi i quali il giudizio di Rousseau è perentoriamente negativo: l'introduzione della proprietà privata e l'origine del potere politico e delle leggi. Con la prima ebbe luogo la vera fondazione della «società civile (*société civile*)»<sup>65</sup>, ovvero si abbandonò l'innocenza dello stato di natura; con la seconda si diede vita alla società politica, con norme vincolanti e magistrature, destinate a consolidare la disegualianza tra gli uomini, in particolare tra i ricchi e i poveri, secondo

<sup>58</sup> *Ivi*, II, 13, 150.

<sup>59</sup> *Ivi*, II, 4, 21.

<sup>60</sup> *Ivi*, II, 12, 143.

<sup>61</sup> *Ivi*, II, 9, 124 ss.

<sup>62</sup> BOBBIO (1979), p. 54.

<sup>63</sup> ROUSSEAU (1755), I, p. 182.

<sup>64</sup> *Ivi*, I, p. 106 s.

<sup>65</sup> *Ivi*, II, p. 190.

quanto si era venuto a determinare nel primo momento di svolta. Così si esprime Rousseau al riguardo:

Ora, quando le eredità si furono accresciute di numero e di estensione, [...] gli uni non poterono più ingrandirsi che a spese degli altri; e quelli in soprannumero [...], divenuti poveri [...], furono obbligati a ricevere o a carpire la loro sussistenza dalle mani dei ricchi [...]. I ricchi, dal canto loro, appena conobbero il piacere di dominare, sdegnarono subito tutti gli altri e [...] non pensarono che a soggiogare il prossimo [...]. Privo di ragioni valide per giustificarsi, [...] il ricco [...] concepì infine il progetto meglio escogitato che mai sia stato elaborato dallo spirito umano: ossia [...] di fare dei suoi avversari i suoi difensori, di ispirar loro altre massime, dare altre istituzioni che gli fossero favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario<sup>66</sup>.

Da tale patto truffaldino, «che ha dato origine storicamente allo stato»<sup>67</sup>, nasce un ordine politico che possiede, come solo fine, il consolidamento giuridico di uno *status quo* dominato dall'ingiustizia. È questa la condizione che Rousseau descrive in apertura del *Contrat Social*: «l'uomo è nato libero, e dappertutto è in catene»<sup>68</sup>. La soluzione individuata – un superamento dello stato di natura che ne riproduca, a un più alto livello, la libertà e la dignità, e un'uscita dalla società civile ingiusta la quale pur ne conservi le conquiste di civiltà – è costituita dal «contratto sociale», dalla costituzione cioè di un corpo politico sovrano composto da tutti gli individui in condizioni di eguaglianza. Questo, pur riconoscendo largamente la proprietà<sup>69</sup>, è lungi dall'esser finalizzato primariamente alla sua tutela. Piuttosto, la volontà generale politica ne costituisce un contrappeso: dove la proprietà individuale del *bourgeois* può essere anche (con determinati limiti) diseguale, la partecipazione politica – ed è questa l'essenza del principio democratico – garantisce l'eguale libertà positiva di tutti i cittadini.

Sebbene gli esiti possano essere anche assai diversi per quanto concerne le forme fattuali dell'organizzazione del potere politico, ciò nonostante l'idea generale di ordine concepita nell'ambito del paradigma della modernità resta omogenea: per ordine si intende qui in ogni caso una realtà pacifica e orientata alla cooperazione, basata su istituzioni di origine contrattuale e finalizzata alla salvaguardia dei di-

<sup>66</sup> *Ivi*, II, p. 222 ss.

<sup>67</sup> BOBBIO (1979), p. 62.

<sup>68</sup> ROUSSEAU (1762), I, I.

<sup>69</sup> *Ivi*, I, VIII s.

ritti fondamentali degli individui, nonché alla loro autorealizzazione personale. Una volta così precisata la *natura* dell'ordine delineato dalle categorie del paradigma individualistico, resta ora da vedere quale ne sia l'*estensione*, in altri termini se una tale idea di ordine sia applicabile al di là delle frontiere delle singole collettività politiche.

### 2.3.3. *Le prospettive dell'ordine internazionale nell'ottica della visione individualistica della società*

Tra l'inizio del XVII e l'inizio del XVIII secolo i difensori dell'idea di un ordine sovranazionale non vanno cercati tra i fautori di una svolta paradigmatica<sup>70</sup>. Nella direzione della costruzione di un ordinamento sovrastatale, almeno inizialmente, il paradigma individualistico dell'ordine sociale, politico e giuridico non sembra offrire strumenti validi. Quanto meno a uno sguardo superficiale, si ha infatti l'impressione che il modello hobbesiano si presti addirittura a radicalizzare e giustificare quegli elementi di sfaldamento dell'ordine internazionale che, dopo il tramonto della *communitas christiana*, abbiamo visto espressi in autori come Machiavelli e Bodin. Detto altrimenti, il paradigma individualistico, mentre si rivelò rapidamente operazionalizzabile ai fini di una rifondazione della legittimità del potere statale sull'insieme dei liberi cittadini, almeno in un primo tempo non sembrò essere in grado di aggiungere granché di nuovo sul versante della teoria del diritto internazionale, mostrandosi per certi versi addirittura regressivo. Il paradigma dell'ordine sociale, politico e giuridico proprio della modernità, individualistico con riferimento all'organizzazione interna dell'ordinamento, risulta cioè dapprima difficile da collocare in merito alla questione della sua estensione, ovvero se questa debba essere particolare o universale.

Ad uno sguardo più attento, tuttavia, è possibile rilevare significative potenzialità del paradigma individualistico anche per quanto concerne la possibilità di concepire un ordinamento globale (2.3.3.1.). Quelle che in un primo momento sono solo potenzialità, trovano piena espressione, prima filosofica e poi giuridica, nelle opere di Kant (2.3.3.2.) e Kelsen (2.3.3.3.). Già col contributo di Kant e ancor più con le successive puntualizzazioni di Kelsen, il dubbio iniziale sull'estensione potenziale dell'ordine secondo la visione individualistica

<sup>70</sup> Tra i difensori del progetto di un ordine sovrastatale o sovranazionale che, tra il XVII e il XVIII secolo, ancora si richiamano alle categorie fondamentali del paradigma universalistico-olistico, vanno ricordati Althusius, Crucé e Saint-Pierre. V. capp. 2.2.3.c) e 2.2.4.b).

del diritto pubblico viene cancellato definitivamente: nell'ottica individualistica l'ordine pubblico non può fermarsi alle frontiere dello stato o della nazione, bensì si estende necessariamente a tutte le relazioni intersoggettive. Il paradigma dell'ordine pubblico della modernità è quindi un individualismo *universalistico*: dove la dimensione individualistica rivoluziona l'idea di organizzazione dell'ordine ponendo il singolo al centro delle sue finalità, quella universalistica conferma la non limitatezza del suo raggio potenziale d'estensione.

Ma quanto più l'ambizione universalistica dell'individualismo si fece evidente, tanto più questo mostrò anche alcuni *deficit* di fondo, alcune carenze che ne minavano (e ne minano) dall'interno non solo l'applicabilità globale, bensì anche la validità come dottrina volta alla legittimazione del potere politico interno. In attesa che le contraddizioni scoppiassero, mettendo gravemente in crisi il paradigma<sup>71</sup>, fu Verdross che, già contemporaneamente a Kelsen e seguendone l'intento universalistico, mise in luce la necessità di una svolta concettuale (2.3.3.4.). Come sottolineato in precedenza, il paradigma individualistico-universalistico era nato dal rifiuto dell'olismo; curiosamente, la prima critica nei confronti di Kelsen e del paradigma da lui adottato, la quale tuttavia ne assumeva pienamente una delle più importanti ambizioni, ovvero la costruzione di un ordine globale, suggerì proprio una ripresa della concettualità metafisica e organicista, delineando così un quanto meno parziale ritorno al passato. Di fronte alla proposta «restauratrice» di Verdross, resta da chiedersi quali vie potesse percorrere il paradigma di Descartes e Hobbes per risolvere i suoi *deficit* senza per questo rivolgersi allo strumentario concettuale della visione da cui aveva preso consapevolmente le distanze. Per vedere come sia stata affrontata la questione è tuttavia necessario uscire dal lascito teorico delle teorie dell'ordine e rimandare al dibattito contemporaneo<sup>72</sup>.

### 2.3.3.1. *L'ordine legittimo della *societas civilis* e lo *status naturae* delle relazioni internazionali: la difficoltà di una lettura universalistica della concezione individualistica della società*

Nell'opera di Hobbes non sono molti i riferimenti alle relazioni tra gli stati. E questi non fanno pensare che l'autore fosse molto ottimista rispetto alla possibilità di organizzarle in forma stabilmente pacifica. Così egli sintetizza la materia:

<sup>71</sup> V. Parte III, sez. II, cap. II.

<sup>72</sup> V. Parte III, sez. I, cap. III e Parte III, sez. II, cap. III.

Per quanto concerne gli obblighi dell'un sovrano nei confronti dell'altro, i quali sono compresi in quel diritto chiamato comunemente *jus gentium* (*law of nations*), non ho qui bisogno di dire alcunché dal momento che lo *jus gentium* e il diritto di natura sono la stessa cosa. E ogni sovrano ha lo stesso diritto di procurare la sicurezza del suo popolo che ogni singolo uomo ha nel procurare la sicurezza del suo proprio corpo. E la stessa legge che detta agli uomini che non hanno governo civile ciò che essi devono fare ed evitare gli uni riguardo agli altri, detta lo stesso agli stati (*Commonwealths*), ovvero alle coscienze dei principi sovrani e delle assemblee sovrane, giacché non vi sono tribunali della giustizia naturale se non nella sola coscienza, dove non regna l'uomo, bensì Dio<sup>73</sup>.

Partendo dall'analogia tra diritto internazionale e diritto di natura, così come dal carattere bellicoso di quest'ultimo, segue pressoché necessariamente che i rapporti tra gli stati assomiglino da vicino a quelli tra individui ostili nella condizione precedente l'istituzione della società civile<sup>74</sup>. Inoltre la necessità della «difesa dall'invasione degli stranieri» è vista come una delle ragioni che inducono all'istituzione di un *common power*<sup>75</sup>. Infine il potere insindacabile e assoluto di decidere della pace e della guerra viene assegnato – secondo una tradizione ostile all'istituzione di norme internazionali vincolanti – al sovrano di ogni singola collettività<sup>76</sup>.

Sulla stessa linea si colloca Spinoza, anche per il quale «il diritto delle autorità supreme altro non è che semplice diritto naturale»<sup>77</sup>, così che «due stati sono naturalmente nemici come lo sono gli uomini nello stato di natura»<sup>78</sup>. Spinoza va ancora oltre, formulando un esplicito tributo al principio della ragion di stato quando asserisce che «ogni stato ha il diritto di violare i suoi trattati, quando lo decida, e non si può dire che esso agisca in modo infido o perfido nel mancare alla sua parola» dal momento che «ognuno degli stati che stipulano un trattato sempre conserva il diritto di valutare il suo proprio interesse»<sup>79</sup>. Nel suo complesso, la teoria di Spinoza rappresenta la negazione netta di quella che è l'idea stessa di un diritto internazionale vincolante, una posizione che non potrebbe essere espressa

<sup>73</sup> HOBBS (1651), XXX.

<sup>74</sup> *Ivi*, XIII.

<sup>75</sup> *Ivi*, XVII.

<sup>76</sup> *Ivi*, XVIII.

<sup>77</sup> SPINOZA (1677a), III, 11.

<sup>78</sup> *Ivi*, III, 13.

<sup>79</sup> *Ivi*, III, 14.

in termini più crudi dal più radicale esponente del paradigma particolaristico:

Confederati sono i cittadini di due stati, i quali per evitare i pericoli della guerra o in vista di qualche altra utilità si impegnano a non offendere a vicenda, anzi, ad aiutarsi in caso di necessità, conservando ognuno il proprio potere. Questo contratto sarà valido soltanto finché ne sussisterà il fondamento, e cioè l'entità del pericolo o dell'utilità; giacché nessuno stipula contratti, né è tenuto a osservare quelli già stipulati, se non per la speranza di un bene o per il timore di un male, tolto il qual fondamento il patto cade da sé<sup>80</sup>.

Meno radicali, ma sostanzialmente figlie dello stesso spirito, sono le riflessioni al riguardo di Locke. Anche nei *Treatises* troviamo infatti il richiamo al *topos* del parallelo tra gli stati (o tra i principi che li governano) nei loro rapporti reciproci e gli individui nello stato di natura<sup>81</sup>, giustificato con la teoria – fallace, come vedremo nei paragrafi prossimi – secondo cui gli individui che formano un *commonwealth* costituiscono «un corpo nello stato di natura con riferimento a tutti gli altri stati o alle persone al di fuori della loro comunità»<sup>82</sup>.

Ma, a ben guardare, già nella filosofia dei primi esponenti del paradigma individualistico sono presenti potenzialità interessanti, tali non solo da impedirne un appiattimento sulle posizioni dei realisti classici, bensì anche da configurare vie innovative<sup>83</sup>. Una prima corretta indicazione sottolinea come la marginalità del tema dell'ordine internazionale per Hobbes non derivi tanto da una caratteristica di fondo del suo sistema, quanto piuttosto da una situazione contingente, ovvero dal pericolo reale e imminente rappresentato nel XVII secolo dalle guerre intestine e religiose, giustamente percepito come ben più grave di quello della bellicosità esterna<sup>84</sup>. Ma su questa strada è possibile anche andare oltre, imboccando la via della dimostrazione che l'ordine internazionale non solo è marginale nel pensiero del fondatore del giusnaturalismo moderno per ragioni storiche e dunque non strutturali, bensì anche che ne è presente al suo interno una concezione articolata, seppure largamente inespressa. Fondamentale, a questo riguardo, è la considerazione – citata in precedenza – secondo

<sup>80</sup> SPINOZA (1670), XVI.

<sup>81</sup> LOCKE (1690), II, 2, 14; *ivi*, II, 16, 183. I rimandi a Locke sono ripresi da CHENEVAL (2002), p. 295 ss.

<sup>82</sup> LOCKE (1690), II, 12, 145 [corsivo dell'autore – SD].

<sup>83</sup> Per i riferimenti bibliografici cfr. CHENEVAL (2002), p. 229.

<sup>84</sup> SCHELKSHORN (2003), p. 247.

cui per Hobbes lo *jus gentium* coincide con lo *jus naturae*. Se questo è vero, allora all'interno del suo ambito di validità debbono vigere le leggi di natura, le quali hanno, come fine ed effetto, il passaggio da una condizione di insicurezza e pericolo a una realtà ordinata e pacifica. In effetti, in Hobbes le leggi di natura, dalla prima alla terza, impongono rispettivamente la ricerca della pace, l'uscita dallo stato di natura e il rispetto dei patti<sup>85</sup>. A questo punto viene pressoché spontaneo porsi tre domande: perché, con riferimento alla prima legge di natura, la ricerca della pace dovrebbe fermarsi alle frontiere dello stato nazionale o territoriale? Perché, in merito alla seconda legge di natura, la rinuncia ai diritti soggettivi e il loro passaggio a un potere costituito dovrebbe riguardare solamente l'istituzione di un potere politico interno e non anche di un'autorità sovrastatale? E infine, richiamandosi alla terza legge di natura, perché non dovrebbero essere rispettati pure i patti interstatali o quelli che istituiscono organizzazioni sovranazionali o sovrastatali? Non risulta che Hobbes risponda a nessuna di queste tre domande.

Da questo semplice ragionamento deriva, innanzitutto, che Hobbes non può essere semplicemente inserito – come spesso è stato fatto seguendo una tradizione politologica consolidata<sup>86</sup> – nella tradizione del pensiero realista. Ma nemmeno può essere fatto coincidere coi sostenitori del diritto internazionale come mero diritto naturale di ragione, dalla cui razionalità implicita si origina la possibilità della coesistenza e anche della cooperazione, senza tuttavia che si renda necessario (o che risulti possibile) un trasferimento di sovranità e competenze ad autorità sovrastatali<sup>87</sup>. Interpretando in questo modo, il diritto internazionale «implicito» in Hobbes si limiterebbe a un insieme di principi naturali e non scritti, i quali garantirebbero una convivenza relativamente pacifica tra i popoli e un certo qual grado anche di cooperazione, soprattutto attraverso gli scambi commerciali. È questa, a grandi linee, la via intrapresa – in questo caso *esplicitamente* – da Samuel Pufendorf, per il quale lo *jus gentium* non solo è omologo allo *jus naturae* in quanto non tradotto in norme scritte, bensì anche garantisce, già in questo suo essere «diritto di natura», il rispetto di alcuni principi basilari della coesistenza tra le nazioni<sup>88</sup>. Questo è tuttavia possibile – al contrario di quanto viene sostenuto *expressis verbis* nelle opere di Hobbes, Spinoza e Locke – perché di-

<sup>85</sup> HOBBS (1651), XV.

<sup>86</sup> Recentemente KINGSBURY (2005). Per riferimenti bibliografici cfr. COVELL (2004), p. 149 ss.

<sup>87</sup> È questa l'interpretazione sostenuta nel suo studio da COVELL (2004).

<sup>88</sup> PUFENDORF (1672), VIII, VI ss.

versa è la concezione dello stato di natura, che è condizione in Pufendorf (in antitesi con quanto affermato dagli altri giusnaturalisti citati<sup>89</sup>) sostanzialmente pacifica, sebbene misera<sup>90</sup>, e contraddistinta dalla naturale «socievolezza» dell'uomo<sup>91</sup>. Due sono quindi le precondizioni della visione pufendorfiana: a) la naturale propensione dell'uomo gli consente di vivere in pace, e b) la sua indigenza nello stato di natura lo induce a entrare in una società retta da leggi positive, la quale tuttavia avrà dimensioni territoriali o nazionali, non però transnazionali. Da queste deriva: c) la sua concezione peculiare dello *jus gentium* che, proprio in quanto basato direttamente sullo *jus naturae*, prevederà il rispetto delle norme della convivenza tra i popoli, ma non la costruzione per contratto, ovvero positiva, di una società transnazionale dotata di autorità vincolante.

Facendo riferimento al metodo scientifico adottato da Pufendorf, si è spesso sottolineata la sua parentela più con Hobbes che non con Grozio o con i teorici del giusnaturalismo cristiano<sup>92</sup>. Il fatto che una parentela sia più stretta non significa però che non sussista un qualche legame genetico significativo anche con l'altra parte. La teoria della socievolezza, l'argomentare dotto oltre che strettamente razionale, gli elementi organicistici del suo pensiero<sup>93</sup> avvicinano infatti Pufendorf a quella linea di pensiero che in Germania era stata rappresentata, tra gli altri, da Althusius. Proprio qui è insita la potenziale superiorità di un diritto internazionale ricavato dalla teoria razional-contrattualistica di Hobbes: giacché gli individui non vivono natu-

<sup>89</sup> In verità, anche in Locke – come abbiamo già ricordato – lo stato di natura è largamente pacifico, anche se tale pace è sempre a rischio di essere sostituita dal conflitto. Diverse sono però le ragioni dell'uscita dallo stato di natura: per Locke è principalmente il timore che lo stato di pace originaria si trasformi in uno stato di rapina e di guerra, per Pufendorf è l'indigenza dell'uomo non socializzato, in altri termini la necessità di una divisione del lavoro allo scopo di migliorare le condizioni dell'esistenza (PUFENDORF, 1672, II, XIV). Peraltro, va rilevato che tale argomento appartiene, fin da Platone, piuttosto al repertorio delle teorie politiche organicistiche, pur non significando questo che la concezione di Pufendorf vada compiutamente annoverata tra le medesime.

<sup>90</sup> PUFENDORF (1672), II, II.

<sup>91</sup> *Ivi*, II, II, VII; II, III, XV; PUFENDORF (1673), I, VIII.

<sup>92</sup> BOBBIO (1979), p. 30; PALLADINI (1990); CHENEVAL (2002), p. 270 ss.

<sup>93</sup> Significativo a questo proposito il fatto che Pufendorf inserisca nel titolo del suo influente compendio di diritto naturale il riferimento esplicito ai «doveri» e non ai «diritti» dell'uomo e del cittadino (LUIG, 2003, p. 256). «Definisco qui il dovere – asserisce il filosofo in apertura del compendio – come l'azione dell'uomo debitamente conforme agli ordinamenti della legge» (PUFENDORF, 1673, I, I, 1), fermo restando che la legge non è qui la mera legge di ragione, bensì può essere naturale o positiva, cioè «divina o umana» (*ivi*, I, II, 16), ma in ogni caso dettata da un'autorità superiore (*ivi*, I, II, 2).

ralmente in pace – e la superiorità di questo assunto deriva, se non altro, dal principio per cui *in dubio pro malo* –, la condizione pacifica può essere conseguita solo attraverso un patto che crei norme positive e, secondariamente, con l'istituzione di un'autorità superiore. Hobbes ci dice che questo avviene nel passaggio che conduce alla formazione della *societas civilis*. Perché non dovrebbe accadere anche nel percorso che porta alla creazione di una *societas gentium*? In tal senso, nei meandri del pensiero del giusnaturalismo razionalistico si trova più che non solo l'idea germinale di un diritto internazionale «spontaneo»: a forzare un po' l'interpretazione si vede il nucleo di una dottrina del vincolo sovrastatale. Tale potenzialità non è del resto esclusivamente hobbesiana. Anche la filosofia politica di Locke offre spunti non meno stimolanti; anzi, nella misura in cui qui l'autorità creata dal *covenant* è non assoluta, bensì investita del solo potere di impedire che i soggetti coinvolti si facciano giustizia da sé, essa fornisce una base ancor più realistica e concettualmente convincente per lo sviluppo di una teoria dell'ordine sovrastatale. A prescindere da queste differenze, il paradigma individualistico – se visto in questi termini – è lungi dal negare l'idea di un diritto internazionale sovrastatale; piuttosto ne pone le basi in un modo ambizioso come mai in precedenza. Ai secoli successivi spetterà il compito di realizzarne la promessa.

### 2.3.3.2. *Ordine universale come tutela dei diritti individuali: la pace perpetua e il diritto cosmopolitico*

Nel pensiero di Kant il paradigma individualistico riconosce la sua affinità con l'universalismo. In tal senso egli, partendo dalle stesse premesse di Hobbes, rovescia le conclusioni che questi aveva tratto dall'approccio individualistico con riferimento alle relazioni internazionali. O anche si potrebbe dire, andando oltre la lettera delle formulazioni hobbesiane, ma non contro il suo spirito, che Kant porta alle più logiche e radicali conseguenze i presupposti condivisi col suo predecessore. Comune tra i due pensatori è innanzitutto la concezione contrattualistica delle relazioni sociali e politiche: anche Kant ritiene infatti che lo *status naturae* sia uno stato di guerra<sup>94</sup> e che da questo si esca con il contratto col quale si stabilisce la *societas civilis*<sup>95</sup>. Analoga a Hobbes è anche la concezione meccanicistica dello stato, visto come «automa» che, grazie all'equilibrio interno, riesce a

<sup>94</sup> KANT (1795), «Zweiter Abschnitt», p. 203.

<sup>95</sup> KANT (1793), II, «Im Staatsrecht. Folgerung», p. 153.

garantirsi stabilità e adeguata rispondenza ai fini stabiliti col contratto<sup>96</sup>. Quanto poi alla natura del contratto originario, ovvero se questo sia una finzione razionale o faccia riferimento a un fatto storico, Kant prende decisamente posizione a favore della prima ipotesi, esprimendo con chiarezza quanto in alcuni dei giusnaturalisti che l'hanno preceduto è solo *in nuce* e in altri (Locke in particolare) rimane sospeso nell'incertezza<sup>97</sup>. Riprendendo in questo Jean-Jacques Rousseau<sup>98</sup>, Kant sottolinea infatti come l'idea del contratto crei il fondamento di una legittimazione adeguata del potere politico, pur non corrispondendo ad alcun evento reale del passato o del presente<sup>99</sup>.

Ancora una volta appoggiandosi a Rousseau, Kant prende tuttavia le distanze da Hobbes per quanto concerne le finalità attribuite alla *societas civilis*. Mentre per il filosofo inglese la pace che questa introduce e garantisce ha come scopo la tutela della vita e dei beni degli individui che ne entrano a far parte (finalità per la quale è lecito pretendere dai singoli la rinuncia ai diritti di libertà), già per Rousseau il superamento dello stato di natura in nome della convivenza pacifica non conduce alla perdita della libertà, bensì è piuttosto al servizio di una sua idea superiore, ovvero dell'*autonomia*:

[...] bisogna ben distinguere la libertà naturale, che non ha per confini che le forze dell'individuo, dalla libertà civile che è limitata dalla volontà generale [...]. Oltre a quanto precede si potrebbe aggiungere all'acquisizione dello stato civile la libertà morale, la quale sola rende l'uomo veramente signore di se stesso; la spinta del solo appetito è infatti schiavitù, e l'obbedienza alla legge che ci si è prescritti è libertà<sup>100</sup>.

Mentre la libertà di cui gode il singolo è mero soddisfacimento degli istinti e quindi schiavitù nei confronti dei medesimi, nella *societas civilis* si consegue quella vera forma di libertà che consiste nel seguire le leggi che ci si è autonomamente dati. Non diversamente da Rousseau, anche in Kant l'autonomia, già fondamento della vita morale nel suo complesso<sup>101</sup>, è posta come substrato normativo della convivenza politica in particolare<sup>102</sup>. In tal modo si conserva la libertà

<sup>96</sup> KANT (1784), VII, p. 43.

<sup>97</sup> BOBBIO (1979), p. 61 ss.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>99</sup> KANT (1793), «Im Staatsrecht. Folgerung», p. 153. Secondo Kant, l'origine storica reale dello stato va invece ricercata nell'uso della forza (1795, «Anhang. I», p. 230).

<sup>100</sup> ROUSSEAU (1762), I, 8, p. 55 s.

<sup>101</sup> Si tratta del principio secondo cui l'essere umano «è soggetto alla legislazione sua propria e tuttavia universale» (KANT, 1785, p. 65).

<sup>102</sup> KANT (1795), «Erster Definitivartikel», p. 204; (1798), II, 8, p. 364.

del singolo, traducendola però in un ordinamento pubblico condiviso<sup>103</sup>. Nel passaggio da Rousseau a Kant assistiamo però a un rovesciamento dei fattori: mentre per lo scrittore politico per eccellenza dell'illuminismo francese il fine è l'autonomia politica e il corollario di quella condizione sociale che la garantisce è la libertà morale, per il filosofo morale Kant, viceversa, il fine precipuo della fondazione della società è costituito dal perfezionamento morale, il quale può essere conseguito solo in regime di autonomia politica. Inoltre, quando si passi al concreto della definizione di autonomia politica, vediamo che questa significa per Kant – in esplicito contrasto con le tendenze radical-democratiche dell'autore del *Contrat social* – garanzia delle funzioni di un potere legislativo rappresentativo:

Il potere legislativo può spettare soltanto alla volontà unita del popolo. Infatti, giacché da tale potere deve aver origine ogni diritto, così esso non deve poter, con la sua legge, far torto assolutamente a nessuno. Ora, è sempre possibile, quando qualcuno dispone qualcosa nei confronti di un altro, che egli con ciò gli faccia torto; mai però in ciò che egli delibera su se stesso (infatti, *volenti non fit iniuria*). Quindi soltanto la volontà concorde e unita di tutti – nella misura in cui ciascuno su tutti e tutti su ciascuno deliberano esattamente lo stesso – dunque la volontà generale unita del popolo può essere legislatrice<sup>104</sup>.

Se in merito alla *natura dell'ordine* Kant si colloca nella tradizione dei giusnaturalisti moderni suoi predecessori (peraltro più sul versante di Rousseau, e per certi aspetti di Locke, che non su quello di Hobbes), è per quanto concerne la sua *estensione* che egli percorre strade nuove. Della limitatezza dell'orizzonte dell'ordine nei primi giusnaturalisti moderni già s'è detto nel paragrafo precedente. Più avanzato è indubbiamente il progetto che William Penn schizza nel suo *Essay towards the Present and Future Peace of Europe* del 1693. Dopo aver precisato che se l'origine del potere politico è patriarcale, la sua forma «più naturale e umana» è quella del «consenso, giacché questa vincola liberamente [...] quando gli uomini conservano la loro libertà obbedendo sinceramente a norme di loro fattura»<sup>105</sup>, Penn estende il principio del *Consent* anche all'organizzazione della pace tra gli stati<sup>106</sup>. Così facendo, egli applica per la prima volta il contrattualismo individualistico alla soluzione del problema di un ordi-

<sup>103</sup> KANT (1795), «Erster Definitivartikel», p. 204.

<sup>104</sup> KANT (1797), «Rechtslehre», § 46, p. 432; analogo in: (1793), II, p. 150.

<sup>105</sup> PENN (1693), III, p. 405.

<sup>106</sup> *Ivi*, IV.

namento sovrastatale<sup>107</sup>. Tuttavia, sebbene il suo progetto presenti aspetti fortemente innovativi (con la creazione di un sistema sovranazionale dotato di potere coattivo<sup>108</sup>, di una «Dieta comune, Stati generali o Parlamento»<sup>109</sup>, caratterizzato da un voto a maggioranza qualificata<sup>110</sup> dove ciascuno stato ha un numero di voti determinato dal suo potere economico<sup>111</sup>), il raggio di questo originale ordinamento si ferma ai confini dell'Europa. Né si può asserire che questa limitazione sia dovuta alla realtà storica contingente dal momento che Penn, pur ammettendo alla Dieta i Turchi<sup>112</sup>, ciò nonostante individua nella pace tra i cristiani<sup>113</sup> il primo «evidente beneficio» dell'accordo di pace<sup>114</sup> e nella migliore difesa contro i Turchi (nell'eventualità che questi si oppongano alla pace) un ulteriore vantaggio<sup>115</sup>. Concludendo, il fondatore del movimento quacchero supera le restrizioni infrastatali del primo contrattualismo giusnaturalistico, creando tuttavia un modello che si adatta più a forme di integrazione regionale o continentale (con curiose anticipazioni, anche istituzionali, dell'integrazione europea) che non al progetto di un pacifismo veramente globale. L'intento universalistico rimane qui pertanto inevitabilmente zoppo.

Sostanzialmente simili i limiti anche del giudizio che Rousseau dà del piano per la pace perpetua dell'Abbé de Saint-Pierre<sup>116</sup>, dove la critica (o forse sarebbe meglio dire l'integrazione) si concentra sulla necessità di un ordinamento giusto interno quale presupposto per conseguire la pace anche all'esterno, mentre il filosofo di Ginevra non trova nulla da ridire sui limiti spaziali e culturali della pacificazione<sup>117</sup>.

<sup>107</sup> Ovvero estende l'ambito di applicazione del contratto sociale, come interpreta ENDY (2003), p. 394.

<sup>108</sup> PENN (1693), IV, p. 406.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ivi*, VIII, p. 410.

<sup>111</sup> *Ivi*, VII, p. 408 s. Trattandosi di voti e non necessariamente di rappresentanti, ogni singolo stato fa valere il suo peso compattamente, così che non è concesso che i rappresentanti di un medesimo stato votino discordemente. Si tratta di una soluzione simile a quella vigente nel *Bundesrat* tedesco o nel Consiglio dei Ministri dell'Unione Europea.

<sup>112</sup> *Ivi*, VII, p. 409.

<sup>113</sup> Ammessi alla Dieta sono anche i Russi ortodossi (*ibidem*).

<sup>114</sup> *Ivi*, X, p. 413.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 415.

<sup>116</sup> Su quest'ultimo v. cap. 2.2.3.c).

<sup>117</sup> ROUSSEAU (1756-1782). In realtà Rousseau critica severamente la condizione dei «corpi politici» che, «restando tra di loro nello stato di natura, risentirono presto degli inconvenienti che avevano costretto gli individui a uscirne» (ROUSSEAU, 1755, II, p. 230). Peraltro, la sua concezione relativa al superamento dello stato di natura – esposta nel *Contrat Social* – per mezzo della creazione di un sovrano col-

Facendo confluire per la prima volta senza compromessi l'intento universalistico, che abbiamo visto essere proprio piuttosto del paradigma olistico nella sua versione stoico-cristiana, con la metodologia del contrattualismo giusnaturalistico<sup>118</sup> Kant segna una svolta tale da aprire prospettive inesplorate<sup>119</sup>. Se fino ad allora l'ipotesi universalistica sempre si accompagnava all'idea di una totalità organica sostanzialmente indifferente od ostile all'individualità e alla diversità, grazie al suo contributo diviene possibile pensare a un ordinamento di pace universale che nasca dall'accordo tra attori singoli razionali, ma dotati di interessi distinti. Nel compiere questa operazione, Kant sottolinea innanzitutto come il paradigma individualistico possa fornire la base

lettivo indivisibile e sostanzialmente onnipotente, risulta essere inapplicabile al mondo delle relazioni internazionali (e in modo assai più radicale di quanto non lo siano le teorie di Hobbes o Locke esposte nel paragrafo precedente). Piuttosto essa rappresenta un'idea del giusto governo delle singole collettività politiche, una volta realizzato il quale – come si vede nel testo sul progetto di pace dell'Abbé de Saint-Pierre – anche la questione della pace internazionale sarebbe praticamente risolta.

<sup>118</sup> Francis CHENEVAL attribuisce questo passo – o quanto meno la sua decisiva anticipazione – a Christian Wolff (2002, p. 132 ss.). Secondo la sua interpretazione, la teoria wolffiana della «*civitas maxima*» può ambire ad occupare una posizione chiave nella storia del contrattualismo», risultando «significativa non solo per la storia della filosofia dell'organizzazione sovranazionale, bensì anche per la filosofia politica in generale» (*ivi*, p. 133). Se va ammesso che Wolff è stato con ogni probabilità sottovalutato nella sua rilevanza *storica* per lo sviluppo di una moderna teoria giusinternazionalista cosmopolitica, sotto l'aspetto *concettuale* va tuttavia ribadito che la sua posizione rimane lontana da quella che sarà l'innovazione introdotta da Kant. Innanzitutto ritroviamo infatti in Wolff la teoria aristotelica dello stato quale unione di una pluralità di famiglie (WOLFF, 1750, VIII, I, I ss.). Coerentemente, ovvero in modo altrettanto organico, la *civitas maxima*, ovvero l'insieme di tutte le collettività politiche, è definita come «corpo» nato dal legame sociale universale (*ivi*, IX, I, V). Pertanto Wolff sembra inserirsi piuttosto in una tradizione di giusnaturalismo olistico – che potrebbe essere fatta risalire, in ambito tedesco, ad Althusius – la quale fonda l'unione sovranazionale non sulla composizione razionale di interessi, bensì su una presunta preesistente unità ontologica dell'umanità. È evidente su questo punto la svolta operata da Kant, il quale – assai più sensibile alle sollecitazioni del razionalismo radicale e dell'illuminismo francese e inglese – prescinde da tale presupposto metafisico e costruisce l'idea di una pace universale senza rinunciare a prendere primariamente in considerazione – hobbesianamente – le potenzialità conflittuali dell'interazione umana. Per concludere, Kant va anche molto oltre nel bandire la guerra, mentre Wolff – pure in questo secondo tradizione – continua a fornire numerose giustificazioni (*ivi*, IX, VII).

<sup>119</sup> È stato peraltro messo recentemente in rilievo (HABERMAS, 2005, p. 224) come per un altro verso Kant resti invece del tutto fedele a Rousseau, fino a mettere in conto una limitazione della portata del suo stesso progetto. Come nel filosofo ginevrino, anche in Kant infatti la «costituzione» resta sinonimo di «stato», col che tuttavia si contribuisce a rendere impossibile – come vedremo tra breve – la formulazione di un progetto di costituzionalizzazione rigorosamente non statale del diritto internazionale.

per un ordinamento giusto e legittimo di pace non solo all'interno della singola collettività politica, bensì anche a livello internazionale. Senza dare adito a equivoci, egli scrive infatti che «quanto l'essere umano dovrebbe fare secondo le leggi della libertà» vale per «tutte e tre le realtà del diritto pubblico, il diritto statale [*Staatsrecht*], quello internazionale [*Völkerrecht*] e quello cosmopolitico [*weltbürgerliches Recht*]»<sup>120</sup>. Più in concreto:

La costituzione civile nel suo complesso è, con riferimento alle persone coinvolte, 1) quella del diritto di cittadinanza degli esseri umani, all'interno di un popolo (*jus civitatis*), 2) quella del diritto internazionale degli stati nel loro rapporto reciproco (*jus gentium*), 3) quella del diritto cosmopolitico, nella misura in cui gli esseri umani [...] vanno intesi quali cittadini di uno stato universale di tutti gli esseri umani [*allgemeiner Menschenstaat*] (*jus cosmopolitanum*)<sup>121</sup>.

L'individualismo realizza dunque in Kant la sua potenzialità universalistica: la possibilità dell'ordine non si ferma più di fronte alle frontiere statali, né a quelle continentali, confessionali o culturali. In particolare, la novità del diritto cosmopolitico – un diritto che accomuna universalmente tutti gli esseri umani in quanto tali – rappresenta una conquista del tutto coerente con le premesse dell'individualismo. Nella visione di Kant diventa infatti finalmente esplicito il principio secondo cui il diritto deve poter regolare, oltre alle relazioni interne agli stati (in quanto diritto statale interno) e alle relazioni tra gli stati (in quanto diritto internazionale nel senso classico del termine), anche il rapporto tra cittadini di stati diversi e tra i cittadini e gli stati non di appartenenza<sup>122</sup>. In questa estensione di significato dello *jus gentium* tradizionale manca significativamente – fatto curioso in prospettiva individualistica e su cui si tornerà fra breve – la regolamentazione a livello sovrastatale della relazione tra i cittadini e lo stato di appartenenza, in particolare la tutela contro possibili violazioni dei diritti fondamentali degli individui, pur largamente riconosciuti da Kant.

Il contratto tra individui razionali diviene così lo strumento per la creazione di un ordine pacifico in tutti gli stadi della vita civile. Il superamento del conflitto armato – nei termini del diritto internazionale: della guerra – costituisce infatti, nell'ottica kantiana, il fine primo del passaggio dallo stato di natura alla *societas civilis*, anzi – come il filosofo afferma esplicitamente – la «pacificazione universale

<sup>120</sup> KANT (1795), «Erster Zusatz», p. 223.

<sup>121</sup> KANT (1795), «Zweiter Abschnitt», p. 203.

<sup>122</sup> KANT (1797), «Rechtslehre», § 53, p. 466 s.

e permanente rappresenta non solo una parte, bensì l'intero fine della dottrina del diritto nei limiti della mera ragione; la condizione di pace è infatti [...] quello *status* che garantisce, sotto il governo della legge, il Mio e il Tuo in un insieme di uomini che vivono gli uni accanto agli altri»<sup>123</sup>. Più ancora, la pace non è solamente un presupposto della convivenza civile e politica, ma anche *tout court* un'esigenza morale, dal momento che «la ragione moral-pratica pronuncia in noi il suo irresistibile veto: non deve esserci guerra, né quella tra me e te nello stato di natura, né tra di noi in quanto stati»<sup>124</sup>. Essendo la guerra il più severo ostacolo allo sviluppo morale<sup>125</sup>, Kant pone coerentemente il conseguimento della pace quale fine ultimo ed essenziale di tutto lo sviluppo storico dell'umanità<sup>126</sup>.

A questo punto si pone però il problema di come possa essere realizzato, nell'ottica kantiana, il progetto di un ordine internazionale di pace. Nei testi kantiani sono individuabili due diverse ipotesi. La prima di queste consiste nella creazione di una struttura politico-giuridica sovranazionale, retta da norme vincolanti, nella quale vanno in ultima istanza a dissolversi i singoli stati sovrani. La seconda prevede invece una libera federazione – secondo il linguaggio di Kant, ma sarebbe forse meglio dire «confederazione» – di stati sovrani, ovvero di popoli (*Völkerbund*). La prima ipotesi – comunemente nota con il termine di «repubblica universale [*Weltrepublik*]»<sup>127</sup> – viene presentata dal filosofo di Königsberg, come «idea positiva» e «giusta *in thesi*»<sup>128</sup>, con le seguenti parole:

Per stati, nel loro rapporto reciproco, non vi può essere altro modo, secondo ragione, per uscire dalla condizione priva di leggi, la quale non contiene altro che guerra, che [...] rinunciare alla loro libertà selvaggia (priva di leggi), accettare leggi pubbliche coattive e costituire così uno stato di popoli [*Völkerstaat*] (*civitas gentium*), il quale (ovviamente destinato a crescere costantemente) comprenderebbe infine tutti i popoli della terra<sup>129</sup>.

In ragione delle parole scelte da Kant, non vi sono dubbi sul fatto che questa sia la soluzione da lui considerata come preferibile sotto l'aspetto della garanzia della pace e quindi anche, indirettamente, del

<sup>123</sup> *Ivi*, Beschluß, p. 479.

<sup>124</sup> *Ivi*, Beschluß, p. 478.

<sup>125</sup> KANT (1798), II, 10, p. 367.

<sup>126</sup> KANT (1784), in particolare: VII, p. 41 ss.

<sup>127</sup> KANT (1795), «Zweiter Definitivartikel», p. 213.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 212 s.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 212.

progresso morale dell'umanità. Solo un ordine costruito su norme vincolanti può infatti sottrarsi stabilmente al ricatto delle molteplici sovranità e degli interessi particolari solo temporaneamente convergenti. Ciò nonostante, alcune importanti considerazioni parlano, agli occhi del filosofo, contro una tale ipotesi, fino al punto da renderla impraticabile. La prima consiste nei rischi per la libertà che egli individua nell'istituzione di un governo universale, più precisamente di una «monarchia universale», in termini più generali di un governo egemonico che, partendo dalla potenza di un singolo stato, finisca per estendersi globalmente. È evidente che qui Kant ha in mente esempi storici di tentativi egemonici globali i quali, proprio per la loro pretesa di appianare tutte le differenze, erano degenerati nel «più terribile dispotismo»<sup>130</sup>, ovvero in un «dispotismo senz'anima»<sup>131</sup>. Il fatto tuttavia che questi tentativi siano stati reali e che non meno concreti siano anche stati, in tali circostanze, i pericoli per la libertà, non significa ancora in alcun modo che la *Weltrepublik* non possa originarsi anche per via di un vero accordo tra pari. Col che questa prima obiezione kantiana viene a perdere buona parte della sua efficacia.

La seconda obiezione fa riferimento alla necessità di mantenere la pluralità dei popoli, dalla quale deriverebbe secondo Kant anche l'insopprimibile pluralità degli stati. Infatti,

[...] la federazione dei popoli [*Völkerbund*] non potrebbe essere tuttavia uno stato di popoli [*Völkerstaat*]. In questo caso vi sarebbe infatti una contraddizione, poiché ogni stato contiene il rapporto di un Superiore (il legislatore) con un Inferiore (colui che deve obbedire, ovvero il popolo), ma molti popoli in uno stato costituirebbero un solo popolo, il che (giacché dobbiamo tenere in considerazione il diritto dei popoli l'uno nei confronti dell'altro, nella misura in cui costituiscono così tanti stati differenti e non devono fondersi in uno stato solo) contraddice il presupposto<sup>132</sup>.

Solo nel *Völkerbund* i popoli possono conservare, accanto alla libertà, anche la loro identità linguistica e religiosa<sup>133</sup>. Peraltro, anche la seconda obiezione non risulta essere veramente persuasiva. Nella misura in cui, infatti, la libertà di cui parla qui Kant corrisponde al diritto di conservare la propria identità culturale, questa non coincide tuttavia con lo *status* politico del cittadino. In altri termini, per garantire la pluralità dell'identità culturale non vi è affatto bisogno di

<sup>130</sup> KANT (1793), III, p. 169.

<sup>131</sup> KANT (1795), «Erster Zusatz», 2, p. 225.

<sup>132</sup> *Ivi*, «Zweiter Definitivartikel», p. 209.

<sup>133</sup> *Ivi*, «Erster Zusatz», 2, p. 225 s.

una pluralità politica, dal momento che le due, non coincidendo, si collocano su livelli distinti, così che diviene possibile un'unità politica che contiene in sé distinte unità culturali (o anche viceversa). Come vedremo tra breve, la sovrapposizione kantiana tra le identità non è casuale, bensì corrisponde a un tratto più profondo del paradigma da lui adottato.

In terzo luogo Kant attribuisce l'impraticabilità della *Weltrepublik* alla sua inattuabilità fattuale. Innanzitutto una struttura politica tanto estesa avrebbe difficoltà a imporre la legge in ogni sua singola parte, con il conseguente rischio di sollevazioni e della finale dissoluzione, nuovamente, in una pluralità di stati<sup>134</sup>. Del resto – e qui il tono di Kant sembra farsi rammaricato – sono proprio gli stati, nella loro sovrana potenza politica, a non volere, addirittura a boicottare la creazione di un *Völkerstaat*, «secondo la loro idea dello *jus gentium*», così che non resta altro che accettare il «surrogato negativo» della *Weltrepublik*<sup>135</sup>, ovvero la «federazione di popoli», il *Völkerbund*.

La differenza tra la *Weltrepublik* e il *Völkerbund* consiste innanzitutto nel fatto che il secondo non implica la sottomissione degli stati a norme coercitive, ovvero a «leggi pubbliche e a una coazione sotto il governo delle medesime»<sup>136</sup>. Primariamente, esso non è pertanto al servizio di un ordinamento perpetuo di portata globale, bensì della libertà di ogni singolo stato nel suo proprio interesse. La pace – necessariamente temporanea e parziale, anche se eventualmente soggetta a estensioni spaziali e temporali, date determinate condizioni favorevoli – rappresenta così, in tale ottica, la conseguenza secondaria di un atteggiamento volto soprattutto a tutelare l'interesse particolare di ogni singola collettività politica. Date le premesse, non meraviglia che la federazione di stati preveda il rispetto del principio della non ingerenza<sup>137</sup>. In ultima istanza, il successo e la durata del *Völkerbund* non crea un'autorità sovrana, né un potere dotato di autonomia di decisione e di intervento, bensì dipende dalla libera volontà e dall'arbitrio dei partecipanti, i quali possono in qualsiasi momento e per qualsivoglia ragione scioglierlo<sup>138</sup>.

In una situazione tanto precaria, Kant affida la sua concreta speranza di un ordinamento di pace almeno parzialmente stabile non al diritto sovrastatale, con le sue norme vincolanti volte alla massima effettività possibile, ma alla morale e a una concezione teleologica

<sup>134</sup> KANT (1797), «Rechtslehre», § 61, p. 474.

<sup>135</sup> KANT (1795), «Zweiter Definitivartikel», p. 212.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>137</sup> *Ivi*, «Erster Abschnitt: Präliminarartikel», 5, p. 199.

<sup>138</sup> KANT (1797), «Rechtslehre», § 54, p. 467; § 61, p. 475.

della storia. Per un verso, infatti, egli si appella al dovere che ogni essere umano ha in quanto tale di agire in modo da favorire il progresso morale dell'umanità<sup>139</sup>. Se è poi vero che di questo progresso sarebbero rilevabili alcune testimonianze storiche fattuali<sup>140</sup>, è però anche indiscutibile che secondo il filosofo di Königsberg l'azione in tale direzione rappresenta un dovere della ragion pratica, il quale non necessita, in via di principio, di essere corroborato o confermato dalla realtà oggettiva. Tuttavia, quello che Kant chiama il «fatto» della ragione pratica<sup>141</sup> è mera espressione delle facoltà trascendentali del soggetto e si dimostra refrattario a qualsiasi traduzione procedurale: indubbiamente una base incerta per una dottrina che non voglia rinunciare a una ricaduta politico-giuridica e istituzionale. Analogo è il discorso anche per quanto concerne la concezione teleologica della storia<sup>142</sup>, la quale, in quanto prodotto del giudizio soggettivo volto a consolidare l'attitudine morale del singolo, altro non è che un surrogato – i maligni direbbero «consolatorio» – di un ordinamento di pace universale e vincolante. In mancanza di tale ordinamento, solo la morale fondata sul soggetto e la sua lettura teleologica degli eventi storici può rassicurarci – in forma molto parziale – in merito al continuo avvicinamento alla condizione della pace perpetua<sup>143</sup> e sul progressivo realizzarsi di quella costituzione repubblicana in tutti gli stati che sola garantisce, in un contesto di liberi accordi interstatuali, il rispetto dei medesimi<sup>144</sup>.

<sup>139</sup> KANT (1793), III, p. 167.

<sup>140</sup> Esplicito è qui il riferimento di Kant alla Rivoluzione francese. Cfr. KANT (1793), III, p. 168; (1798), II, 6, p. 357 ss.

<sup>141</sup> KANT (1788), I, § 7, «Anmerkung», p. 142 ss.

<sup>142</sup> KANT (1795), «Erster Zusatz», p. 217 ss. Sulla concezione teleologica della natura, v. KANT (1790), II, § 61 ss., p. 305 ss. In più di una circostanza, Kant arriva a parlare di «provvidenza» abbandonando così – a testimonianza delle difficoltà sistematiche – il terreno razionale per rifugiarsi in quello teologico. Cfr. KANT (1793), III, p. 171; (1795), «Erster Zusatz», p. 217 ss. e p. 224 (dove si fa riferimento alla «natura» quale artefice dell'ordinamento civile, possibile in quanto tale anche tra un «popolo di diavoli»).

<sup>143</sup> KANT (1797), «Rechtslehre», § 61, p. 474.

<sup>144</sup> L'accordo tra stati liberi acquisisce stabilità se tutti i governi sono repubblicani: nel caso che sia infatti il popolo a decidere della pace e della guerra, esso, traendo da quest'ultima il massimo svantaggio, propenderà per la pace (KANT, 1793, III, p. 170; 1795, «Erster Definitivartikel», p. 205 s.). Resta peraltro aperta la questione se le repubbliche – oggi si direbbe: le democrazie – siano veramente più pacifiche (ipotesi negata empiricamente dalle vicende del nazionalismo e colonialismo) o lo siano solo nei loro rapporti reciproci, e anche in questo caso solo relativamente alla maggiore aggressività delle autocrazie. Per una valutazione scettica della predisposizione delle democrazie alla pace, cfr. HÖFFE (2002), p. 285 ss. Anche ammessa una (relativa) preferenza delle democrazie per la pace, va tuttavia sottolineato che,

Kant ci prospetta quindi due soluzioni profondamente diverse – la *Weltrepublik* e il *Völkerbund* – contraddistinte da vantaggi e carenze speculari. Mentre infatti la prima tratteggia una condizione di pace sovrastatale stabile, ma risulta essere di fatto irrealizzabile (e secondo alcune considerazioni, peraltro poco convincenti, anche non auspicabile), il secondo è immediatamente implementabile (pur se solo in parte), però non è in grado di rimuovere la radice della guerra, ovvero l'incontrollabilità degli egoismi particolaristici degli stati sovrani. Nei testi kantiani il dilemma appare irrisolvibile, il che, per un pensatore certo non avverso alla formulazione di principi controfattuali, va visto come un indicatore non tanto (o non solo) di difficoltà pratiche, bensì anche (e soprattutto) di problemi teorici. In effetti, la radice concettuale delle carenze della teoria kantiana dell'ordinamento sovranazionale va individuata nell'impropria analogia tra il passaggio dallo *status naturae* degli individui alla *societas civilis*, quale singola collettività politica particolare, e quello dalla condizione di conflitto permanente tra le collettività così formate (gli stati)<sup>145</sup> all'ordinamento sovrastatale di pace<sup>146</sup>. Va da sé che già da un punto di vista logico l'analogia è poco convincente in quanto mette sullo stesso piano, con intento più che non solo metaforico, ma esplicitamente logico-genetico e normativo, due realtà profondamente diverse, non fosse altro per il fatto che nella prima agiscono individui singoli e nella seconda personalità collettive (gli stati) che da questi individui sono composte.

A questo punto si pone però a maggior ragione la domanda sul perché una tale analogia indebita arrivi a causare, in ultima istanza, un *deficit* dell'intero sistema. Una prima spiegazione rimanda al rigido concetto di sovranità adottato da Kant, per cui le collettività politiche sono una sorta di ipostasi politica dell'identità individuale. Proprio tale ipostasi impedirebbe al filosofo di individuare le possibilità di un'integrazione sovrastatale. Come è stato messo in rilievo<sup>147</sup>, la fallacia dell'impostazione si rivela quando si pensi che lo stato, proprio nella prospettiva giusnaturalistica adottata da Kant, è già un ente

perché questa si concretizzi, è necessaria la realizzazione di ulteriori condizioni, quali la garanzia di una sfera pubblica interna non colonizzata da interessi particolari e l'inserimento degli stati democratici in un sistema di diritto internazionale vincolante.

<sup>145</sup> La condizione dello *status naturae* tra gli stati è infatti, secondo Kant, sostanzialmente identica a quella dello *status naturae* tra i singoli individui. Cfr. KANT (1795), «Zweiter Definitivartikel», p. 208 s.

<sup>146</sup> L'analogia è ripresa da KANT in diversi testi e in differenti circostanze: (1784), VII, p. 44; (1793), III, p. 169, 171 s.; (1795), «Zweiter Definitivartikel», p. 212; (1797), «Rechtslehre», § 54, p. 467, § 61, p. 474.

<sup>147</sup> HABERMAS (2004), p. 128.

di diritto, non più una realtà naturale come i singoli nello stato di natura. Tuttavia vi è motivo di ritenere che il problema concettuale della teoria kantiana dell'ordine globale riposi su una carenza ancora più profonda, la quale investe lo stesso paradigma individualistico che ne costituisce l'impalcatura. L'adozione di una rigida nozione di sovranità<sup>148</sup> altro non è, infatti, che la conseguenza dell'approccio individualistico alla dottrina sociale e politica. Nella misura in cui Kant – come del resto tutti coloro che applicano il suo stesso paradigma – vede nell'individuo un ente identico a se stesso, solipsistico nella sua autoreferenzialità, riflesso su di sé più che non immerso in una rete di relazioni – una monade dotata di ragione e diritti, ma precedente geneticamente e assiologicamente alla dimensione dell'intersoggettività –, diviene impossibile ipotizzare identità pluridimensionali, appartenenze plurime, livelli diversi di integrazione corrispondenti a qualità distinte della relazione. L'individuo monadico, non potendo frantumare la sua unità, può solamente unirsi ad altri singoli, per formare un ente dalle caratteristiche ontologiche identiche a sé, un individuo collettivo che deriva le sue qualità e competenze dai diritti alienatigli dai cittadini<sup>149</sup>. Altrettanto, per gli individui collettivi non vi è altra prospettiva che accordarsi per costituire, a loro volta, un ente globale secondo un processo piramidale che riproduce al livello superiore le stesse proprietà ontologiche di quello inferiore. Lo svuotamento ontologico del gradino inferiore ad opera di quello superiore è destinato tuttavia a provocare crescenti resistenze quanto più ci si allontana dall'immediata sfera vitale della singola individualità, tali da condurre, come abbiamo visto in Kant, al probabile fallimento fattuale dell'intero progetto della *Weltrepublik*.

Dal fatto che secondo i dettami classici del paradigma individualistico gli attori socio-politici non possano essere che entità identiche a se stesse, refrattarie a qualsivoglia forma di geometria variabile delle appartenenze, deriva innanzitutto l'impossibilità di far coesistere i due distinti livelli di integrazione transnazionale: l'uno sovrastatale (vin-

<sup>148</sup> Influenzato dalla tradizione repubblicana francese, Kant ritiene la sovranità indivisibile, passando così sotto silenzio gli sviluppi già introdotti dal federalismo americano. Cfr. HABERMAS (2005), p. 224.

<sup>149</sup> Tale principio è espresso in forma esemplare da ROUSSEAU nel suo *Contrat social*: «Ognuno di noi mette in comune la sua persona e tutta la sua forza sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ogni membro come parte indivisibile del tutto. In luogo della persona particolare di ciascun contraente, questo atto d'associazione produce istantaneamente un corpo morale e collettivo composto di tanti membri quante voci ha l'assemblea, il quale riceve da questo stesso atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà» (1762, I, 6, p. 51 s.).

colante e facente riferimento solo alla tutela dei diritti umani universali) e l'altro internazionale (basato su liberi accordi tra stati sovrani, i quali mantengono la competenza ultima nelle materie comprese in quest'ambito). Come s'è visto, Kant individua le due dimensioni, le quali restano tuttavia, nella sua prospettiva, inevitabilmente contraddittorie. Dal *deficit* concettuale del paradigma individualistico nasce inoltre anche la già menzionata confusione tra identità culturale e identità politica, sulla base della quale Kant giustifica con la pluralità *culturale* la necessaria pluralità *politica* degli stati: se l'individuo è una monade, non gli sarà infatti possibile accedere a identità plurali e ad appartenenze distinte e tuttavia compresenti. Infine si origina dai limiti del soggettivismo kantiano anche la concezione riduttiva del diritto cosmopolitico, col quale si giustifica meramente un «diritto di visita», consistente nel divieto di essere trattato «con ostilità» fuori dal proprio paese e nell'autorizzazione ad offrire ovunque la propria disponibilità a entrare in società. Ciò nonostante, tale autorizzazione non genera alcun diritto di associazione da parte dello straniero alla *societas civilis* che sta visitando, la quale non lo può trattare ostilmente, ma lo può respingere<sup>150</sup>. Né viene creata in questo modo una solida base per la tutela sovrastatale dei fondamentali diritti umani (troppo tenue è a questo fine il «diritto di visita» qui garantito)<sup>151</sup>.

Il superamento dei limiti del soggettivismo richiederà una rivoluzione paradigmatica che, ai tempi di Kant, era di là da venire. Rimandando il trattamento di questo tema al prosieguo dell'analisi<sup>152</sup>, merita di essere qui ancora una volta sottolineato il rilievo che Kant ha comunque avuto nella storia delle teorie dell'ordine statale e sovrastatale. Egli ha infatti introdotto una serie di novità straordinarie, sul cui fertile terreno sono germogliati alcuni degli sviluppi più innovativi del diritto internazionale negli ultimi duecento anni e che rappresentano ancora oggi un punto di riferimento imprescindibile. Ricordiamole qui di seguito ancora una volta.

<sup>150</sup> Da notare che qui Kant ricade al di sotto dei titoli previsti dallo *jus naturalis societatis et communicationis* propugnato da Vitoria (cfr. cap. 2.2.2.). Peraltro va anche ricordato che dello *jus naturalis societatis et communicationis* si è spesso abusato come giustificazione della colonizzazione. Esplicito e duro è invece il giudizio negativo di Kant sulla legittimità dell'opera dei colonizzatori. Cfr. KANT (1795), «Dritter Definitivartikel», p. 214 ss.; (1797), § 62, p. 476 s. Sull'altro versante pesa l'eurocentrismo culturale espresso da Kant *en passant* nella *Kritik der reinen Vernunft* (1781, Bd. IV, II, 4, p. 709 ss.) e più ampiamente in testi minori e nelle lezioni (cfr. BRANDT, 1997).

<sup>151</sup> KANT (1795), «Dritter Definitivartikel», p. 213 ss. Analogamente in KANT (1797), «Rechtslehre», § 62, p. 476.

<sup>152</sup> V. Parte III, sez. II, cap. III.

a) Kant individua nel diritto internazionale un ordinamento di pace basato sia sull'accordo strategico mirante alla composizione di interessi divergenti, sia su una base normativa universalmente condivisa.

b) Tale base normativa prescinde dall'assunzione metafisica di un'antropologia ottimistica<sup>153</sup> (come nel caso dell'olismo), mirante a mettere in rilievo l'universale socievolezza dell'essere umano, o la sua bontà, oppure la comune appartenenza a un'entità trascendente<sup>154</sup>. Al contrario, essa punta esclusivamente sulle condizioni trascendentali dell'agire pratico, ovvero sul comune possesso della ragione e dei suoi meccanismi di esercizio.

c) Tramite l'introduzione del diritto cosmopolitico vengono riconosciuti diritti individuali al di là e al di sopra dei diritti di cui i singoli godono in quanto cittadini dei loro rispettivi stati.

d) L'ordinamento internazionale non solo è un ordinamento di pace, ma anche è un ordinamento *giuridico*<sup>155</sup>. In altri termini, la pace è conseguita tramite l'instaurazione di un sistema di norme giuridiche vincolanti e non attraverso la persuasione morale (come nella *communitas christiana*) o il potere egemonico (come nella *pax romana*). Peraltro, lo stesso fatto che dopo l'instaurazione di un diritto internazionale gli stati giustificano le loro azioni, anche quando agiscono in nome della *Realpolitik*, argomentando in nome del «diritto», mostra secondo Kant che nei loro rapporti si è venuta a inserire una dimensione – fragile, ma reale – superiore al mero stato di natura<sup>156</sup>.

Ma vi sono anche limiti consistenti che, pur non inficiando la grandezza del progetto, ne rendono tuttavia difficile la praticabilità. In particolare, l'oscillazione tra la proposta di una confederazione non vincolante e quella di una «repubblica universale» ne oscura parzialmente le finalità. Riduttiva risulta poi anche la concezione dei diritti soggettivi risultanti dallo *jus cosmopolitanum*. Come si è cercato di dimostrare, i problemi si originano peraltro proprio nel cuore stesso del paradigma adottato da Kant, ovvero nella concettualità caratteristica dell'approccio individualistico. Se è vero, quindi, che il paradigma individualistico consente a Kant, il suo primo esponente che ne estenda la portata a livello globale, di rompere con la tradizione

<sup>153</sup> Si ricordi la famosa metafora kantiana dell'essere umano quale «legno storto (*kerumes Holz*)»; KANT (1784), VI, p. 41.

<sup>154</sup> Dal punto di vista dell'ontologia sociale può essere altrettanto vero che siamo esseri socievoli, come che non lo siamo. E per quanto riguarda la presenza di un piano trascendente, come già s'è detto più volte, è questione più di fede che di dimostrazione razionale.

<sup>155</sup> «[...] la condizione della pace universale [...] è uno *status* giuridico federativo, secondo uno *jus gentium* comunemente concordato» (KANT, 1793), III, p. 169 s.).

<sup>156</sup> KANT (1795), «Zweiter Definitivartikel», p. 210.

dell'universalismo precedente pur ereditandone l'intento, è anche indiscutibile che proprio la fedeltà a tale paradigma impedisca di trarre le conseguenze più logiche, anzi irretisce l'intero progetto in una contraddizione interna sostanzialmente insolubile. Che le carenze non siano dovute all'uso che Kant fa delle categorie, bensì alle categorie stesse, viene dimostrato dal fatto che le ritroviamo, pressoché identiche, anche in autori più recenti – in particolare Kelsen – che, in un contesto diverso e con competenze differenti, ne riprendono il progetto, compreso il paradigma di riferimento.

### 2.3.3.3. *La superiorità del diritto internazionale sul diritto statale interno*

È difficile individuare nella storia del pensiero politico e giuridico un rapporto tanto controverso quanto quello che divide, e lega, Hans Kelsen a Kant. Esplicita è infatti la presa di distanza del giurista positivista dal filosofo della morale trascendentale, ma non meno significativa, e forse addirittura più profonda, è la continuità del progetto iniziato dal filosofo e portato di fatto a termine, con gli strumenti di un'altra disciplina, dal giurista. Vediamo più in dettaglio i punti in cui Kelsen si allontana da Kant (a), per passare poi a quelli in cui egli ne riprende, se non la concettualità specifica, tuttavia l'impianto e la finalità di pensiero (b) e concludere con gli aspetti per i quali la visione di Kelsen sul rapporto tra stato e diritto internazionale può essere interpretata come il completamento del progetto del suo lontano predecessore (c). Proprio per queste ragioni, anche i limiti della teoria giusinternazionalista di Kelsen sono per molti versi analoghi a quelli riscontrati nel paragrafo precedente nel progetto di pace kantiano (d).

a) Sarebbe semplicistico ricondurre le differenze tra Kant e Kelsen esclusivamente ai loro distinti interessi scientifici. Per il primo il diritto è oggetto di un interesse relativamente tardivo e, per così dire, complementare. Esso rappresenta, in altri termini, un capitolo – importante, ma non prioritario – di una filosofia sociale e politica molto articolata, la quale si inserisce a sua volta in una teoria generale della conoscenza e dell'etica. Il diritto è così un aspetto essenziale e imprescindibile della visione kantiana, non però il suo momento primario. Esattamente opposta è la situazione per quanto riguarda Kelsen: qui il diritto è il motore stesso della riflessione, il suo punto di partenza e la sua più solida colonna. È dalla teoria del diritto che si sviluppa la filosofia politica kelseniana, la quale resta peraltro sempre orientata al momento giuridico quale suo baricentro. Ancora si potrebbe aggiungere che all'epoca di Kelsen il linguaggio delle diverse discipline si è a tal punto evoluto e specializzato da rendere il supe-

ramento della specificità dei discorsi assai più difficile che non ai tempi di Kant. Ovviamente, queste considerazioni sono difficilmente contestabili. Ma anche sono chiaramente insufficienti a spiegare il rapporto tra i due autori. È lo stesso Kelsen a fornirci le chiavi di una lettura più ambiziosa esplicitando in più di un'occasione il suo distacco concettuale e la sua critica nei confronti di colui che egli comunque non esita a definire, senza mezzi termini, un «genio filosofico»<sup>157</sup>. La principale accusa rivolta a Kant è quella di rimanere ancora intrappolato nella tradizione del diritto naturale:

Caratteristica per la dottrina giusnaturalistica – scrive Kelsen – [...] è l'ammissione dell'esistenza di un ordine «naturale» [...] le cui norme [...] emanano immediatamente dalla natura, da Dio o dalla ragione<sup>158</sup>.

Di fronte a un diritto che si presume metafisicamente superiore, il pensiero giusnaturalista riserva al diritto positivo una funzione meramente subordinata, la quale trova espressione nella «relazione della corrispondenza»<sup>159</sup>. Il diritto positivo, quale semplice «fatto», ha cioè validità solo nella misura in cui corrisponde all'unica autentica norma, quella fondata sul diritto di natura. Con l'eccezione di alcune sue espressioni rivoluzionarie, riconducibili più o meno esclusivamente al pensiero di Rousseau<sup>160</sup>, il giusnaturalismo è peraltro servito soprattutto – sottolinea Kelsen – a conferire superiore dignità all'esistente, assumendo pertanto una funzione chiaramente conservatrice<sup>161</sup>. Esattamente opposta è la funzione che verrebbe invece a svolgere il positivismo giuridico. Una volta «corroborato nella fiducia nei confronti della forza dei propri sensi e del proprio intelletto»<sup>162</sup>, l'essere umano trova finalmente il coraggio, per un verso, di non cercare più sostegni metafisici per il suo sapere, d'altro canto di riconoscere che ogni sapere umano non può pretendere di svelare l'«enigma del mondo»<sup>163</sup>. Dati questi presupposti il diritto positivo, rinunciando a possedere un «valore assoluto», viene «riconosciuto come null'altro che opera umana»<sup>164</sup>. In tal modo il diritto, senza rimandi a entità extragiuridiche, produce se stesso e deriva la sua validità essenzialmente dal fatto che le norme «sono state create conformemente a una regola defi-

<sup>157</sup> Kelsen (1928b), IV, B, § 40, p. 75.

<sup>158</sup> *Ivi*, I, § 2, p. 8 s.

<sup>159</sup> *Ivi*, III, § 18, p. 35.

<sup>160</sup> *Ivi*, III, § 21, p. 40.

<sup>161</sup> *Ivi*, III, § 20, p. 38.

<sup>162</sup> *Ivi*, IV, B, § 33, p. 60.

<sup>163</sup> *Ivi*, IV, B, § 33, p. 61.

<sup>164</sup> *Ivi*, IV, B, § 35, p. 64.

nita»<sup>165</sup>. Di primo acchito, il diritto positivo sembra assumere, nell'accezione kelseniana, una valenza dichiaratamente emancipatoria.

Kelsen non manca di riconoscere a Kant un posto particolare all'interno della dottrina giusnaturalistica. Ma questo riconoscimento non lo salva dalla condanna scientifica. Mentre infatti

la sua [di Kant] filosofia trascendentale è particolarmente atta a fornire le basi per una dottrina positiva del diritto e dello stato, in quanto filosofo del diritto [egli] non ha abbandonato i logori binari del giusnaturalismo<sup>166</sup>.

In altri termini, di fronte a un Kant teoretico oppositore radicale della metafisica, Kelsen ritiene di individuare un Kant politico ancora prigioniero dello sforzo consueto del giusnaturalismo di dare al diritto esistente una dignità scientifica non dimostrabile – e peraltro non dimostrabile proprio sulla base dei criteri gnoseologici introdotti dal filosofo di Königsberg.

Naturalmente non si può prescindere a questo punto dal dare un seppur breve giudizio sull'interpretazione di Kelsen. La valutazione tocca due aspetti: innanzitutto se l'interpretazione sia, almeno a grandi linee, corretta; in secondo luogo se Kelsen sia stato effettivamente in grado di formulare una proposta più valida e coerente. Riguardo al primo punto non si può che essere scettici. Innanzitutto quando Kelsen si riferisce al giusnaturalismo quale dottrina che presuppone un diritto metafisicamente superiore, egli intende prioritariamente – come egli stesso ammette – la scolastica cristiano-cattolica e la sua controparte protestante, secondo la tradizione fondata da Melantone<sup>167</sup>. Qui però la realtà extragiuridica cui viene assegnato l'arduo compito di fondare le basi sovrappositive di un diritto giusto fa direttamente riferimento a una verità rivelata. Inserire Kant in questa corrente, fosse anche solo come pensatore politico, a causa della sua «personalità la quale affonda ancora le radici nel cristianesimo»<sup>168</sup>, appare quanto meno discutibile. Certamente Kant non lascia dubbi sul rapporto tra *diritto* e *morale*. Nella *Metafisica dei costumi* leggiamo ad esempio che

le leggi della libertà si chiamano, a differenza di quelle naturali, *morali*. Nella misura in cui fanno solo riferimento a mere azioni esteriori e all'ottemperanza delle medesime alle leggi, si chiamano *giuri-*

<sup>165</sup> Kelsen (1949), I, X, B, a, p. 113.

<sup>166</sup> Kelsen (1928b), IV, B, § 40, p. 76.

<sup>167</sup> *Ivi*, III, § 19, p. 37.

<sup>168</sup> *Ivi*, IV, B, § 40, p. 76.

*diche*; se però esigono anche che esse (le leggi) debbano essere da sé le ragioni determinanti le azioni, in tal caso sono *etiche*, e allora si dice: la conformità con le prime è la *legalità*, quella con le seconde è la *moralità* dell'azione<sup>169</sup>.

Per il normativismo kantiano, pertanto, le leggi giuridiche sono strettamente imparentate con le leggi morali, di cui rappresentano l'applicazione (parziale) nella dimensione delle interazioni sociali di rilievo generale e di cui condividono il fine, ovvero la realizzazione dell'autentica libertà dell'uomo. Proprio in polemica con tale posizione, la «dottrina pura» di Kelsen rescinde ogni rapporto privilegiato tra diritto e morale, negando esplicitamente che «il diritto in quanto tale sia parte integrante della morale, ossia che ogni diritto, in quanto diritto, sia in un qualche senso e in una qualche misura morale»<sup>170</sup>. Così si può dire che per Kelsen la norma giuridica non è un imperativo o la derivazione di un imperativo, ma un «giudizio ipotetico», il quale connette determinate conseguenze all'esistenza di specifiche condizioni determinanti (in ultima istanza, la sanzione con la presenza di una legge)<sup>171</sup>. Contro una tale valutazione critica della posizione kantiana si può obiettare in primo luogo che per Kant la morale non è espressione di una verità metafisica sostanziale o di una verità rivelata, bensì è semplicemente la cristallizzazione delle condizioni trascendentali dell'agire umano. In altri termini le norme morali (e il loro rispetto) consentono agli esseri umani di convivere in modo relativamente pacifico e produttivo (prima ancora che si ponga il problema della costruzione di una società giusta) e ad ogni singolo di esprimere al meglio le proprie potenzialità. Agire moralmente non significa dunque implementare un'idea della «vita buona», bensì – molto più semplicemente, ma anche profondamente – garantire che gli esseri umani possano *convivere* e *autorealizzarsi*. In sintesi, la morale per Kant non si colloca oltre e al disopra della critica, bensì proprio in questa affonda le sue radici.

Poggiando il diritto sulla morale, Kant ottiene almeno tre importanti risultati: α) garantisce la validità del diritto; β) connette quest'ultima alla possibilità di sua valutazione critica, non pregiudicata metafisicamente, del sistema delle leggi; γ) assicura il legame del sistema delle norme giuridiche alla sua funzione sociale. Tutte e tre le

<sup>169</sup> KANT (1797), I, p. 318.

<sup>170</sup> KELSEN (1934), II, 8, p. 12.

<sup>171</sup> *Ivi*, III, 11, b), p. 22. In sintesi, il diritto nella prospettiva di Kelsen non si basa quindi né su presupposti metafisici o ideologici, né ha in sé un fine etico; non è cioè l'espressione di una presunta verità sostanziale del mondo e nemmeno ha come suo compito la realizzazione di una qualche idea della «vita buona».

questioni – peraltro strettamente intersecate tra di loro – trovano nella visione di Kelsen una soluzione alquanto difficoltosa. Per quanto concerne la validità del diritto, Kelsen la ritiene garantita esclusivamente attraverso la coerenza interna del sistema. Tale garanzia può però essere intesa come sufficiente solo nel caso che si ammetta che il sistema di proposizioni, il quale forma nel suo insieme il diritto, abbia la sua ragion d'essere a prescindere da qualsivoglia legame con la realtà sociale (col che si è passati dal punto  $\alpha$  al punto  $\gamma$ ). Ciò è tuttavia difficile da accettare nella misura in cui le proposizioni del sistema giuridico non hanno mero carattere tautologico, bensì pretendono, in un qualche modo, di dare ordine alla realtà. Privato di questa sua ambizione, il diritto perderebbe la sua più profonda ragion d'essere. Una tale affermazione – va precisato – non mette in alcun modo in dubbio la specificità del linguaggio giuridico e della sua logica; piuttosto si limita, semplicemente, a rilevare che esso non va collocato sullo stesso livello della logica formale. È d'altronde lo stesso Kelsen a rendersene conto, introducendo, come base ultima del sistema delle proposizioni giuridiche, quel difficile costruito da lui chiamato «norma fondamentale» (*Grundnorm*). Non è certo possibile in questa sede rendere conto dell'ampia e controversa discussione che si è sviluppata attorno a questo concetto<sup>172</sup>. In sintesi, si può ricordare come per Kelsen la *Grundnorm* si rende necessaria allo scopo di non dover procedere infinitamente a ritroso nella ricerca dei fondamenti della validità di una norma<sup>173</sup>. Più concretamente: ogni atto coercitivo è legale nella misura in cui è stato prescritto nel rispetto di una specifica norma; questa a sua volta è valida perché ottempera a un determinato statuto; e così via a ritroso fino alla costituzione. Ma anche la costituzione deve dimostrarsi valida, il che è possibile solo se si richiama a una costituzione precedente. Come risulta evidente, il processo potrebbe procedere all'infinito, mettendo nella sostanza in discussione, giacché risulta difficile trovare una base solida, tutto il sistema delle norme. La *Grundnorm* assolve il compito di individuare un punto fermo ponendo fine al processo a ritroso. Infatti, scrive Kelsen,

la norma fondamentale non viene creata in una procedura legale per mezzo di un organo giuspoietico. Essa non è valida [...] perché è creata in un certo modo attraverso un atto giuridico, bensì è valida perché si presume che lo sia; e si presuppone che sia valida perché,

<sup>172</sup> Sulla funzione della *Grundnorm* si veda LOSANO (2002), II, p. 43 ss. Per una sintetica presentazione della problematica, con rimando alla letteratura secondaria, cfr. JAKAB (2005).

<sup>173</sup> KELSEN (1949), I, X, C, p. 115 ss.

senza questo presupposto, nessun atto umano potrebbe essere interpretato come legale [...]»<sup>174</sup>.

I contenuti della norma fondamentale possono essere innumerevoli. Tra questi – solo per fare due esempi evidentemente opposti – il principio per cui si deve obbedire al sovrano, oppure quello che prevede l'autodeterminazione dei cittadini. Entrambi, pur così diversi, garantiscono – nell'ottica di Kelsen – che il sistema delle norme abbia un fondamento solido.

Sull'indeterminatezza relativistica dei contenuti della *Grundnorm* – e sui limiti di una tale prospettiva – si tornerà tra poco. Per ora è piuttosto rilevante sottolineare come essa rappresenti, all'interno dello stesso sistema kelseniano, quello che l'autore chiama «il limite del positivismo»<sup>175</sup>. Essa infatti – come abbiamo visto – non è una norma *posta*, bensì un principio *premess*o all'intero sistema delle norme. In tal modo il diritto ritrova il legame con la realtà extragiuridica, a patto tuttavia di rinunciare alla coerenza e all'onnicomprendività della sua positività. La critica, formulata inizialmente da Kelsen contro il giusnaturalismo di Kant e a favore di un diritto in grado di tagliare i ponti con qualsivoglia contenuto non formale, si risolve così in un nulla di fatto: la *Grundnorm* è altrettanto poco positiva quanto la morale trascendentale kantiana. A questo punto si pone solo la domanda se essa le sia in qualche misura superiore, ossia sappia garantire in modo più soddisfacente il legame con la funzione sociale del diritto e la sua fondatezza etica. La questione è difficile da dirimere nella misura in cui i contenuti della *Grundnorm* nella visione di Kelsen, come già abbiamo ricordato, possono essere estremamente diversificati. In generale prevale però tra questi una tendenza:

Il suo contenuto [della norma fondamentale] – scrive infatti Kelsen – è *determinato dai fatti*. [...] Le norme legali [...] sono considerate valide solo se appartengono a un ordine in gran parte efficace. Pertanto, il contenuto di una norma fondamentale è determinato dai fatti attraverso i quali un ordine, che è nel suo complesso effettivo, è creato e applicato<sup>176</sup>.

In altri termini: i fatti stabiliscono il contenuto della norma fondamentale, a condizione che essi garantiscano che il diritto venga rispettato da chi ne è soggetto. La base ultima del sistema giuridico

<sup>174</sup> *Ivi*, I, X, C, b), p. 116.

<sup>175</sup> KELSEN (1928b), II, § 9, p. 20.

<sup>176</sup> KELSEN (1949), I, X, C, g), p. 120 [corsivo dell'autore – SD].

viene così ricondotta – come è stato rilevato<sup>177</sup> – al *potere*, con la sola limitazione che questo deve essere *efficace*<sup>178</sup>. Tra le molte possibilità che Kelsen aveva di riempire di sostanza il formalismo della sua visione – un passo che abbiamo visto essere pressoché inevitabile –, quella scelta stupisce per la banalità, in esplicito contrasto con il coraggio intellettuale altrimenti dimostrato dall'autore: una volta eliminato il richiamo extragiuridico alla morale, alle condizioni sociali, ecc., rimane come ultimo e non rimosso fattore sostanziale null'altro che il nudo potere. In contrasto con le intenzioni dell'autore, il rimando alla realtà extragiuridica permane, ma senza la possibilità di fondare un'argomentata valutazione critica del diritto esistente, ricadendo così al di sotto dei compiti che Kant aveva giustificatamente attribuito a tale rimando.

b) Nonostante Kelsen critichi – e non con mano felicissima – Kant, per molti aspetti il suo pensiero può essere visto tuttavia come una ripresa di alcuni dei principi fondanti della visione kantiana. Il primo di tali aspetti è rappresentato dalla comune adesione al *paradigma individualistico*. Mentre però Kant ne è un fautore esplicito, nel caso di Kelsen è invece necessario cercarne l'applicazione, per così dire, tra le righe<sup>179</sup>. Il primo indizio in tal senso è costituito dalla sua ridefinizione del concetto di *stato*. Nella dottrina kelseniana, lo stato non è infatti un «ente metagiuridico, [...] una specie di macroantropo pienamente insignito del potere, [...] un organismo sociale [...] presupposto del diritto e, nello stesso tempo, [...] soggetto giuridico che presuppone il diritto in quanto è sottoposto a questo e da questo è obbligato e autorizzato»<sup>180</sup>. In altri termini, lo stato non crea il diritto in quanto espressione di una volontà a questo antecedente (ad esempio di una nazione o di una realtà eticamente o religiosamente coesa), né presuppone il diritto come sua legittimazione, nel senso dello «stato di diritto» che ha come suo compito la salvaguardia di diritti fondati aprioristicamente. Piuttosto, lo stato in Kelsen coincide con il diritto, incontrandosi entrambi nella funzione di garantire uno spazio ordinato all'esplicarsi dell'interazione umana. Esso non è cioè un ente sostanziale e metafisico, bensì una struttura istituzionale – «artificiale», secondo le parole di Kelsen<sup>181</sup>, perché creata dall'uomo

<sup>177</sup> BOBBIO (1992), p. 103 ss.; CELANO (1999), p. 341 ss., 369 ss.

<sup>178</sup> In tal modo Kelsen può forse auspicare di risolvere la questione delle *origini* dell'ordinamento giuridico, non però del suo *fine*. Cfr. HAASE (2004).

<sup>179</sup> Sulla libertà individuale come fondamento dell'ordinamento sociale e delle istituzioni politico-giuridiche in KELSEN, cfr. LEPSIUS (2008), p. 17 ss.

<sup>180</sup> KELSEN (1934), VIII, 46, p. 116.

<sup>181</sup> KELSEN (1928a), p. 77.

– coincidente con l'«ordinamento del comportamento umano»<sup>182</sup>. In quanto diritto, lo stato kelseniano ha il suo compito specifico nella garanzia che l'interazione tra gli individui proceda in modo ordinato e che pertanto, indirettamente, questi godano – secondo uno dei dettami classici della dottrina individualistica – della massima tutela possibile per quanto concerne la loro possibilità di autorealizzazione<sup>183</sup>. Non è anzi esagerato affermare che la concezione kelseniana dello stato rappresenta il coronamento nel campo della dottrina giuridica della teoria individualistica secondo cui lo stato è uno strumento e non un ente vitale: premesso che il concetto di stato-persona è un concetto sostanzialistico, come la scienza moderna si è liberata del concetto di sostanza, così la dottrina moderna dello stato deve interpretare quest'ultimo come mero diritto<sup>184</sup>.

Il secondo indizio ci viene dalla definizione kelseniana di *popolo*. Lungi dall'essere una realtà omogenea, per Kelsen il popolo, «scisso in sé da differenze nazionali, religiose ed economiche, rappresenta secondo l'analisi sociologica un insieme di gruppi, più che non una massa coesa appartenente a un solo stato di aggregazione»<sup>185</sup>. Una volta rilevata la disomogeneità interna del popolo, la soluzione non consiste nel tentativo di ricreare un'omogeneità sostanziale, ossia nella rimozione delle differenze. L'unità del concetto di popolo infatti, nella visione kelseniana dello stato e della politica, è un fatto puramente «giuridico», coincidente non con l'omogeneità etnica, religiosa, sociale, etica, o di qualsivoglia altro genere, ma con «l'unità dell'ordinamento giuridico statale che regola il comportamento degli uomini soggetti alla norma»<sup>186</sup>. In altri termini, l'unità del popolo non è una realtà riscontrabile nella vita sociale e politica, né tale unità sostanziale è costruibile con provvedimenti politici: vero è invece, secondo Kelsen, che essa è un postulato, basato soltanto sul carattere unitario e in sé coerente dell'apparato normativo che i vari individui e

<sup>182</sup> KELSEN (1934), VIII, 48, p. 117.

<sup>183</sup> Tale concezione trova il suo limite in Kelsen nel fatto che ogni stato (e dunque anche quello che conculca i diritti individuali) è legittimo nella misura in cui il diritto che con esso coincide è effettivo. In tal senso, egli si distingue dalla dottrina classica dell'individualismo, secondo come l'abbiamo vista espressa, ad esempio, in Kant. A scapito della portata di tale limitazione, va tuttavia rilevato che nella visione di Kelsen – come verrà messo in evidenza in seguito – non tutte le forme di governo appaiono dotate dello stesso valore, e la differenziazione a vantaggio della democrazia si giustifica proprio per il fatto che in questo regime il potere pubblico lascia il massimo spazio possibile all'espressione degli interessi individuali.

<sup>184</sup> KELSEN (1923), p. 54.

<sup>185</sup> KELSEN (1929), p. 15.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

gruppi facenti parte del popolo in questione riconoscono come ordinamento del loro comportamento. L'elemento di coesione va così cercato esclusivamente nella dimensione anche in questo caso «neutrale» del diritto:

Pertanto – scrive Kelsen – è una finzione se l'unità di una pluralità di atti di uomini singoli, costituita dall'ordinamento giuridico statale, si spaccia, definendosi in quanto «popolo», come la «quintessenza di tali uomini» e fa come se tutti gli uomini, i quali entrano a far parte del popolo di tale stato solo con singole azioni tra quelle loro imposte o proibite dall'ordinamento statale, formassero questo elemento statale con tutta la loro essenza<sup>187</sup>.

Non meno illusoria è anche l'idea dell'esistenza di un «interesse generale», in cui si identifichino tutti gli appartenenti alla supposta «collettività "organica"»<sup>188</sup>, alla quale Kelsen pragmaticamente contrappone la tesi secondo cui «la volontà della comunità, quando non voglia esprimere unilateralmente l'interesse di un solo gruppo, non può essere altro che il risultato, il compromesso tra interessi opposti»<sup>189</sup>. In sintesi, il «popolo» non è altro per Kelsen che una finzione giuridica che dà unità alla pluralità degli individui.

Il terzo indizio dell'adozione da parte di Kelsen del paradigma individualistico coincide con la sua presa di posizione a favore della *democrazia*. Egli, innovando la tradizionale tipologia delle forme di governo<sup>190</sup>, individua due sole forme di governo principali<sup>191</sup>, distinguendole a partire dal procedimento *ascendente* o *discendente* rispettivamente adottato nella creazione dell'ordinamento giuridico<sup>192</sup>: nel primo caso, nel quale «la «volontà» rappresentata nell'ordine legale dello stato è identica alla volontà dei soggetti»<sup>193</sup>, si parla di «democrazia»; nel secondo invece, in cui i sudditi ne sono esclusi, abbiamo a che vedere con un governo «autocratico». Proprio la valutazione della democrazia nel suo rapporto con l'autocrazia rappresenta il più chiaro argomento contro la tesi secondo cui il positivismo giuridico di Kelsen culminerrebbe in un giusrelativismo contraddistinto dall'eguale giustificazione e valore di ogni ordinamento giuridico per il

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>188</sup> *Ivi*, p. 22.

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

<sup>190</sup> Questa infatti si basava fin da Aristotele sul *numero* dei governanti, suddividendo tra la monarchia (il governo di uno solo), l'aristocrazia (il governo di pochi) e la democrazia (il governo di molti). Cfr. BOBBIO (1985a), p. 129 s.

<sup>191</sup> KELSEN (1949), II, IV, p. 283 ss.

<sup>192</sup> DOGLIANI (1994), p. 115 ss.

<sup>193</sup> KELSEN (1949), II, IV, A, b), p.284.

semplice fatto della sua esistenza. Al contrario, egli scrive al riguardo che «chi si poggia solo su una verità terrena, chi fa giudicare dei fini sociali solo la conoscenza umana, costui non può giustificare la coazione inevitabile alla loro realizzazione se non tramite l'approvazione quanto meno della maggioranza di coloro a vantaggio dei quali deve tornare l'ordinamento umano»<sup>194</sup>. Data questa constatazione, la democrazia viene ad avere un «valore» politico e giuridico superiore all'autocrazia, l'autonomia prevale cioè sull'eteronomia. Se infatti l'ordinamento politico e giuridico ha come suo fine la garanzia che gli interessi di ciascun individuo trovino il massimo soddisfacimento possibile senza per questo ledere gli interessi altrui mettendo così in pericolo la coesione del tessuto sociale, allora è fuori di dubbio che il miglior regime sarà quello in cui gli individui prendono parte in prima persona alla formulazione di quelle norme compromissorie che permettono il vivere civile. Ne consegue, sull'altro versante, che i regimi autocratici saranno considerati come sostanzialmente incapaci di garantire la stabilità dell'ordinamento politico e civile: emarginando i sudditi dalla formulazione delle norme cui sono soggetti, essi coltivano l'insoddisfazione e, in ultima istanza, i germi della rivolta<sup>195</sup>.

La concezione della democrazia di Kelsen può essere definita *formale* nella misura in cui le sue regole sono meramente un «metodo per la produzione dell'ordinamento sociale»<sup>196</sup>, ossia non rappresentano altro che uno «strumento» atto a individuare il miglior compromesso tra interessi in conflitto tra di loro<sup>197</sup>. Al riguardo è rilevabile una differenza di intenti rispetto a Kant. Una volta premesso che un regime democratico deve consentire la libera espressione di una pluralità di interessi e di concezioni della vita buona, Kelsen obietta a Kant di non poter raggiungere tale risultato in quanto ancora eccessivamente legato a una metafisica unitaria: «invano si cercherà nei suoi testi un riconoscimento del relativismo aperto e privo di riserve»<sup>198</sup>. In effetti, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, per il filosofo di Königsberg l'autonomia politica è strettamente connessa con i principi di una morale trascendentale la quale impegna ogni singolo individuo al raggiungimento di una libertà, intesa come autodeterminazione, che è al contempo interiore e sociale. In tal senso, la relazione col «dover-essere» morale costituisce effettivamente il limite del relativismo politico. Tuttavia, proprio tale relazione garanti-

<sup>194</sup> KELSEN (1929), p. 102 s.

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 64 ss. e p. 98 ss.

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>197</sup> Sulla democrazia come «compromesso» in Kelsen cfr. LEPSIUS (2008), p. 32.

<sup>198</sup> KELSEN (1928b), IV, B, § 40, p. 76.

sce in Kant che l'interazione politica non sia alla mercé dell'interesse particolare e volubile: nella misura in cui l'autonomia politica è parte del dover-essere morale, le sue regole sono sottratte all'arbitrio delle parti contendenti. Del resto, in Kant l'ordine trascendentale garantisce, proprio a causa della sua unitarietà, una possibile pluralità di forme di vita: la pluralità si esercita non *tra* gli ordini giuridici, bensì *all'interno* di ciascuno di essi.

Certamente l'ancoraggio della dinamica politica a un ordine non utilitaristico, pur nella sua ineludibilità, assume in Kant un aspetto ancora astratto e, nella sua soggettività, avulso da un adeguato radicamento nella dinamica sociale e intersoggettiva. La critica è quindi giustificata e un ulteriore sviluppo auspicabile. Non però nella direzione scelta da Kelsen. In effetti, il relativismo kelseniano arriva ad eccessi che, concedendo pari dignità a regimi che riconoscono la libertà così come a quelli che la conculcano<sup>199</sup>, entrano in sconcertante contraddizione proprio con quella sua difesa dell'autonomia e della democrazia ricordata poc'anzi. L'intento pluralista e antimetafisico di Kelsen rischia così di condurre, ancora una volta, alla mera presa d'atto dei rapporti di forza esistenti. Ma anche quando si rimanga all'interno dell'orizzonte della democrazia – e del riconoscimento della sua superiorità –, la sua accezione formale, così come è proposta da Kelsen (ma non solo<sup>200</sup>), non riesce ad affrontare adeguatamente il cosiddetto paradosso del *free rider*, ossia non dà una risposta convincente alla situazione ipotetica che si viene a creare, in regime di democrazia, quando uno degli attori è appunto un partecipante che non accetta responsabilità, disposto a sottoscrivere il compromesso, ma solo con la tacita riserva di violarlo non appena si dovesse presentare un superiore vantaggio personale<sup>201</sup>. La difficoltà nel sanzionare l'atteggiamento del *free rider* nell'ambito della concezione formale della democrazia risulta dalla circostanza per cui il perseguimento dell'interesse del singolo costituisce l'unico orizzonte normativo riconosciuto dalla medesima. A tale problema irrisolto della dottrina formale della democrazia è possibile rispondere chiamando in soccorso alcune categorie razional-discorsive: secondo il paradigma comunicativo – i cui fondamenti teorici verranno esposti in un capitolo successivo<sup>202</sup> – il discorso democratico costituisce infatti la manifestazione politica di una dimensione dell'interazione razionale la

<sup>199</sup> Kelsen (1934), III, 11, b), p. 24.

<sup>200</sup> V., tra gli altri, Bobbio (1985b).

<sup>201</sup> Per una critica di tale posizione, cfr.: Apel (1990), p. 26 ss., p. 55 ss.; (1993), p. 152 ss.

<sup>202</sup> V. Parte III, sez. II, cap. III.

quale, descrittivamente come prescrittivamente, va al di là della ricerca strumentale del vantaggio individuale<sup>203</sup>. Emancipandosi da Kant, si fa qui riferimento a quelle forme di *discorso* in cui i partecipanti, una volta ammesso il criterio del miglior argomento, dell'apertura a tutti i possibili contributi razionalmente motivati e della non-coazione e non-violenza nelle relazioni reciproche, si confrontano nel sincero tentativo di giungere a una soluzione del problema posto non vista come compromesso, bensì come *verità* (ovviamente sempre *falsificabile*) e *valore condivisi*. In tal senso l'agire comunicativo nell'ambito democratico si rivela essere assiopoietico, ovvero crea valori che i partecipanti alla comunicazione non strumentale sono disposti a riconoscere come propri. Inoltre – ancora distinguendosi da Kant – esso ha carattere descrittivo, ovvero *descrive* una prassi sociale e politica *reale* e non soltanto *auspicata*, anche se certamente non (ancora) universale.

Concludendo, è lecito asserire che Kelsen con la sua interpretazione dei concetti di stato, popolo e democrazia, si colloca pienamente nel solco tracciato dalla tradizione individualistica. Anzi, in ragione della sua visione formale dell'autonomia, egli addirittura radicalizza taluni aspetti del paradigma, liberandolo – come non era mai avvenuto nei classici dell'individualismo – da pressoché qualunque preoccupazione per il «tutto» e per i valori in esso cristallizzati. Al prezzo tuttavia di pervenire ad alcuni esiti per certi versi paradossali.

c) A parte la critica, sostanzialmente non convincente, di Kant e la ripresa del suo stesso paradigma individualistico nell'interpretazione dei fondamenti della collettività politica, in due punti – entrambi concernenti la concezione dell'ordine internazionale – Kelsen va oltre la posizione del suo predecessore e, pur condividendone largamente la visione, ha il merito di portarla a compimento. Il primo di questi due punti riguarda la priorità dell'ordine internazionale rispetto a quello interno, il secondo la compiuta articolazione giuridica di tale approccio. In merito al primo punto, già si è detto come in Kant l'esigenza razionale di un ordine globale posto al di sopra e oltre gli interessi degli stati singoli si accompagni con gravi incertezze nelle proposte volte a implementare tale ordine, fino a ricadere in un'ipotesi largamente contraddistinta da precari accordi interstatuali. E abbiamo anche messo in rilievo come questa aporia sia strettamente connessa con il permanere in Kant di una concezione sostanzialmente tradizionale della sovranità dello stato. Proprio con la critica di questo concetto comincia invece, coerentemente, la costruzione da parte

<sup>203</sup> HABERMAS (1992), p. 352 ss.

di Kelsen di un ordine globale gerarchicamente superiore al sistema degli accordi interstatuali<sup>204</sup>. Al riguardo va precisato innanzitutto che, dal momento che nella prospettiva della «dottrina *pura* del diritto»<sup>205</sup> l'ordine statale coincide con quello giuridico, l'affermazione della sovranità di uno specifico ordine statale non significa altro se non che l'ordinamento giuridico che con questo è identico non necessita di essere dedotto da altri ordinamenti superiori<sup>206</sup>. Se questo non crea secondo Kelsen particolari problemi fintanto che ci si muove nell'ambito della rigida gerarchia delle fonti del diritto interno, la contraddizione diviene lampante allorché ci si appresta a considerare la relazione tra diritto statale interno e diritto internazionale. La prima questione che si pone qui consiste nel fatto che un ordine non può essere a buon diritto «sovrano» quando ammetta l'esistenza e/o la legittimità di un contesto (il diritto internazionale) nel quale esso sia disposto a coordinare la sua azione con altri enti di pari livello<sup>207</sup>. La nozione di sovranità esige infatti una relazione verticale tra gli enti coinvolti, mentre nel diritto internazionale la relazione non può che essere orizzontale.

Ma la contraddittorietà della nozione non si risolve solamente nell'incongruenza lessicale dovuta all'uso improprio del termine «sovrano» per un ente che, almeno per una parte del suo agire (nell'ambito internazionale), non possiede tale caratteristica. Piuttosto essa arriva a coinvolgere il complesso del sistema normologico su cui si basa l'asserzione della sovranità dello stato e che tale sovranità dovrebbe giustificare. Infatti «si provi – scrive Kelsen – a immaginare il diritto internazionale in piena indipendenza dall'ordinamento giuridico statale, ovvero quale sistema normativo autonomo: in questo caso resta indubbiamente salva la sovranità dello stato»<sup>208</sup>. La prima soluzione per cercare di ottenere l'impossibile – ossia di conservare l'idea di uno stato sovrano, il quale sia però al contempo parte dell'interazione orizzontale a livello internazionale – consiste quindi nella postulazione di due sistemi giuridici paralleli: l'uno di diritto pubblico interno, l'altro di diritto internazionale. Una tale via è tuttavia secondo Kelsen impraticabile:

Il diritto internazionale e quello nazionale non possono essere sistemi

<sup>204</sup> Sulla concezione kelseniana del diritto internazionale, si veda l'eccellente lavoro di BERNSTORFF/DUNLAP (2010).

<sup>205</sup> Sul significato del formalismo kelseniano, in particolare nell'ottica di un'etica professionale giusinternazionalista, cfr. BERNSTORFF (2008).

<sup>206</sup> KELSEN (1928c), I, II, § 3, p. 12 ss.

<sup>207</sup> *Ivi*, I, II, § 9, p. 40.

<sup>208</sup> *Ivi*, II, V, § 25, p. 102.

di norme differenti e reciprocamente indipendenti se le norme di entrambi i sistemi sono considerate valide per lo stesso spazio e nel medesimo tempo. Non è logicamente possibile assumere che norme valide simultaneamente appartengano a sistemi differenti e reciprocamente indipendenti<sup>209</sup>.

Per Kelsen infatti una norma giuridica può essere valida solo se è inserita in una struttura gerarchica precisa e tale da escludere con certezza la coesistenza di norme parallele. Peraltro, tale soluzione non è solo logicamente improponibile a causa del suo contrasto con l'esigenza ultima e indiscutibile (almeno per il giurista austriaco) dell'unità e coerenza interna del sistema gerarchico delle fonti giuridiche, bensì anche perché essa, nella sua realizzazione, tende ad auto-superarsi. Nella misura in cui uno stato «sovrano» concepisce se stesso come soggetto di diritto internazionale, esso è tenuto a riconoscerne le norme. Tuttavia, per non mettere in discussione la sua propria sovranità, esso pretende di compiere questo passo riconoscendo il diritto internazionale come una «componente del proprio ordinamento giuridico statale liberamente recepita, come “diritto statale esterno”, ossia come concetto cardine di quelle norme dell'ordinamento giuridico statale che regolano la condotta rispetto ad altri stati e che sono state recepite per via del “riconoscimento”»<sup>210</sup>. Attraverso un tale percorso, però, il sistema *dualistico* basato sulla convivenza di due sistemi di norme ha prodotto da sé il proprio «autosuperamento»<sup>211</sup>: quanto abbiamo ora è in effetti ormai una costruzione *monistica*, con una sola gerarchia di norme, peraltro centrata attorno a ogni singolo stato presunto sovrano.

Nemmeno la costruzione monistica centrata sulla sovranità statale convince però Kelsen. Essa infatti finisce per «negare» il diritto internazionale<sup>212</sup>, trasformandolo in una mera appendice del diritto interno. Addirittura perviene al risultato grottesco per cui, dal momento che l'esistenza giuridica di tutti gli stati dipende dal loro riconoscimento secondo le norme del diritto internazionale e questo è però reso parte del diritto statale interno, l'esistenza giuridica di ogni singolo stato viene a essere alla mercé dell'ordinamento interno di qualsivoglia altro suo pari. Fino all'esito francamente assurdo che ogni singola organizzazione statale potrebbe in via di principio pretendere di assumere in sé l'intera organizzazione internazionale e, quindi, an-

<sup>209</sup> KELSEN (1949), II, VI, C, a, p. 363.

<sup>210</sup> KELSEN (1934), IX, 50, d), p. 140.

<sup>211</sup> *Ivi*, IX, 50, d), p. 141.

<sup>212</sup> *Ivi*, IX, 50, e), p. 142.

che il criterio del riconoscimento di tutte le altre entità politiche<sup>213</sup>. A tale sviluppo paradossale Kelsen risponde con una cesura netta, articolata in due momenti strettamente connessi tra di loro. Il primo consiste nella rinuncia al concetto di sovranità statale, criticato senza mezzi termini come il «massimo strumento dell'ideologia imperialistica diretta contro il diritto internazionale»<sup>214</sup>, ovvero come prodotto di un «soggettivismo che, per concepire il mondo, parte dal proprio io e che, pur estendendo questo io all'universo tutto, non può tuttavia pervenire a un mondo oggettivo al di là del proprio io sovrano»<sup>215</sup>. Il secondo momento culmina invece nel rovesciamento delle fondamenta precedentemente poste, in via provvisoria e senza successo, a sostegno della costruzione monistica: dal monismo centrato sulla priorità dell'ordinamento giuridico statale è necessario passare, per risolvere in modo adeguato le contraddizioni emerse, a un monismo basato sulla *priorità del diritto internazionale*. Ne consegue che la suprema competenza spetta agli organi internazionali e non agli stati nazionali, così che «la sovranità degli stati quali soggetti di diritto internazionale è l'autorità legale degli stati sotto l'autorità del diritto internazionale»<sup>216</sup>. Più in dettaglio, Kelsen precisa che «gli stati singoli anche sotto il diritto internazionale continuano a essere competenti a regolare per mezzo di norme fondamentalmente ogni materia; mantengono però questa competenza solo nella misura in cui il diritto internazionale non si impadronisce di un oggetto, sottraendolo così alla libera regolamentazione dell'ordinamento giuridico del singolo stato»<sup>217</sup>.

In tal modo Kelsen porta a compimento quanto Kant aveva cominciato più di un secolo prima: la formulazione di una teoria in cui l'auspicata costruzione di un ordinamento di pace non conosce soluzioni di continuità tra la sfera statale e quella internazionale e dove anzi quest'ultima, in ragione della sua superiore inclusività, viene ad assumere una chiara posizione di primato. In secondo luogo, egli ha

<sup>213</sup> In alcune circostanze Kelsen sembra peraltro attribuire la priorità accordata al diritto internazionale non all'insostenibilità sistematica del monismo centrato sulla sovranità dello stato, bensì a una decisione etico-politica: «una persona la cui attitudine politica è quella del nazionalismo e dell'imperialismo sarà naturalmente incline ad accettare l'ipotesi del primato del diritto nazionale. Una persona le cui simpatie si orientino invece verso l'internazionalismo e il pacifismo sarà incline ad accettare l'ipotesi del primato del diritto internazionale» (KELSEN, 1949, II, VI, C, i, 3, p. 388).

<sup>214</sup> KELSEN (1934), IX, 50, i), p. 153.

<sup>215</sup> *Ivi*, IX, 50, e), p. 142.

<sup>216</sup> KELSEN (1944), I, 8, p. 35.

<sup>217</sup> KELSEN (1934), IX, 50, g), p. 149 s.

il merito di formulare tale teoria in un linguaggio – il linguaggio giuridico – in grado di accrescerne significativamente la concretezza e operazionalizzabilità. L'ordinamento internazionale di pace – il supremo ordinamento della convivenza umana – è infatti per Kelsen essenzialmente un sistema di proposizioni giuridiche e organi deputati alla loro applicazione, quindi una pace da realizzare *attraverso il diritto*<sup>218</sup>.

A questo scopo egli riesamina i *topoi* classici del diritto internazionale, riproponendone il contenuto alla luce della sua visione innovativa<sup>219</sup>: α) così gli stati rimangono anche nella concezione kelseniana gli attori effettivamente centrali della sfera internazionale, intesi però ora nella funzione di «organi dell'ordinamento giuridico internazionale»<sup>220</sup>, ovvero di organismi giuridico-istituzionali deputati all'implementazione delle norme sancite dai trattati<sup>221</sup>. β) Sull'altro versante, gli individui vengono promossi a soggetti essenziali del diritto internazionale: in questa funzione innovativa, essi restano per un verso oggetti indiretti di diritti e obblighi (mediati dagli stati), ma divengono anche titolari diretti di diritti e destinatari diretti di obblighi<sup>222</sup>. γ) Ne consegue, se non la soppressione del principio della responsabilità collettiva (che resterà propria del diritto internazionale finché questo avrà le caratteristiche di un «diritto primitivo»)<sup>223</sup>, quanto meno il suo accompagnamento con il principio della responsabilità individuale per atti corrispondenti a violazioni del diritto internazionale<sup>224</sup>. δ) Gli strumenti tradizionali di sanzione di cui dispone il diritto internazionale – la rapresaglia e la guerra – sono anch'essi «primitivi»<sup>225</sup> dal momento che non colpiscono i responsabili del crimine, bensì un'intera popolazione<sup>226</sup> e, in secondo luogo, perché la loro applicazione dipende da un'incerta definizione dell'istanza deputata a chiarire se vi sia stata effettivamente

<sup>218</sup> Per un'analisi del rapporto tra pace e diritto in Kelsen, con particolare riferimento alla sua interpretazione dell'ONU, v. FASSBENDER (2008).

<sup>219</sup> Per una presentazione della dottrina kelseniana del diritto internazionale, cfr. RUB (1995).

<sup>220</sup> KELSEN (1949), II, VI, B, g, p. 351.

<sup>221</sup> Nella sua versione più radicale tale tesi porta a vedere gli stati come mere strutture esecutive dei diritti individuali sanciti a livello globale, una sorta di elemento intermedio collocato tra le due istanze normativamente prioritarie dell'ordinamento internazionale, gli individui e l'interesse comune dell'umanità. V. BONANATE (1994).

<sup>222</sup> KELSEN (1949), II, VI, B, c, p. 343 ss.

<sup>223</sup> KELSEN (1942), IV, 3, p. 96 ss.

<sup>224</sup> KELSEN (1944), II, 11 ss., p. 71 ss.

<sup>225</sup> A questo giudizio negativo non sfugge nemmeno lo strumento, apparentemente più mite, delle sanzioni economiche.

<sup>226</sup> KELSEN (1934), IX, 49, b), p. 131 s.

violazione delle norme e chi ne siano i responsabili<sup>227</sup>. Pur esercitando una marcata cautela, Kelsen non sembra escludere del tutto (sempre in ragione della «primitività» del diritto internazionale) la liceità del ricorso a tali strumenti, date condizioni che escludano l'applicazione di alternative più valide<sup>228</sup>. Certa è comunque la sua preferenza – proprio in vista di un ragionevole e opportuno sviluppo della normativa internazionale – per il principio della sanzione individuale anche a livello del diritto internazionale e la necessità di costruire un sistema penale sovranazionale in grado di implementarlo<sup>229</sup>.

d) Peraltro, le due conquiste di Kelsen rispetto al suo predecessore Kant corrispondono anche, in prospettiva inversa, a due problematiche limitazioni dell'orizzonte interpretativo, dalle quali emerge con particolare evidenza il limite del paradigma adottato. Per un verso infatti il privilegio accordato al linguaggio giuridico, se dà concretezza alla proposta, d'altronde anche ne limita la portata, ovvero ne sottolinea la (relativa) inadeguatezza. In particolare, esso si accompagna pressoché necessariamente con la sottovalutazione della dimensione politica inevitabilmente implicita in un ordinamento di pace di qualsiasi livello, ivi compresa la questione della legittimità di tale ordine e degli organi previsti per la sua tutela<sup>230</sup>. L'individuazione degli strumenti giuridici per la costruzione fattuale di un ordine di pace al sommo livello ha segnato, in altri termini, un fondamentale passo in avanti sulla via di tale processo, ma di per sé non è all'altezza di rispondere a due domande prettamente politiche, la prima concernente le vie che portano alla creazione di tali strumenti e degli organi destinati alla loro applicazione, la seconda riguardante la fonte della legittimità di tali procedure.

Mai si insisterà a sufficienza sull'importanza del contributo dato da Kelsen allo sviluppo e alla valorizzazione del diritto internazionale. Tuttavia la soluzione monistica da lui proposta appare rigida, insufficientemente flessibile, scarsamente in grado di rendere conto, nella sua struttura gerarchica e piramidale, della pluralità dei livelli in cui si articola l'ordinamento, delle loro specificità, funzioni e interazioni. Né è possibile ricondurre tale lacuna meramente allo stadio di sviluppo del diritto – in particolare del diritto internazionale – col quale si trovava a fare i conti Kelsen. Indubbiamente egli non po-

<sup>227</sup> KELSEN (1942), II, 10, p. 47 s.

<sup>228</sup> *Ivi*, II, 5 ss., p. 34 ss.; KELSEN (1949), II, VI, A, c ss., p. 331 ss.

<sup>229</sup> KELSEN (1944), II, 11 ss., p. 71 ss.

<sup>230</sup> La sostanziale impermeabilità alla dimensione politica dell'approccio epistemologico alla scienza giuridica elaborato da Kelsen viene invece giudicato positivamente da JAKAB (2008).

teva fare altro che applicare gli strumenti che la disciplina gli metteva a disposizione all'epoca della sua produzione scientifica. E poco ci vuole a dimostrare che tali strumenti si sono largamente raffinati e differenziati in seguito, in parte proprio seguendo la via della valorizzazione del diritto internazionale indicata da Kelsen<sup>231</sup>. Ciò nonostante, le lacune sopra indicate fanno pensare a un problema più profondo, a una difficoltà concettuale radicata nello stesso paradigma adottato. Del resto non è del tutto da escludersi che la priorità accordata all'elemento giuridico, menzionata in precedenza, serva a mascherare taluni limiti concettuali destinati a venire alla luce proprio nel caso di una più marcata attenzione per la dimensione politica. Un'adeguata accentuazione di quest'ultima avrebbe messo in risalto, ad esempio, la diversa legittimità dei differenti livelli dell'ordinamento, sottolineando così anche, indirettamente, il carattere non univocamente piramidale del medesimo.

Se dunque le difficoltà della teoria di Kelsen rimandano a un *deficit* paradigmatico, allora questo non può che essere ricondotto alla preferenza concessa dall'autore alle categorie soggettivistiche nella costruzione del suo sistema, ossia al fatto di averlo in ultima istanza concepito come un macro-soggetto, in sé unitario e concluso. È questo un limite generalmente riscontrabile nel paradigma individualistico-universalistico, il quale, sebbene con qualche discontinuità, era già stato messo in evidenza per quanto riguarda Kant. Peraltro va riconosciuto a Kelsen di aver preso definitivamente le distanze dalla tesi dello stato come individualità<sup>232</sup> – punto che abbiamo visto non essere così chiaro in Kant –, sottolineando di conseguenza come gli individui siano gli unici titolari di diritti<sup>233</sup>. Tuttavia queste innovazioni non bastano a emendare Kelsen dalla tradizione (e dai limiti) delle categorie dell'individualismo universalistico. L'idea, originariamente cartesiana, che l'ordine sia possibile solo nell'ambito delle categorie fornite dalla soggettività e secondo il principio di coerenza interna che l'individuo – l'Io quale unità del pensiero e dell'azione – è convinto di poter dare a se stesso, viene infatti traslata qui alla sfera del diritto internazionale. Non diversamente dal sistema cartesiano del sapere, il diritto internazionale nella visione kelseniana è una costruzione in sé coerente e unitaria e, come quella è fondata sul *cogito*, questa è basata sulla *Grundnorm*. In sintesi, due sono le peculiarità dell'approccio soggettivistico: α) il soggetto su cui si fonda in ultima istanza la possibilità di una conoscenza scientifica, è indivisi-

<sup>231</sup> Basti vedere, *pars pro toto*, TOMUSCHAT (1999).

<sup>232</sup> KELSEN (1934), VIII, 46, p. 116.

<sup>233</sup> KELSEN (1942), IV, 1, p. 83.

bile (l'unità del soggetto conoscente si traduce poi a sua volta nell'unità del sistema della conoscenza); β) la conoscenza è costruita sul soggetto in quanto individualità, ossia la sua verità è garantita da processi mentali interni al singolo individuo, senza necessità di un ricorso alla dimensione della comunicazione intersoggettiva (detto in altri termini, la verità è solipsistica e formale, non intersoggettiva e socialmente concreta). Entrambe le caratteristiche – *indivisibilità* e *solipsismo formalistico* – sono presenti nel sistema kelseniano, rispettivamente nell'unitarietà e gerarchia interna del sistema delle norme e nella mancanza di qualsivoglia appiglio per una diversificazione dei contesti interattivi regolati da norme così come di un adeguato incoraggio sociale.

Da tali presupposti si originano conseguenze gravi per la teoria di Kelsen. La prima consiste nell'incapacità di cogliere la differenziazione del diritto, ovvero di attribuirle un significato positivo all'interno del sistema. Il sorgere di una pluralità di discorsi giuridici diviene così una mera minaccia per le basi teoriche del sistema, un masso erratico da ignorare o rimuovere. La seconda fa riferimento ancora una volta a una mancanza di diversificazione interna, ma in questo caso non tra discorsi giuridici, bensì tra i diversi livelli dell'organizzazione socio-politica e giuridica. Il carattere soggettivistico delle categorie utilizzate all'interno del sistema conduce pressoché necessariamente a privilegiare i due estremi della scala gerarchica in quanto unici elementi inequivocabilmente e monadicamente in sé conchiusi: l'individuo in quanto unità primaria (e unico titolare di diritti) e il sistema del diritto internazionale in quanto unità e coerenza suprema di tutto l'insieme. Vengono invece sminuiti nel loro valore gli elementi intermedi, non tanto nella loro peculiarità giuridica, quanto piuttosto per quanto concerne il rapporto tra quest'ultima e la loro specifica funzione sociale<sup>234</sup>. In particolare lo stato appare alquanto sacrificato nella sua definizione quale «ordinamento legale centralizzato»<sup>235</sup>, mentre resta ai margini – quanto meno nella dottrina giuridica monistica di Kelsen – il riferimento alla sua funzione di garante della legittimità politica e dell'integrazione sociale<sup>236</sup>. Il terzo problema è strettamente connesso con il precedente e concerne le caratteristiche che Kelsen attribuisce al sistema del diritto internazionale. Un

<sup>234</sup> Kelsen mette in rilievo come solo «il metodo della creazione delle leggi» sia differente (KELSEN, 1942, IV, 1, p. 84).

<sup>235</sup> *Ivi*, III, 7, p. 76.

<sup>236</sup> Diverso, almeno parzialmente, è il taglio delle opere più propriamente politiche di Kelsen, dove alla dimensione statale, in particolare nell'ordinamento democratico, viene riconosciuto un importante ruolo di mediazione.

indizio significativo ci viene da un passaggio che Kelsen dedica alla questione della sovranità:

Come imprescindibile è la sovranità per differenziare in modo *essenziale* un ordinamento [...] nei confronti di ordinamenti [...] inferiori, incorporati, subordinati, così la sovranità quale attributo dello stato è inconciliabile con l'ammissione della coesistenza di altri stati [...] altrettanto sovrani sotto un ordinamento di diritto internazionale, collocato al di sopra di tutti questi stati e vincolante nei confronti di tutti<sup>237</sup>.

Qui pare che il *deficit* della sovranità derivi essenzialmente dall'impossibilità che vi siano più stati sovrani, non però dalla natura solipsistico-monadica e gerarchica della sua concettualità. Proprio questa natura viene ora trasferita al sistema del diritto internazionale, per cui – con un'accentuazione non ingiustificata – è lecito affermare che in Kelsen la sovranità non viene messa in discussione a favore di un sistema più differenziato e plurale, bensì semplicemente passa dallo stato singolo al sistema internazionale<sup>238</sup>. Non è un caso, a questo proposito, l'incertezza con cui Kelsen affronta la questione dello stato mondiale<sup>239</sup>, ovvero della *civitas maxima*. In effetti, nella sua concezione non sono individuabili fattori che siano di ostacolo, in linea di principio, all'idea di una *civitas maxima* quale sistema globale relativamente accentrato e fondato su una rigorosa gerarchia delle fonti del diritto. Se pensata fino alle estreme conseguenze, l'interpretazione kelseniana del diritto, partendo dal presupposto del «crescente accentramento» dell'ordinamento giuridico, non può che condurre all'«unità organizzata di una universale comunità giuridica mondiale», ovvero alla «formazione di uno stato mondiale»<sup>240</sup>. Se lo «stato» altro non è che l'organizzazione giuridica del comportamento umano, allora, nella misura in cui tale organizzazione avviene a livello globale, non vi è ragione perché il sistema giuridico globale non debba ricevere esso stesso l'appellativo di «stato»<sup>241</sup>. In tal senso Kelsen ri-

<sup>237</sup> KELSEN (1928c), II, V, § 25, p. 102.

<sup>238</sup> «La comunità internazionale deve, così almeno sembra, copiare *mutatis mutandis* il cammino dello stato nazionale e fondare a livello globale un ordinamento centrale corrispondente allo stato e dotato del monopolio dell'uso della forza» (PAULUS, 2001, p. 172).

<sup>239</sup> Sullo stato mondiale come «complemento organizzativo del diritto costituzionale internazionale» con riferimento al progetto kantiano di una pace perpetua, cfr. THIELE (2008).

<sup>240</sup> KELSEN (1934), IX, 50, p. 134 s.

<sup>241</sup> KELSEN (1928c), II, IX, § 53, p. 249 s.

muove l'indizio di pluralità e di differenziazione tra sfera statale e ambito internazionale pur presente nella visione kantiana (col che la superiore sistematicità rischia di risolversi in realtà in un regresso). Ovviamente Kelsen è consapevole delle difficoltà insite in tale progetto. Queste non vengono però collocate in un limite di principio (fattuale o concettuale, ma comunque inamovibile) alla realizzazione del progetto, bensì sono piuttosto attribuite all'insufficiente maturità del processo storico: «per ora – scrive Kelsen – non si può [...] ancora parlare di nulla di simile»<sup>242</sup>. «Tuttavia – egli aggiunge in altra sede – il fine non deve essere visto come irraggiungibile. È ben possibile che l'idea di uno stato federale globale sia realizzata dopo un lungo e lento sviluppo»<sup>243</sup>. Il fatto peraltro che questa *civitas maxima* abbia carattere giuridico più che politico<sup>244</sup> non fa altro che confermare il problematico sbilanciamento tra le due dimensioni.

L'ultimo problema ci riconduce alla tematica della *Grundnorm*. Giacché l'ordinamento giuridico della singola collettività politica è soggetto al più inclusivo ordinamento internazionale, anche la *Grundnorm* del primo risulterà essere riconducibile a quella del secondo. Più in specifico, nella misura in cui «dal punto di vista del diritto internazionale la costituzione di uno stato è valida solo se l'ordinamento legale stabilito sulla base di questa costituzione è, nel suo complesso, efficace», allora «questo principio generale di effettività [...] fornisce la norma fondamentale individuale dell'ordinamento legale nazionale»<sup>245</sup>. Sotto l'egida del diritto internazionale la *Grundnorm* dei singoli stati viene così ridotta all'effettività del potere: se nell'ottica della dottrina del diritto pubblico interno potevano ancora sussistere dubbi, il suo inserimento sotto la priorità del diritto internazionale conferma la problematica identificazione kelseniana tra diritto e potere.

La visione di Kelsen porta così alle estreme conseguenze le qualità positive come i *deficit* del paradigma individualistico-universalistico: all'attenzione per gli individui quali titolari di diritti primari, alla smitizzazione dello stato, all'intento pacifista e alla fiducia nei confronti della possibilità di creare un ordinamento di pace, da un lato, si accompagnano disattenzione alle differenze e impermeabilità alla comprensione di sviluppi plurilivellari dall'altro. Proprio nel caso di Kelsen la negazione della metafisica olistica, dalla quale era nato

<sup>242</sup> KELSEN (1934), IX, 50, p. 135 [corsivo dell'autore – S.D.]. Più dettagliatamente in KELSEN (1944), I, 1, p. 5 ss.

<sup>243</sup> KELSEN (1942), V, 8, p. 144.

<sup>244</sup> HOSS (2008), p. 158 ss.

<sup>245</sup> KELSEN (1949), I, X, C, i, p. 121. Cfr. anche *ivi*, II, VI, C, d, 1, p. 367.

il paradigma individualistico, porta alla soluzione limite della rescissione di qualsiasi riferimento valoriale e al dominio del principio di effettività, pertanto alla perversione e al rovesciamento dell'intento iniziale. Agli autori che lo seguiranno toccherà il compito di chiarire se i fini più ambiziosi del paradigma individualistico (la formulazione di un ordine globale basato sui diritti individuali) possa trovare la via di una sua realizzazione concreta, e con quali strumenti concettuali questo possa avvenire.

#### 2.3.3.4. *Il concetto di comunità internazionale*

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come la filosofia del diritto di Kelsen possa essere considerata come l'apice del paradigma individualistico-universalistico, come la conclamazione delle potenzialità insite nella sua concettualità, ma anche, allo stesso tempo, come la cartina di tornasole delle sue contraddizioni interne. Per un verso essa infatti concepisce un coerente sistema del diritto in cui l'ordine è globale e dove all'ordine internazionale viene conferita priorità. Al contempo, tale idea di ordine prescinde totalmente da qualsivoglia riferimento a un'unità ontologica preesistente, consistendo unicamente in un insieme di norme atto a regolare e garantire l'interazione pacifica tra gli individui. Il modello di Kelsen è quindi al massimo grado *individualistico* perché colloca il comportamento individuale (non entità metafisiche come la nazione o l'umanità) al centro dell'interesse e della finalità regolativa, e *universalistico* in quanto fa coincidere la sfera di ordine potenziale con l'insieme della totalità delle interazioni umane, negando ogni privilegio agli ordini particolari. Sull'altro versante la concezione di Kelsen articola anche, in forma indubbiamente specifica, i limiti del paradigma individualistico-universalistico. Come la gnoseologia soggettivista aveva fondato la conoscenza sulle forme trascendentali del pensiero individuale, prescindendo dalla dimensione contestuale del pensiero stesso, così anche il sistema kelseniano poggia sulla nozione largamente impalpabile della *Grundnorm*. E al rischio di *formalismo solipsistico* presente in entrambi gli approcci, Kelsen risponde facendo coincidere – con una capriola concettuale sorprendente – la *Grundnorm* con il principio di effettività. D'altro canto, analogamente a come l'Io pretende di essere in sé *unitario e gerarchicamente ordinato*, così anche la dottrina pura del diritto non prevede eccezioni a una *gerarchia* delle norme rigorosa quanto lontana dalla pluralità del reale.

È interessante notare come proprio nella discendenza scientifica e accademica di Kelsen sia possibile individuare il primo importante tentativo di superare le aporie suindicate. Fu infatti Alfred Verdross,

l'allievo di Kelsen, a elaborare nella sua *Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*, pubblicata nel 1926, un riconoscimento critico delle tesi del maestro, con l'intento dichiarato di salvarne il proposito modificandone i fondamenti<sup>246</sup>. Fedele all'insegnamento kelseniano è innanzitutto la presa di posizione a favore di una costruzione del sistema giuridico di stampo monistico<sup>247</sup>: diritto statale interno e diritto internazionale non vanno ricondotti a ordinamenti distinti, ma sono parti di un corpo unico, in sé coerente e omogeneo. Una volta individuata l'unità del sistema giuridico, nell'ambito della sua gerarchia<sup>248</sup> la posizione predominante è concessa anche qui al diritto internazionale: «il diritto internazionale è diritto sovrastatale, il che può solo significare che gli ordinamenti statali sono articolazioni dell'ordinamento giusinternazionalista»<sup>249</sup>. Più in concreto, gli ordinamenti statali altro non sono, quindi, che il risultato di un'operazione di delega effettuata a livello del diritto internazionale<sup>250</sup> e, sebbene quest'ultimo si realizzi solo o principalmente attraverso l'attività degli stati<sup>251</sup>, la loro stessa libertà interna va vista come «una sfera di libera valutazione concessa agli stati dal diritto internazionale»<sup>252</sup>. Propriamente kelseniana è infine l'attribuzione agli individui di un ruolo, quanto meno germinale, di soggetti del diritto internazionale<sup>253</sup>, così come una derivazione kelseniana può essere individuata anche in tutta una serie di dettagli nella parte più propriamente dogmatica della sua presentazione<sup>254</sup>.

Tuttavia, già la definizione di stato differisce in Verdross almeno in parte da quella di Kelsen. Benché egli infatti riconosca, polemizzando con i teorici del nazionalismo, che l'unità sociale nasce con l'unità del diritto (e pertanto non la precede sulla base di una presunta identità nazionale)<sup>255</sup>, ciò nonostante Verdross non segue Kel-

<sup>246</sup> La proposta di Verdross non fu l'unico tentativo, nel ricco panorama culturale che si sviluppò tra le due guerre mondiali, di dare una risposta al positivismo giuridico, salvandone l'universalismo, ma respingendone il formalismo. Si pensi all'opera di Hermann HELLER (1934), la cui teoria dell'esistenza di principi giuridici condivisi, ma non fondati sul diritto naturale, bensì radicati nella prassi sociale, aprì un'importante strada alla prospettiva di un ordine potenzialmente universalistico, ma né essenzialmente formale, né metafisico. Cfr. DOGLIANI (1994), p. 297 ss.

<sup>247</sup> VERDROSS (1926), I, III, § 12, p. 34 ss.

<sup>248</sup> *Ivi*, I, I, § 4, p. 11 s.

<sup>249</sup> *Ivi*, I, III, § 11, p. 33 s.

<sup>250</sup> *Ivi*, I, I, § 4, p. 11.

<sup>251</sup> *Ivi*, I, III, § 12, II, p. 41.

<sup>252</sup> *Ivi*, I, III, § 12, I, p. 35.

<sup>253</sup> *Ivi*, § 35, p. 156 ss.

<sup>254</sup> *Ivi*, II ss., p. 42 ss.

<sup>255</sup> *Ivi*, I, I, § 1, II, p. 4.

sen nel passo successivo, ossia nell'identificazione *tout court* dello stato con il diritto: «Kelsen – egli scrive – non riesce a dissolvere lo stato, così come le altre comunità giuridiche, in mere norme di diritto»<sup>256</sup>. In concreto, l'autore fa qui riferimento a quelle *azioni* dei poteri dello stato che, proprio in quanto tali, non possono essere semplicemente messe sullo stesso piano delle *norme*. La precisazione rimanda però, a ben guardare, a una riserva più profonda, a una critica – in questo caso larvata, altrove più esplicita – nei confronti di quello che può essere definito in generale come l'astrattismo di Kelsen (e, in generale, come il formalismo della concettualità soggettivistica che caratterizza il paradigma individualistico).

La critica prende forma nel confronto di Verdross con la nozione kelseniana di *Grundnorm*. Di primo acchito la definizione di *Grundnorm* sembra essere molto simile, se non addirittura identica, a quella datane da Kelsen: essa è infatti la «norma suprema o il supremo insieme di norme [...] a cui può essere ricondotto, immediatamente o in forma mediata, il fondamento di validità di tutte le norme restanti del diritto internazionale»<sup>257</sup>. Nella misura in cui poi il diritto internazionale viene collocato al vertice del sistema complessivo del diritto, la sua propria *Grundnorm* assume la funzione – anche in questo caso in modo analogo a Kelsen – di fondamento ultimo di tutto l'insieme delle norme. Differenze significative emergono però quando si passa a precisare il contenuto della *Grundnorm*. Per Verdross essa non è «un qualcosa di meramente posto dal pensiero, un'ipotesi scientifica concernente l'origine, in quanto tale senza contenuto obiettivo»<sup>258</sup>. In tal caso noi potremmo ipotizzare un ordinamento e definirlo come «dover essere», mai però potremmo individuarne il principio di validità oggettiva. Per dare concretezza alla validità dell'ordinamento è quindi indispensabile compiere un passo ulteriore, concepire la *Grundnorm* come «norma oggettiva, quale valore oggettivo che il pensiero riconosce come preesistente»<sup>259</sup>. Ancorando la norma nel «regno oggettivo dei valori», la si rende indipendente dalle procedure arbitrarie e formali del pensiero<sup>260</sup>. Quale corollario di tale ridefinizione della *Grundnorm*, Verdross non può che limitare l'autonomia del diritto positivo, la quale non può più essere – come nel giuspositivismo – «assoluta, bensì solo relativa e proporzionale»<sup>261</sup>.

<sup>256</sup> *Ivi*, I, I, § 1, II, p. 5.

<sup>257</sup> *Ivi*, I, I, § 4, p. 12.

<sup>258</sup> *Ivi*, I, II, § 7, p. 23.

<sup>259</sup> *Ibidem*.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> *Ivi*, I, II, § 8, I, p. 24.

Verdross esprime in termini drastici il dilemma della sua disciplina:

La filosofia del diritto si trova di fronte a un bivio: o ancora il dover-essere del diritto in un valore assoluto, oppure lo smaschera quale mera «finzione della prassi»<sup>262</sup>.

La sua scelta è chiaramente a favore della prima ipotesi. Operando tale scelta e fornendo le argomentazioni scientifiche a suo favore, Verdross volta le spalle al formalismo proprio non solo del giuspositivismo kelseniano, bensì, nella sua essenza, di tutto il paradigma dell'universalismo individualistico. Il *cogito* cartesiano-kantiano (e, come sua espressione giuridica, anche kelseniano) viene ricondotto – almeno nelle intenzioni dell'autore – a un suo substrato concreto, a una realtà sociale.

Ovviamente si pone a questo punto il problema di una più precisa articolazione di tale substrato. In altri termini, è necessario chiedersi quali caratteristiche abbia il fondamento oggettivo del diritto proposto da Verdross e, in secondo luogo, se esso sia in grado di soddisfare il compito epistemologico assegnatogli. Riguardo alla prima questione, è evidente che Verdross porta a termine una vera e propria inversione di rotta rispetto al suo predecessore, tornando alla dottrina classica del *diritto naturale*. A questo proposito, egli ha sicuramente ragione nel sottolineare come il giuspositivismo focalizzi la sua polemica soprattutto contro esponenti della scuola del diritto naturale i quali gli sono largamente inferiori per «purezza metodologica»<sup>263</sup>. Contro tali autori il gioco diventa fin troppo agevole<sup>264</sup>. Per trovare fautori del giusnaturalismo scientificamente solidi è necessario risalire ben più indietro nel tempo, fino a Suarez e Grozio<sup>265</sup>. È dalla tradizione giusnaturalistica da questi rappresentata che Verdross ricava la sua personale accezione del diritto di natura e del rapporto che lega questo al diritto internazionale. Lungi dall'essere una mera e diretta espressione dello *jus naturae*, lo *jus gentium* viene qui pienamente riconosciuto nel suo carattere positivo. Suprapositiva è soltanto la fondazione ultima, l'ancoraggio che ogni diritto necessita di avere in un qualcosa di non «posto» soggettivamente, bensì riscontrato in una realtà antecedente al soggetto. Più in concreto, dopo aver abbandonato il dominio dell'«idealismo soggettivo (antropocentrico), psicologico o critico»<sup>266</sup>, Verdross prende po-

<sup>262</sup> *Ivi*, I, I, § 1, I, p. 3.

<sup>263</sup> *Ivi*, I, II, § 9, I, p. 28.

<sup>264</sup> Verdross cita, tra gli altri, Viktor Cathrein. Su Cathrein e, in generale, sul giusnaturalismo dalla seconda metà del XIX all'inizio del XX secolo, v. cap. 2.2.6.

<sup>265</sup> Verdross (1926), I, II, § 8, p. 23 ss.

<sup>266</sup> *Ivi*, I, II, § 7, p. 22.

sizione chiaramente a favore del «realismo che, nella nostra problematica, è possibile soltanto come idealismo oggettivo (panteista o teocentrico)»<sup>267</sup>. Altrove, del tutto coerentemente, l'autore parla di un «fondamento del cosmo», nel quale (e solo nel quale) «è dato un fermo e definitivo punto di partenza»<sup>268</sup>.

Pertanto, perseguendo lo scopo dichiarato di correggere il formalismo solipsistico dell'individualismo universalistico – formalismo che, come abbiamo messo in rilievo in precedenza, rappresenta il primo limite di tale paradigma –, Verdross identifica la *Grundnorm* con una realtà sostanziale di carattere idealistico, precedente alla volontà e alla conoscenza individuale, così come corrispondente a un ordine cosmico di carattere panteistico. Non casuali, a questo riguardo, sono i riferimenti a Platone<sup>269</sup> e Hegel<sup>270</sup>. Soprattutto il richiamo a quest'ultimo è significativo in quanto consente di mettere in risalto un'ulteriore strategia adottata da Verdross, qui per contrastare la rigidità gerarchica e l'inflessibilità del modello kelseniano (il secondo problema del paradigma individualistico-universalistico sottolineato in precedenza). Com'è noto, il fondamento sia della realtà oggettiva, sia di ogni sapere, è individuato da Hegel in una sostanza ideale che è al contempo unità e pluralità, ovvero in una totalità contraddistinta da una omogeneità e coerenza interna che non conculca, bensì comprende in sé le diverse dimensioni del reale, conservandole nella loro peculiarità<sup>271</sup>. Il giurista viennese riprende tale concettualità, applicandola alla sua disciplina:

L'unità del sistema [del diritto] non significa superamento, bensì relativizzazione delle differenze, nella misura in cui la pluralità viene conservata nell'unità. Infatti, ogni autentica unità è sempre unità di una pluralità, unità per una pluralità, così come ogni pluralità è sempre pluralità di un'unità<sup>272</sup>.

In tal modo, egli ritiene di poter reintrodurre nel sistema complessivo del diritto quel momento dinamico e plurale, quel rispetto per la specificità dei diversi livelli, che rischiava di andar perso nel rigido corsetto impostogli dalla disciplina monistica kelseniana.

A questo punto resta da vedere brevemente se l'approccio di Verdross possa essere considerato convincente e le soluzioni da lui pro-

<sup>267</sup> *Ibidem*.

<sup>268</sup> *Ivi*, I, II, § 9, p. 32.

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

<sup>270</sup> *Ivi*, I, I, § 1, I, p. 2.

<sup>271</sup> DELLAVALLE (1998), p. 175 ss.

<sup>272</sup> VERDROSS (1926), I, III, § 12, I, p. 38.

poste soddisfacenti. Quanto colpisce al riguardo è innanzitutto la relativa sottigliezza concettuale del contenuto attribuito alla *Grundnorm*. Se infatti questa deve essere l'espressione giuridica dell'ordine metafisico e panteistico del cosmo, allora meraviglia che essa venga ricondotta unicamente al principio per cui *pacta sunt servanda*<sup>273</sup>. Un ordine ontologico dell'universo che non comprenda altro che la regola – importante, ma non onnicomprensiva – secondo cui gli accordi stipulati vanno rispettati, costituirebbe in effetti un ancoraggio modesto per un sistema giuridico che pretenda di guardare oltre la positività del diritto, connettendosi alla grammatica dell'esistenza sociale.

Ma vi è un problema ulteriore e forse anche più grave. Verdross ritiene di poter rimuovere i *deficit* della posizione kelseniana ritornando proprio a quel paradigma, dalla critica del quale Kelsen stesso aveva preso le mosse per l'elaborazione della sua proposta. Un tale percorso a ritroso è sempre concettualmente difficile da giustificare, e lo diventa a maggior ragione allorché si verificano due condizioni, quando cioè a) non si fanno i conti con la critica cui l'autore, le cui carenze si intende rimuovere, sottopone il paradigma “antiquato”, e b) non si fa passare quest'ultimo attraverso un'adeguata revisione. In Verdross non manca solo il secondo – e più ambizioso – momento, ma addirittura anche il primo, quello in realtà assolutamente ineludibile. Ne consegue, pressoché inevitabilmente, che la concezione di Verdross viene a ricadere, senza possibilità di emendazione, nei limiti principali dell'olismo metafisico messi in rilievo nello scorso capitolo, in particolare nell'incapacità di fornire una giustificazione argomentativa alla base ontologica del diritto, ora eletta – o riletta – a suo autentico fondamento. Più in concreto, non si può che condividere la valutazione espressa da Andreas Paulus:

Problematica è [...] l'alternativa assoluta tra un universalismo inteso in senso olistico [...] e un individualismo fatto coincidere da Verdross con l'egoismo degli stati. Tale contrapposizione non è però affatto cogente: l'individualismo può infatti anche condurre al rifiuto dell'egoismo degli stati singoli – come avviene nell'ideale della comunità civica globale (*Weltbürgergemeinschaft*) – mentre sull'altro versante lo statalismo e il comunitarismo, in particolare nella sua versione repubblicana, possono benissimo conciliarsi<sup>274</sup>.

<sup>273</sup> *Ivi*, I, II, § 9 s., p. 28 ss.

<sup>274</sup> PAULUS (2001), p. 177.

A Verdross resta il merito, certo non secondario, di aver aperto la discussione sull'eredità di Kelsen e, in generale, del paradigma individualistico-universalistico, mettendo in rilievo come le sue massime conquiste possano essere preservate solo prendendo le distanze dai suoi presupposti filosofici.

## Capitolo IV

### *Un ordine globale degli interessi privati: tentativi incompiuti di una terza rivoluzione paradigmatica*

SOMMARIO: 2.4.1. «Economia universale» e *lex mercatoria* tra superamento delle frontiere politiche e ricaduta nell'organicismo olistico. – 2.4.2. La dottrina del libero commercio tra affermazione degli interessi privati dell'individuo e interesse pubblico. – 2.4.3. Una rivoluzione paradigmatica incompiuta

Come è stato mostrato nel capitolo precedente, la seconda rivoluzione paradigmatica ha portato, col passaggio dall'universalismo olistico all'individualismo universalistico, all'emancipazione degli interessi individuali dalla sudditanza nei confronti di un ordinamento sociale, politico e giuridico inteso come totalità precostituita e pre-*reflessiva*. Proprio il mutamento di prospettiva, ovvero la transizione dalla visione incentrata sull'interesse comune a quella che pone al vertice dei valori le priorità individuali, apre però la strada, almeno potenzialmente, a un'ulteriore svolta paradigmatica. Nella misura in cui l'individuo e i suoi interessi costituiscono il baricentro dell'idea di ordine, si profila ora la possibilità di concepire e realizzare una rivoluzione ancor più radicale, in cui venga abbandonata la concezione stessa di un ordine *pubblico*. In effetti, la visione individualistica del mondo nata a seguito della rivoluzione moderna ha posto sì il singolo al centro della sua costruzione, ma sempre in vista della migliore strutturazione di uno spazio pubblico, fosse esso statale o sovrastatale. La rivoluzione individualistica rende però ora ipotizzabile la formulazione di un paradigma che concepisca l'ordine come regola di comportamento con riferimento meramente all'interazione tra attori privati, senza pretesa di soddisfare, a qualsivoglia livello, un eventuale interesse pubblico e senza intenzione di assoggettare tale forma di interazione a una qualsiasi logica superiore, nazionale o universale. L'ordine è in questo caso globale, ma le sue «regole del gioco» non si ammantano di universalismo poiché non mirano a un interesse condiviso normativamente fondato. Nella più ambiziosa delle ipotesi, l'interesse comune è generato «spontaneamente» dall'interazione degli attori privati, tramite l'in-

fluenza di una «mano invisibile», non attraverso una deliberazione pubblica.

In ultima istanza un simile paradigma coincide con l'idea di un'integrazione economica transnazionale, ovvero con l'ipotesi di un libero commercio cui partecipano soggetti emancipati dall'obbligo di ottemperare a esigenze condivise e intese come superiori all'interesse privato dei singoli. In sintesi, due sono le caratteristiche che una rappresentazione dell'ordine deve avere perché si possa parlare di un nuovo paradigma:  $\alpha$ ) innanzitutto deve configurare un regime potenzialmente globale di regolazione dell'interazione;  $\beta$ ) secondariamente deve avere carattere esclusivamente privatistico. In altri termini, il perseguimento di priorità individuali deve qui rappresentare l'unica giustificazione dell'azione, la quale può svilupparsi a qualsiasi livello – locale, nazionale o globale – senza mai trovare ostacoli legittimati dal riferimento a una qualche forma di bene comune. Un paradigma così costruito è *individualistico* per quanto concerne la struttura dell'ordine e *particolaristico* con riferimento alla sua estensione. L'ordine, in quanto condizione per un'interazione pacifica, cooperativa e almeno in una qualche misura solidale, non va infatti oltre gli stretti limiti della comunicazione *interna* agli attori partecipanti all'interazione. Nel caso degli attori economici, questo significa che ordine vige nella comunicazione tra i dipendenti di ogni singola impresa. Al di fuori della medesima, ossia nelle relazioni tra diversi attori economici, domina invece il principio della competizione, nell'ambito della quale le regole servono solo a garantirne il corretto svolgimento. In altri termini, nelle interazioni tra attori economici manca l'aspetto riflessivo dell'individuazione di valori condivisi al di là dell'interesse particolare: l'agire si orienta dunque al profitto dei singoli attori e l'unico elemento comune consiste nell'individuazione di norme che consentano il regolare procedere della competizione.

In tal senso, il paradigma dell'integrazione economica transnazionale ricorda da vicino, per quanto riguarda le forme dell'interazione tra gli attori, la visione dei rapporti tra le collettività politiche nel particolarismo olistico. In entrambi i casi oltre le frontiere che delimitano lo spazio interno degli attori è solo possibile il contenimento della competizione affinché non si determinino conseguenze devastanti per tutti i partecipanti e in modo tale che ciascuno veda garantite le migliori condizioni per il perseguimento del proprio interesse. La differenza, indubbiamente importante, va cercata nel fatto che nel particolarismo *olistico* gli attori sono comunità politiche rese coese da un'idea *condivisa* di bene *pubblico*, mentre nel particolarismo *individualistico* gli attori sono entità private – individui o imprese – orientate alla realizzazione del massimo profitto dei singoli.

In questo secondo caso, peraltro, è per lo più presente la convinzione che una sana competizione tra attori privati su scala transnazionale migliori le condizioni di vita di tutti. Abbiamo quindi qui, a giustificazione del paradigma, un'idea di vantaggio *globale* ben più forte che non nel caso del particolarismo olistico. Quanto manca anche nell'individualismo particolaristico, tuttavia, è la convinzione che possa sussistere un ordinamento effettivamente *universale*, ovvero basato sull'individuazione consapevole e cognitivamente pregnante di interessi e valori condivisi, e non solo un vantaggio pressoché naturale – sempre incerto e preriflessivo – che, originato dallo sviluppo di una sana competizione, possa eventualmente ricadere *globalmente* su tutti i partecipanti.

Sull'onda lunga del montante individualismo, vi furono importanti autori che si impegnarono nel tentativo di delineare i presupposti concettuali di questa radicale svolta paradigmatica, dando vita alla scuola di pensiero passata alla storia come «dottrina del libero commercio» (2.4.2.). Prima però di presentare tali contributi sarà necessario soffermarsi brevemente su una questione preliminare, ossia se la dottrina del libero commercio, con la sua idea di un ordine globale basato sull'interazione di interessi privati, non sia già stata anticipata in qualche modo dalla più antica *lex mercatoria*. Si tratterà cioè di vedere se la «legge dei mercanti», sviluppatasi soprattutto nel medioevo per dare struttura giuridica alle interazioni economiche che singoli attori portavano a termine oltre le frontiere delle collettività politiche allora esistenti, senza il loro sostegno e il loro controllo e prescindendo da priorità definite dal potere pubblico, possa già essere vista come una prima forma del paradigma che abbiamo poc'anzi definito *individualistico-particolaristico* (2.4.1.). Come emergerà dall'indagine, né la *lex mercatoria* prima del sorgere della modernità, né la dottrina del libero commercio nella sua fase di massimo splendore riuscirono a soddisfare pienamente le condizioni perché si possa parlare di un'autentica rivoluzione paradigmatica: mentre la prima non arrivò fino al punto di definire l'interesse individuale come centrale per l'idea di ordine, restando quindi imprigionata nelle maglie dell'olismo premoderno, i fautori della seconda sempre batterono in ritirata quando l'interesse individuale – da loro peraltro chiaramente identificato come supremo motore dello sviluppo umano – sembrò scontrarsi con le priorità nazionali (2.4.3.). Il passaggio all'individualismo particolaristico rimase così una rivoluzione incompiuta e il nuovo paradigma, delineato a tratti, restò un progetto imperfetto nella teoria e irrealizzato nella prassi. Solo nei decenni più recenti i fautori del libero commercio, corroborati dalla spinta della globalizzazione, sono tornati a mettere mano all'idea di un nuovo paradigma

dell'ordine incentrato sugli interessi privati degli attori economici e sul superamento della priorità della dimensione pubblica<sup>1</sup>.

#### 2.4.1. «*Economia universale*» e *lex mercatoria* tra superamento delle frontiere politiche e ricaduta nell'organicismo olistico

Nell'antichità greco-romana il commercio fu per lo più visto con scetticismo<sup>2</sup>. La maggior parte degli autori individuava infatti in esso un potenziale pericolo per l'autosufficienza economica, l'equilibrio politico e la coesione etica della collettività politica. Così Aristotele, pur riconoscendo alcuni vantaggi pratici dell'attività commerciale, come l'importazione di cibo o di legname per la costruzione delle navi<sup>3</sup>, ciò nonostante la condannava quando fosse esercitata a mero fine di profitto<sup>4</sup>. Ancora più radicale Platone che, in nome dell'autarchia della *polis*, respingeva sia l'idea dell'importazione di beni non necessari, sia l'esportazione di mercanzie che potessero risultare utili alla collettività<sup>5</sup>. Nella *polis* greca, contraddistinta da un forte senso della centralità dell'attività politica, la pratica del commercio era considerata volgare e tenuta ai margini della vita civile<sup>6</sup>. In una realtà in cui non l'interesse del singolo, bensì quello della comunità era considerato il fine ultimo dell'agire, la ricerca del profitto individuale era considerata come un male morale foriero di gravi pericoli per l'integrità dei valori comuni. Ne risultava che l'attività legata allo scambio di beni era per lo più lasciata ai non cittadini.

La valutazione non cambiò molto, almeno inizialmente, nemmeno in epoca romana. Ne fornisce testimonianza Cicerone nel *De officiis*:

Il commercio, se su piccola scala, va considerato volgare. Ma se all'ingrosso e su larga scala, con l'importazione di grandi quantità di merci da tutto il mondo e la loro equa distribuzione a molti, non ha da essere grandemente disprezzato<sup>7</sup>.

Anche per Cicerone, quindi, non si tratta di apprezzamento, ma solo di maggiore o minore disprezzo. Pochi decenni dopo, tuttavia,

<sup>1</sup> V. Parte III, sez. II, cap. I.

<sup>2</sup> IRWIN (1996), p. 11 ss. Nei confronti dell'eccellente ricerca di Irwin sono debitor di molte delle indicazioni bibliografiche utilizzate nel presente capitolo.

<sup>3</sup> ARISTOTELE (1991), VII, V, 1327a.

<sup>4</sup> *Ivi*, VII, VI, 1327a s.

<sup>5</sup> PLATONE (2005), VIII, 847b ss.

<sup>6</sup> IRWIN (1996), p. 12.

<sup>7</sup> CICERO (1968), I, 151.

assistiamo a un radicale mutamento di valutazione. È Plutarco, autore a cavallo tra la tradizione ellenistica e quella romana, a esserne portavoce. Parlando del mare e, indirettamente, del commercio che su di esso in gran parte si svolgeva, egli scrive:

Questo elemento unì e perfezionò le nostre forme di vita, che prima erano selvagge e asocievole, correggendole per mezzo della reciproca assistenza e dello scambio, realizzando così cooperazione e amicizia. [...] Il mare portò ai Greci il vino dall'India, dalla Grecia trasmise l'uso del grano attraverso le rotte di mare, dalla Fenicia importò le lettere quale mausoleo contro l'oblio. Esso in tal modo evitò a gran parte dell'umanità di essere senza vino, senza grano e illetterata<sup>8</sup>.

Simile il giudizio espresso alcuni anni prima da Seneca con riferimento al vento, per il quale la provvidenza dispose che «rendesse possibile la comunicazione tra tutti i popoli e unisse le nazioni separate geograficamente»<sup>9</sup>. In Plutarco come in Seneca gli elementi che favoriscono lo scambio di beni vengono dunque salutati come doni provvidenziali: lungi dal costituire minacce per la convivenza civile, essi garantiscono sviluppo e prosperità. Il fine non consiste qui più nella garanzia dell'omogeneità della singola unità politica, bensì nel pieno sviluppo delle potenzialità di un tutto organico esteso a livello planetario. Come è stato messo in rilievo in un capitolo precedente<sup>10</sup>, nasce in questo frangente storico l'idea di un ordine globale e il commercio, liberato dagli stretti vincoli della *polis* o della repubblica, si erge a strumento – non unico, ma importante – della realizzazione della dimensione specificamente universale di tale ordine.

Nel passaggio dalla cultura delle città-stato libere e chiuse in se stesse al cosmopolitismo del mondo ellenistico e romano-imperiale trova così espressione per la prima volta quella che è stata chiamata la «dottrina dell'economia universale»<sup>11</sup>. Quattro sono gli elementi che la caratterizzano<sup>12</sup>: innanzitutto la fiducia stoico-cosmopolitica nella fratellanza universale che unisce tutti gli esseri umani; secondariamente la convinzione che le risorse siano distribuite in modo ineguale; in terzo luogo la sottolineatura dei vantaggi che si ottengono dallo scambio di beni tramite il commercio; infine la fede nella divina provvidenza, la quale, «promuovendo deliberatamente il com-

<sup>8</sup> PLUTARCO (1878), V, p. 333 s.

<sup>9</sup> SENECA (62-65), V, 18, 4.

<sup>10</sup> V. cap. 2.2.

<sup>11</sup> IRWIN (1996), p. 15 ss.

<sup>12</sup> VINER (1976), p. 27 ss.; IRWIN (1996), p. 15.

mercio e la cooperazione pacifica tra gli uomini»<sup>13</sup>, avrebbe il compito di rimettere in equilibrio tali disequaglianze. La descrizione più precisa ci viene fornita da Filone di Alessandria:

Dio non ha fatto nessuna di queste cose particolari completa in se stessa, tanto da non aver bisogno di nessun'altra cosa. Pertanto, per mezzo del desiderio di ottenere ciò di cui necessita, ciascuna di esse deve inevitabilmente accostarsi a quanto può soddisfare le sue necessità, e tale approccio deve essere reciproco. Quindi, per mezzo di reciprocità e combinazione [...] Dio ha pensato che essi dovessero giungere all'unione e alla concordia, a formare una singola armonia, così che un dare e prendere universale li dovesse governare<sup>14</sup>.

La «dottrina dell'economia universale», quale fu elaborata in ambiente ellenistico-romano, sembra quindi soddisfare almeno uno dei criteri individuati in precedenza perché si possa parlare di una rivoluzione paradigmatica. Essa libera infatti l'interazione tra attori economici dalla sudditanza nei confronti degli interessi delle singole collettività politiche, rendendola elemento decisivo nella creazione di un ordine globale. Per poter parlare di un nuovo paradigma manca tuttavia il secondo criterio, ovvero l'attribuzione di priorità agli interessi individuali. Non la ricerca del profitto da parte del singolo è infatti alla base della giustificazione del libero commercio, bensì l'idea di un'armonia universale rispetto alla quale l'interazione economica altro non è che uno strumento, peraltro di gran lunga non il più rilevante. Vista in quest'ottica, l'«economia universale» diventa non tanto un nuovo paradigma dell'ordine, quanto piuttosto la componente di un paradigma storicamente consolidato, di quell'*universalismo olistico* già descritto in un precedente capitolo.

Sebbene sempre assoggettate all'esigenza dell'equilibrio dell'*holon*, la libertà di azione del singolo attore economico sul mercato globale e la rilevanza dei suoi interessi particolari furono tuttavia fatte oggetto di menzione per la prima volta nella storia proprio nella teoria dell'«economia universale». Tale novità ne individua il potenziale rivoluzionario, la possibile spinta verso nuovi orizzonti paradigmatici, nel modo di concepire l'ordine sociale, politico e giuridico. Proprio tale carattere «rivoluzionario», seppure addomesticato, fu peraltro sufficiente perché l'idea di un'«economia universale» fosse condannata senza appello dai Padri della Chiesa<sup>15</sup>: nel clima di crisi economica e sociale della tarda antichità e del primo medioevo i singoli

<sup>13</sup> IRWIN (1996), p. 15.

<sup>14</sup> FILONE (1854-1890), *On the Cherubim*, XXXI, 109 s.

<sup>15</sup> IRWIN (1996), p. 17 ss.

erano chiamati a rivolgere il loro sguardo all'aldilà, mettendo in subordine gli interessi mondani. La critica si stemperò con l'andare dei secoli, fino a lasciare spazio, ai tempi della scolastica spagnola, a una valutazione moderatamente positiva del commercio<sup>16</sup>. La modifica del giudizio sull'attività commerciale andò di pari passo con una grande dinamizzazione dello sviluppo economico agli albori della modernità. Ma già alcuni secoli prima – ancora in pieno medioevo – il commercio aveva ricominciato a espandersi e con questo aveva ripreso vigore anche l'idea di un'economia transnazionale come fattore di crescita e di benessere. In questa prima fase, ancora medioevale, la rinascita dell'attività commerciale e di una visione dell'ordine basata essenzialmente sulla capacità di auto-organizzazione degli attori economici fu strettamente connessa allo sviluppo della cosiddetta *lex mercatoria*.

In realtà, la *lex mercatoria* fu almeno inizialmente non tanto una teoria quanto piuttosto un sistema giuridico volto a dare a problemi pratici una risposta normativa immediatamente operazionalizzabile. Nel suo *Law and Revolution* del 1983<sup>17</sup> Harold Berman definisce la *lex mercatoria*, sintetizzando una lettura largamente condivisa, come «un corpus coerente di diritto commerciale generale, esteso a tutta l'Europa, gestito dal ceto mercantile e più o meno universalmente accettato e formalizzato in consuetudini note e consolidate nel periodo che va dal 1050 al 1150»<sup>18</sup>. Nella stessa direzione va l'interpretazione, di poco successiva, di Paul Milgrom, Douglass North e Barry Weingast:

Verso la fine dell'XI secolo la *lex mercatoria* arrivò a governare la maggior parte delle transazioni commerciali in Europa, fornendo un insieme uniforme di *standard* validi in un gran numero di luoghi diversi. [...] In tal modo essa mise a disposizione uno strumento per ridurre l'incertezza associata alla variabilità delle pratiche locali e limitare la capacità del potere locale di discriminare i mercanti stranieri<sup>19</sup>.

Se questa è l'immagine per lo più associata, da specialisti e non, al concetto di *lex mercatoria*, la recente ricerca scientifica ha fatto emergere un quadro assai più complesso<sup>20</sup>. Accordo sussiste sul fatto

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 21 s.

<sup>17</sup> BERMAN (1983), p. 333, 340 ss.

<sup>18</sup> KADENS (2004-2005), p. 40.

<sup>19</sup> MILGROM/NORTH/WEINGAST (1990), p. 5; cit. da DONAHUE (2004-2005), p. 23.

<sup>20</sup> Per uno sguardo d'insieme sulla discussione recente, con utili indicazioni bibliografiche, si veda il numero monografico del «Chicago Journal of International Law», 2004-2005, p. 1 ss.

che la *lex mercatoria* sia nata durante il medioevo come *corpus* giuridico destinato a regolamentare le transazioni commerciali, che essa basasse molte delle sue norme sul diritto commerciale romano, pur introducendo alcuni elementi salienti di novità, che essa mirasse a prevenire la discriminazione di mercanti stranieri negli scambi economici transnazionali, infine che essa, proprio per quest'ultima peculiarità, derivasse alcune sue prescrizioni dallo *jus gentium* romano<sup>21</sup>. Oggetto di discussione tra gli esperti continuano invece a essere questioni quali la precisa influenza delle tradizioni giuridiche del passato, in particolare dell'antichità, che andarono a confluire nella *lex mercatoria*<sup>22</sup>, le discontinuità e le analogie con il diritto commerciale moderno e contemporaneo<sup>23</sup>, l'effettiva omogeneità della *lex mercatoria* sul territorio europeo, ovvero se si possa parlare effettivamente di un *corpus* giuridico riconosciuto ovunque o non vi siano state piuttosto significative differenze locali<sup>24</sup>. Gli studiosi dibattono poi, da ultimo, sulla reale indipendenza della *lex mercatoria* dal potere politico, ossia se si sia trattato effettivamente di un sistema giuridico costruito da mercanti per mercanti, o non vi sia sempre stato un importante supporto da parte delle autorità pubbliche<sup>25</sup>.

Quest'ultimo punto è particolarmente interessante in quanto indizio a favore della tesi dell'ineludibilità della dimensione *pubblica* al fine della costruzione di un ordine stabile. Peraltro, qualsivoglia prova della presenza di interventi del potere politico per la garanzia del quadro legale di interazioni economiche teoricamente contraddistinte da una larga autonomia da parte degli attori, tende ad azzerare – o comunque a sminuire fortemente – la possibilità che una svolta individualistico-particolaristica nella concezione dell'ordine giunga effettivamente a concretizzarsi. Una «rivoluzione» dell'idea di ordine in senso individualistico-particolaristico presupporrebbe in effetti la capacità da parte degli attori privati di darsi ordine autonomamente, senza dover fare ricorso alcuno alla dimensione pubblica. Allo stato attuale della nostra indagine sulle potenzialità e sulla realtà del paradigma individualistico-particolaristico, il riferimento all'eventuale comprovabilità storica di una garanzia pubblica della *lex mercatoria* altro non fa che introdurre un elemento di dubbio che nulla dice, ancora, sull'effettualità del paradigma. Per poter affermare con ragionevole certezza che la svolta paradigmatica a favore di un individualismo

<sup>21</sup> EPSTEIN (2004-2005), p. 1.

<sup>22</sup> DONAHUE (2004-2005).

<sup>23</sup> KADENS (2004-2005).

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 63.

particolaristico non giunge a compimento a causa della presenza imprescindibile della dimensione pubblica è necessario andare, storicamente e concettualmente, ben oltre l'esame della sola *lex mercatoria* medioevale. Quanto importa qui sottolineare è però che l'incapacità della *lex mercatoria* medioevale di sostenersi autonomamente, suggerita da alcuni autori, colloca un primo tassello in un quadro che vedremo comporsi più compiutamente nel prosieguo del capitolo, così come in un capitolo successivo<sup>26</sup>.

A prescindere dal ruolo reale che l'autorità pubblica ricoprì nell'implementazione della *lex mercatoria*, è fondamentale cercare di comprendere quale idea di ordine avessero in mente gli autori che si sforzarono di teorizzarla. Come già s'è detto, la *lex mercatoria* fu un fenomeno giuridico storico e concreto, più che non una teoria. Pochi sono pertanto i testi che ci consentono di meglio comprendere l'universo concettuale nel quale si collocavano i suoi sostenitori. Uno di questi è la *Consuetudo vel Lex Mercatoria*, pubblicato dal mercante inglese Gerard Malynes per la prima volta nel 1622 e poi più volte ristampato nei decenni successivi. Non essendo uno studioso di diritto e ancor meno un filosofo, Malynes non pone al centro della sua presentazione questioni teoriche, bensì le norme pratiche, la cui conoscenza risultava essenziale per l'esercizio dell'attività commerciale transnazionale. Tuttavia, all'inizio del primo capitolo l'autore espone una breve giustificazione dell'attività commerciale<sup>27</sup>. Una volta precisato che il «mercante» è colui che «si occupa in forma continuativa dell'acquisto e della vendita di beni, o tratta per via dello scambio di merci in patria o fuori, in terra straniera»<sup>28</sup>, l'autore indaga quando e perché tale funzione sociale giunga a svolgimento e per quale ragione. Malynes – analogamente ai fautori dell'«economia universale» – ne vede l'origine nell'ineguale distribuzione dei beni: «i beni non erano sufficienti al sostentamento in taluni paesi, e in altri erano invece sovrabbondanti»<sup>29</sup>. Compito dei mercanti è quindi di riportare in equilibrio la distribuzione delle merci. Malynes attribuisce le cause nella diseguaglianza nel possesso dei beni in primo luogo – anche qui in forma analoga ai suoi predecessori stoici – alla presenza disomogenea di ricchezze naturali nei diversi paesi. A questa viene poi aggiunta una seconda causa, la «lavorazione e il trattamento artificiale» delle ricchezze naturali<sup>30</sup> – un riferimento che potrebbe far pensare a una valutazione dell'apporto in-

<sup>26</sup> V. Parte III, sez. II, cap. I.

<sup>27</sup> MALYNES (1622), p. 1 s.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 1.

dividuale alla formazione della ricchezza superiore rispetto alle teorie che lo precedettero. Tuttavia, a prescindere da come si voglia valutare questa relativa novità, in Malynes il fine dell'attività economica o commerciale non è mai riposto – quanto meno non esplicitamente – nella ricerca del successo o del benessere individuali. Piuttosto essa è la conseguenza della divisione naturale del lavoro, a sua volta derivata dalla natura sociale dell'uomo, fatto «creatura socievole» da Dio stesso<sup>31</sup>. In altri termini, l'uomo è una creatura «organicamente» sociale in quanto non in grado di vivere da solo altrettanto bene come altri esseri viventi dotati di qualità meno spiccate, ma distribuite più uniformemente. Unendosi in società, gli uomini si suddividono il lavoro a seconda delle loro rispettive attitudini. A questo punto, visto che ciascuno di essi accumula alcuni beni in abbondanza, ma manca di altri, entra in gioco il mercante, la cui funzione consiste proprio nel ricreare l'equilibrio tra abbondanza e penuria.

Come si vede, l'orizzonte concettuale di Malynes e, attraverso la sua riflessione, della *lex mercatoria*, non è molto diverso da quello che abbiamo visto essere dominante in epoca ellenistica e romano-imperiale: l'attività economica continua a essere inserita in un contesto organico mirante a mantenere l'omeostasi del tutto. Le priorità individuali, lungi dal poter fondare un ordine globale, restano così in subordine, miti ancelle di un *cosmos* metafisico dato da Dio stesso e che gli individui sono tenuti a rispettare senza accenno di insubordinazione. Ovviamente queste considerazioni non minano la possibilità che, soggettivamente, i mercanti dell'epoca greca o romana, del medioevo e della prima modernità fossero mossi da intenti «egoistici» nel perseguire la loro attività. Quanto preme però sottolineare, in un'indagine sulle teorie dell'ordine, è che tutte le riflessioni teoriche – almeno fino all'inizio del Seicento –, quando si trovano a dover inserire l'agire economico in un quadro più complessivo dei fondamenti della socialità umana, ne depotenziano il carattere paradigmaticamente sovversivo, così da inserirlo senza apparenti conflitti in una visione generale dell'*holon*. Per la creazione di un paradigma effettivamente nuovo c'era bisogno di una svolta che ancora doveva venire.

#### 2.4.2. *La dottrina del libero commercio tra affermazione degli interessi privati dell'individuo e interesse pubblico*

All'inizio del XVII secolo l'attività economica era ancora vista come funzionale all'equilibrio organico della totalità; alla fine del

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

XVIII era invece passata al servizio dell'interesse privato. A rendere possibile questa trasformazione era sopravvenuta, in questo lasso di tempo, la presa di coscienza dell'individualità e dell'irriducibilità delle sue priorità. Nell'ambito della teoria economica, il primo e più importante autore che diede voce al nuovo atteggiamento fu Adam Smith.

Nella sua *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, pubblicata nel 1776, Smith ribalta – almeno così sembra a una prima analisi – la tradizionale gerarchia tra pubblico e privato. Non gli eventuali errori economici dei privati hanno impoverito le nazioni, scrive Smith nel terzo capitolo del Libro secondo della sua opera, bensì la prodigalità e l'inefficienza delle amministrazioni pubbliche. Splendide corti, esose istituzioni ecclesiastiche, flotte ed eserciti «che in tempo di pace non producono nulla e in tempo di guerra non acquisiscono valori che compensino le spese per mantenerli»<sup>32</sup>, gravano sulle spalle dei ceti produttivi, sottraendo risorse allo sviluppo. La più importante garanzia della crescita e del benessere non va quindi individuata nell'attività della mano pubblica, bensì nello «sforzo uniforme costante e ininterrotto da parte di ogni uomo di migliorare la sua condizione, [...]. È questo sforzo, protetto dal diritto e a cui è consentito dal vigere della libertà di esprimersi nel modo più vantaggioso, che ha mantenuto il progresso dell'Inghilterra verso la ricchezza e la crescita attraverso quasi tutti i secoli passati e che lo manterrà, secondo quanto si spera, anche per il futuro»<sup>33</sup>. Per la prima volta nella storia del pensiero occidentale – e probabilmente non solo di questo – è l'interesse egoistico del singolo, non guidato dalla priorità del bene pubblico e nemmeno orientato a dare nuovi fondamenti al potere politico<sup>34</sup>, a essere posto alla base del benessere collettivo.

Una volta ridefinito, in tal modo, il rapporto tra l'interesse privato e la dimensione pubblica, Smith può passare a discutere la sua dottrina del libero commercio<sup>35</sup>. Per accrescere al massimo la ricchezza, l'attività commerciale non deve più essere soggetta, secondo Smith, alle limitazioni imposte dallo stato tramite la tassazione o addirittura il divieto di importare determinati beni<sup>36</sup>. La politica protezionistica porta infatti vantaggi solo alle industrie che ne approfittano, non alla società nel suo complesso:

<sup>32</sup> SMITH (1776), II, III, p. II, 22.

<sup>33</sup> *Ivi*, II, III, p. II, 23, 28.

<sup>34</sup> Come invece accade nella teoria del contratto sociale di tradizione hobbesiana.

<sup>35</sup> IRWIN (1996), p. 75 ss.

<sup>36</sup> SMITH (1776), IV.

Che il monopolio del mercato interno dia frequentemente grande sostegno a quei particolari settori dell'industria che ne sono beneficiari e che frequentemente una gran parte sia del lavoro che del capitale, che altrimenti si allontanerebbe da essi, si rivolgano verso tali settori, non può essere messo in dubbio. Ma che questo atteggiamento tenda a incrementare in generale l'attività industriale della società o a darle la direzione più vantaggiosa non è forse, nel suo complesso, così evidente<sup>37</sup>.

In tal senso Smith introduce un nuovo criterio per la valutazione dell'impatto della politica economica sulla ricchezza nazionale: mentre per gli autori precedenti la ricchezza nazionale è ben protetta quando ne sono tutelati i settori chiave, eventualmente contro le esigenze del mercato, per l'economista scozzese l'unico criterio rilevante è il valore reale del prodotto interno lordo complessivo, indipendentemente da quali siano le attività attraverso cui viene generato<sup>38</sup>. In effetti – spiega Smith – «l'attività industriale di una società non può eccedere quanto il capitale di tale società può impiegare»<sup>39</sup>. Pertanto, il dirigismo del potere politico può solo orientare l'uso del capitale, ma non può accrescerne la redditività: la «regolazione del commercio [...] può solamente spostare una parte [del capitale] verso una direzione in cui esso non sarebbe andato altrimenti; e non è affatto certo che questa direzione artificiale sia più vantaggiosa per la società di quella in cui sarebbe andato di suo proprio intento»<sup>40</sup>.

Per sfruttare al meglio la capacità produttiva del capitale è infatti indispensabile che esso venga allocato nel migliore dei modi, ossia che venga utilizzato per quelle attività da cui è lecito aspettarsi la massima redditività. Tale condizione è realizzata al meglio, sottolinea Smith, se sono i detentori del capitale privato a scegliere liberamente dove e come investirlo:

Quale sia il settore industriale [...] la cui produzione avrà probabilmente il massimo valore, può essere giudicato evidentemente da ogni singolo individuo, con riferimento alla sua situazione locale, in modo molto più corretto di quanto non lo possa fare per lui qualsivoglia uomo di stato o legislatore<sup>41</sup>.

Di conseguenza, l'intervento del potere pubblico nella regolazione

<sup>37</sup> *Ivi*, IV, II, p. II, 185.

<sup>38</sup> IRWIN (1996), p. 76.

<sup>39</sup> SMITH (1776), IV, II, p. 185.

<sup>40</sup> *Ivi*, IV, II, p. 185 s.

<sup>41</sup> *Ivi*, IV, II, p. 190.

del commercio, non essendo in grado di valorizzare in forma ottimale il capitale, sarà privo di effetto nel caso più favorevole, oppure, in quello più svantaggioso, apporterà danno alla società<sup>42</sup>.

Secondariamente, l'abolizione dei vincoli al commercio consentirà di rafforzare l'effetto positivo derivante dalla divisione internazionale del lavoro. Non tutte le merci possono infatti essere prodotte con lo stesso profitto in ogni paese. Al contrario, alcuni offrono le migliori condizioni per la realizzazione competitiva di determinati prodotti, altri garantiscono il massimo profitto in altri ambiti: «i vantaggi naturali che un paese ha su un altro nella produzione di determinate merci sono talvolta tanto grandi che è riconosciuto ovunque nel mondo che è vano lottare contro di essi»<sup>43</sup>.

Per Smith l'interesse pubblico non può essere determinato per via riflessiva, ovvero tramite la cognizione e comunicazione intersoggettiva. Al contrario, solo il perseguimento dell'interesse egoistico dei privati può produrre l'effetto massimamente razionale per la società. Se dunque il determinarsi di un vantaggio collettivo non può essere un risultato cui gli individui mirano con consapevolezza, esso dovrà necessariamente assumere il carattere di una forza pressoché "naturale", la cui presunta razionalità "oggettiva" sfugge agli strumenti della deliberazione politica. È questa la famosa concezione smithiana della «mano invisibile» (*invisible hand*) che, come una provvidenza laica, guida nel migliore dei modi possibili lo sviluppo sociale, oltre qualsiasi sforzo razionale degli individui e con risultati superiori di quanto questi possano consapevolmente raggiungere:

Ogni individuo [...], dirigendo quella industria di modo che la sua produzione sia del massimo valore, persegue solo il suo proprio vantaggio ed è in questo guidato da una mano invisibile, come in molti altri casi, a promuovere un fine che non faceva parte delle sue intenzioni. E non è sempre la peggiore opzione per la società che esso non fosse parte delle sue intenzioni. Perseguendo il suo proprio interesse, egli frequentemente promuove quello della società in modo più effettivo che non quando intende realmente promuoverlo. Non ho mai conosciuto tanto bene fatto da coloro che asserivano di agire per il bene pubblico<sup>44</sup>.

Il vantaggio prodotto dall'*invisible hand* si riversa da un lato sulla crescita economica della singola nazione, dall'altro – quanto meno se-

<sup>42</sup> *Ivi*, IV, II, p. 191.

<sup>43</sup> *Ivi*, IV, II, p. 193 s.

<sup>44</sup> *Ivi*, IV, II, p. 190.

condo la convinzione di Smith – sull'equilibrio della ricchezza tra le nazioni:

[...] forse, gli abitanti di quei paesi cresceranno più rapidamente, e quelli dell'Europa più lentamente, e gli abitanti delle diverse parti del mondo giungeranno a quell'eguaglianza di coraggio e di forza che, ispirando timore reciproco, sola può intimidire l'ingiustizia delle diverse nazioni e trasformarla in una sorta di mutuo rispetto dei diritti di tutte. Ma nulla sembra destinato a creare con più probabilità tale eguaglianza di forza se non la muta comunicazione della conoscenza e di ogni tipo di progresso introdotto naturalmente, o piuttosto necessariamente, dal commercio esteso da tutti i paesi verso tutti i paesi<sup>45</sup>.

Da quanto detto risulta evidente che Smith è, molto più di tutti i suoi predecessori, sulla strada di introdurre una nuova visione di quale forma e carattere, limite ed estensione abbia l'ordinamento della società umana. Nel paradigma tratteggiato nelle sue opere vediamo emergere per la prima volta una concezione fondata coerentemente sulla priorità degli interessi individuali, i quali vanno a comporsi infine in un equilibrio globale che prescinde dall'articolazione di specifiche funzioni della sfera pubblica. Tuttavia, anche in Smith la novità finisce per stemperarsi almeno parzialmente: nel suo stesso pensiero, pur per certi versi così rivoluzionario, il fine ultimo del perseguimento dell'interesse privato non è infatti il benessere privato, bensì quello collettivo. E il benessere collettivo non è concepito in termini immediatamente globali, ma nell'ottica della priorità della nazione. Così Smith nella *Theory of Moral Sentiments* del 1759 precisa che

l'amore per il proprio paese non sembra derivato dall'amore per il genere umano. Il primo sentimento è in generale indipendente dal secondo e, talvolta, sembra disporci addirittura ad agire in modo contrario ad esso. [...] Non amiamo il nostro paese solamente in quanto parte della grande società del genere umano: piuttosto, lo amiamo di per se stesso e indipendentemente da ogni altra considerazione<sup>46</sup>.

L'amor di patria è poi proiettato da Smith sull'idea di benessere economico:

La Francia avrà forse quasi il triplo di abitanti della Gran Bretagna. Nella grande società del genere umano la prosperità della Francia dovrebbe pertanto assumere un'importanza ben maggiore di quella della Gran Bretagna. Il suddito britannico che, sulla base di tali conside-

<sup>45</sup> *Ivi*, IV, VII, 3, p. 503 s.

<sup>46</sup> SMITH (1759), VI, II, 29.

razioni, preferisse in ogni occasione la prosperità della Francia rispetto a quella della Gran Bretagna, non sarebbe tuttavia considerato come un buon cittadino<sup>47</sup>.

Il benessere della propria nazione diventa un importante criterio dell'azione. Vista in quest'ottica l'intera attività economica sembra spostare il suo baricentro e fine dal perseguimento del vantaggio individuale all'accrescimento della prosperità nazionale. È per il miglioramento di quest'ultima che si giustifica, in ultima istanza, il libero commercio. Non casualmente Smith parla, nel titolo del suo lavoro più famoso, della «ricchezza delle nazioni».

Siamo qui di fronte a una contraddizione articolata in almeno tre aspetti. Innanzitutto l'arringa a favore del libero commercio si accompagna alla preferenza nazionale. In secondo luogo la centralità degli interessi individuali finisce per essere costretta a fare un passo indietro di fronte alle esigenze della nazione. Infine il rovesciamento della classica gerarchia tra pubblico e privato lascia il posto a una moderata restaurazione, in cui peraltro la dimensione pubblica non è tanto articolata – come presso i fautori del paradigma individualistico universalistico – attraverso i meccanismi della legittimazione politica, bensì piuttosto per mezzo di un'idea di bene comune dai tratti quasi «naturali». La rivoluzione paradigmatica, così brillantemente iniziata da Smith, si arresta pertanto a metà strada, così che l'individualismo particolaristico rimane anche nelle opere di Smith un concetto teoricamente incompiuto e praticamente solo in parte realizzato.

Né bisogna pensare che la posizione di Smith porti alla luce contraddizioni solo sue; al contrario, simili o ancor meno coraggiose risultano essere le visioni anche degli economisti più avanzati per tutta la prima metà del XIX secolo. Se in questo periodo la presa di posizione di Thomas Malthus a favore della tassa sull'importazione del grano e quindi del protezionismo<sup>48</sup> rimane un'eccezione, quanto meno nel panorama degli economisti inglesi più prominenti, tuttavia il sostegno al libero commercio – e quindi al diritto individuale di perseguire liberamente i propri interessi economici – viene sempre accordato soprattutto in ragione della sua utilità per il benessere della nazione. È questa la posizione espressa da David Ricardo nel suo *On the Principles of Political Economy and Taxation* del 1817:

In un sistema commerciale perfettamente libero, ogni paese naturalmente impiega il suo capitale e lavoro nei modi di maggior benefi-

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> MALTHUS (1815). Cfr. IRWIN (1996), p. 94 ss.

cio per entrambi. Il perseguimento del vantaggio individuale è connesso in modo ammirevole con il bene universale del tutto. [...] Incrementando l'ammontare generale della produzione, il perseguimento del vantaggio individuale diffonde beneficio generale e connette con un legame comune di interesse e scambio la società universale delle nazioni in tutto il mondo civilizzato<sup>49</sup>.

Il pensiero fu ripreso tra gli altri da John Stuart Mill, con contenuto sostanzialmente analogo anche se in forma ancor più eloquente, circa trent'anni dopo. Tra i vantaggi indiretti del libero commercio Mill annovera infatti per un verso i benefici che ne trae la società nazionale, quali il miglioramento dei processi produttivi, l'incremento della divisione del lavoro, un più ampio utilizzo della tecnica, il risveglio dello spirito imprenditoriale<sup>50</sup>. Sull'altro versante egli ricorda però anche – così come il suo predecessore – il significato morale dello scambio economico transnazionale sulla via della costruzione di una società cosmopolitica:

È difficile sovrastimare il valore [...] insito nel mettere in contatto esseri umani con persone diverse da loro e con modi di pensare e agire lontani da quelli che sono loro consueti. [...] Il commercio per primo insegnò alle nazioni a vedere con reciproca benevolenza il benessere e la prosperità degli altri. In precedenza il patriota [...] si augurava che tutti i paesi, ad eccezione del suo, fossero deboli, poveri e mal governati. Ora egli vede nella loro ricchezza e nel loro progresso una fonte diretta della ricchezza e del progresso del suo paese. [...] E si può dire senza esagerazione che la grande estensione e il rapido incremento del commercio internazionale, in quanto principale garanzia della pace nel mondo, rappresentino la massima e permanente certezza del progresso ininterrotto delle idee, delle istituzioni e del carattere della razza umana<sup>51</sup>.

In Smith e Ricardo e, ancora più esplicitamente, in John Stuart Mill l'interesse della nazione svolge un curioso ruolo di mediazione tra le priorità, soprattutto economiche, degli individui e l'idea di un ordine globale al servizio dell'intera umanità. Da una parte il libero sviluppo delle attività economiche ha come conseguenza, oltre alla ricchezza individuale, anche il benessere dell'intero paese; dall'altra, nella misura in cui la prosperità di ogni nazione si fonda sulla libertà dell'interazione economica transnazionale, tutte avranno interesse a convivere in pace in modo da non disturbare il meccanismo che co-

<sup>49</sup> RICARDO (1817), p. 89 s.

<sup>50</sup> MILL (1848), III, 17, 13.

<sup>51</sup> *Ivi*, III, 17, 14.

stituisce la linfa vitale delle loro fortune. Naturalmente viene da chiedersi, a questo punto, se la sinergia tra perseguimento dell'interesse individuale, benessere della nazione e pace internazionale, sottolineato con enfasi dagli economisti inglesi tra la metà del Settecento e la metà dell'Ottocento, non sia legata in forma strutturale al predominio della Gran Bretagna come potenza marittima e commerciale. In altri termini, può non essere casuale che il passaggio senza soluzioni di continuità dall'interesse economico dei privati alla ricchezza della nazione e, infine, alla pace mondiale sia messo in rilievo proprio da autori cresciuti in un contesto in cui la preferenza per il commercio transnazionale in un clima di pace coincide con il massimo vantaggio del proprio paese in quanto egemone. Vista in quest'ottica, la teoria del libero commercio abbandona la strada della rivoluzione paradigmatica, ossia della preparazione teorica di un ordine universale come composizione di interessi privati, per passare, almeno parzialmente, al servizio di un particolarismo nazionale dagli intenti egemonici. Non stupisce, a questo proposito, che il libero commercio fosse considerato con molto più scetticismo in paesi allora in posizione economicamente subordinata<sup>52</sup>, come la Francia<sup>53</sup>, la Germania<sup>54</sup> e gli Stati Uniti<sup>55</sup>. Nella posizione espressa dai più autorevoli economisti dei paesi non egemoni diviene più esplicita la subordinazione degli interessi privati al benessere della nazione, mentre lo stesso benessere nazionale non coincide più con la libertà dell'interazione economica anche transnazionale.

Non priva di contraddizioni e riserve nel suo stesso paese d'origine e apertamente osteggiata dai più importanti studiosi non inglesi, la nuova visione dell'ordine non sviluppò, nemmeno nel periodo del suo massimo splendore tra la metà del Settecento e la metà dell'Ottocento, la forza per trasformarsi in un paradigma nel senso compiuto del termine. Troppo legata agli interessi della sola Inghilterra per un verso e comunque incerta, se non addirittura incoerente, nella teoria prima ancora che nella prassi, la concezione di un ordine globale basato sulla composizione degli interessi privati si fermò allo stadio di una rivoluzione coraggiosa, ma fallita. Dopo la metà dell'Ottocento e fino alla Seconda Guerra Mondiale il montante nazionalismo rafforzò ulteriormente l'idea che il perseguimento dell'interesse privato costituisca un valore solo all'interno delle priorità poste dall'interesse comune della nazione. La teoria del libero commercio, pur

<sup>52</sup> IRWIN (1996), p. 98.

<sup>53</sup> Cfr. COURNOT (1838).

<sup>54</sup> Cfr. LIST (1841).

<sup>55</sup> Cfr. CAREY (1837-1840).

non scomparendo, cedette così spazio al protezionismo, nel quadro di un crescente impegno del settore pubblico in campo economico. Per assistere a un nuovo tentativo di consolidare il paradigma individualistico-particolaristico, nel senso di un'idea dell'ordine in cui l'interazione transnazionale degli interessi privati crea ordine a prescindere dall'intervento della sfera pubblica e delle sue istituzioni, sarà necessario attendere fino alla recente globalizzazione dei mercati.

### 2.4.3. Una rivoluzione paradigmatica incompiuta

Concludiamo, come di consueto, con una breve sintesi dei risultati della ricerca condotta nel presente capitolo.

a) Il ribaltamento della tradizionale priorità del pubblico sul privato delinea la possibilità di un nuovo paradigma dell'ordine, in cui questo è inteso come fondato sulla mera interazione tra interessi privati, tutelati da leggi istituite largamente dagli stessi attori dell'interazione economica. In ragione della centralità dell'individuo, della riduzione della sfera pubblica a un ruolo marginale e del fatto che l'interazione tra attori non mira alla cooperazione, bensì solo alla tutela di un corretto svolgimento della competizione<sup>56</sup>, il paradigma la cui nascita è qui presa in esame è stato definito come «individualismo particolaristico».

b) I prodromi del paradigma emersero già nella «dottrina dell'economia universale» del periodo a cavallo tra l'ellenismo e l'impero romano. Nella «dottrina dell'economia universale» il paradigma rimase tuttavia incompiuto nella misura in cui l'interesse individuale nella forma del libero commercio, nel clima cosmopolitico allora dominante, si emancipava in effetti dalla precedente curatela da parte del potere politico delle città-stato, ma solo per mettersi al servizio di un interesse universale inteso in senso olistico. Non il vantaggio economico del singolo, bensì l'equilibrio di una totalità interpretata in senso cosmopolitico, rappresentava dunque qui il fine ultimo dell'attività commerciale.

c) Un orizzonte simile contraddistinse anche i tentativi – a dire il vero pochi e relativamente marginali – di giustificare filosoficamente quel fenomeno di auto-organizzazione giuridica transnazionale degli attori economici, consolidatosi tra il tardo medioevo e la prima modernità, che prese il nome di *lex mercatoria*. Anche in questo caso, infatti, la libera attività economica dei mercanti fu considerata come

<sup>56</sup> Nell'ambito del paradigma qui descritto, quando si parla di «ordine» si tratta quindi sempre piuttosto di un «contenimento del disordine».

espressione e supporto dell'ordine organico del creato. Tuttavia, fintantoché il libero spirito imprenditoriale dei singoli non fu visto come fine a se stesso, bensì come strumento funzionale a un ordine ontologicamente e assiologicamente superiore, non è lecito parlare di un'autentica svolta paradigmatica.

d) Per porre le basi di un nuovo paradigma dell'ordine centrato sugli interessi dell'individuo e sul loro carattere particolare, era indispensabile che dapprima si concretizzasse l'idea della libera individualità e della sua superiorità rispetto ai presunti valori immanenti di una totalità preriflessiva. Questo passaggio venne portato a termine agli albori della modernità. Dapprima, tuttavia, la visione individualistica del mondo servì in chiave gnoseologica (per dare un nuovo fondamento al sapere) e politica (per legittimare il potere pubblico in una forma più adeguata alle esigenze emergenti), non però per costruire un ordine globale di interessi economici privati in competizione autoregolata tra di loro. Tale concezione fu delineata per la prima volta con chiarezza nella «dottrina del libero commercio» del liberalismo economico inglese tra la seconda metà del Settecento e la prima metà dell'Ottocento.

e) È soprattutto in Adam Smith che troviamo la prima formulazione di una svolta paradigmatica in senso individualistico-particolaristico. Con un'importante limite, però: anche nel padre del liberalismo economico l'interesse privato è degno di essere perseguito solo nella misura in cui è al servizio di un valore superiore. In questo caso – al contrario della «dottrina dell'economia universale» e della *lex mercatoria* – tale valore non è l'ordine del creato, bensì il benessere della nazione. Quindi, anche se in Smith abbiamo per la prima volta l'affermazione chiara della liceità che il singolo attore economico persegua consapevolmente il suo esclusivo profitto, tuttavia anche nel suo pensiero riemerge l'idea del bene pubblico, sebbene nella curiosa forma «naturalistica» della «mano invisibile».

f) Fino alla metà del XX secolo, l'introduzione di un nuovo paradigma individualistico-particolaristico dell'ordine rimase dunque un progetto incompiuto. Perché giungesse a compimento mancò sempre il riconoscimento incondizionato della priorità degli interessi privati del singolo: prima, ossia fino agli albori della modernità, perché questi erano in assoluto al di là degli orizzonti del pensiero umano; poi perché essi furono comunque resi funzionali, seppure in forma indiretta, al superiore benessere della collettività nazionale e a questa di fatto assoggettati.

g) Il mancato consolidamento della concezione individualistico-particolaristica dell'ordine – e dunque il fallimento di quella che avrebbe potuto essere vista come una terza «rivoluzione paradigma-

tica», dopo quelle che ne avevano introdotto una visione universalistica e poi individualistica – ci pone di fronte a due possibili interpretazioni. La prima è che semplicemente le condizioni, fino a pochi decenni or sono, non fossero mature: perché si imponesse una visione dell'ordine basato sui soli interessi privati erano necessarie trasformazioni reali e strumenti concettuali che né gli stoici, né i fautori della *lex mercatoria*, e neppure i liberali sette- e ottocenteschi possedevano. La seconda interpretazione vede invece il richiamo all'equilibrio del tutto oppure alla prosperità della nazione come forme – diverse, ma entrambe indicative – dell'ineludibilità della sfera pubblica come garanzia dell'ordine sociale. In questo secondo caso – ossia se si giunge alla conclusione che ogni idea dell'ordine deve necessariamente affondare le radici in una concezione della sfera pubblica – ogni tentativo di completare nella teoria o di realizzare nella prassi l'individualismo particolaristico sarebbe inevitabilmente condannato all'insuccesso, o per contraddittorietà teorica, o per inapplicabilità pratica. Interrompendo l'analisi alla situazione della metà del XX secolo non è possibile prendere posizione sul rispettivo valore di queste due ipotesi: per farlo è necessario esaminare la letteratura più recente, ed è precisamente questo il compito che sarà intrapreso in uno dei capitoli della seconda parte della ricerca<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> V. Parte III, sez. II, cap. I.

## Capitolo V

### *I paradigmi storici: un quadro sinottico*

In conclusione, richiamiamo alla mente le principali caratteristiche dei quattro paradigmi individuati.

#### ***Paradigma particolaristico-olistico***

|   |  |
|---|--|
| <i>Logos</i>  | Coesione interna della singola collettività politica; competizione o conflitto tra le collettività   |
| <i>Caratteristiche interne dell'ordine</i>              | Ordine organico, basato su una relativa omogeneità della collettività politica   |
| <i>Estensione potenziale dell'ordine</i>                | Ordine nel senso pieno del termine è possibile solo all'interno di ogni singola collettività; all'esterno domina la competizione o, al massimo, una coesistenza aperta a forme puntuali di coordinamento   |
| <i>Varianti del paradigma</i>                           | a) Variante realistica: un ordine instabile si instaura solo come cristallizzazione di rapporti di potere<br>b) Variante nazionalistico-identitaria: l'ordine è in funzione della conservazione dell'identità nazionale<br>c) Variante egemonica: l'ordine è in funzione dell'autoaffermazione su scala globale di una cultura o gruppo etnico |
| <i>Espressioni assunte dal diritto pubblico interno</i> | Ampia gamma di possibilità: da forme statali autoritarie al comunitarismo repubblicano, fino alla democrazia nell'ambito delle frontiere della nazione   |
| <i>Espressioni assunte dal diritto internazionale</i>   | a) Diritto come contenimento del conflitto ( <i>jus in bello</i> )<br>b) Diritto della coesistenza<br>c) Diritto del coordinamento   |
| <i>Pregi del paradigma</i>                              | a) Concretezza in ragione della prevalenza dell'elemento descrittivo su quello prescrittivo, così come dell'argomentazione <i>de lege lata</i> su quella <i>de lege ferenda</i><br>b) Solido radicamento nella tradizione politica e culturale   |

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| <i>Limiti del paradigma</i> | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Incapacità di concepire un ordinamento di pace se non in senso restrittivo, ossia come assenza temporanea del conflitto</li> <li>b) Sopravalutazione della componente identitaria e dell'appartenenza (nazionale e/o culturale)</li> <li>c) Marginalità dei diritti individuali</li> <li>d) Difficoltà a rispondere in forma inclusiva alle sfide derivanti dalla crescente transnazionalizzazione degli scambi (con relativa chiusura difensiva o egemonismo)</li> </ul> |
|-----------------------------|---|

---

### *Paradigma universalistico-olistico*

|   |  |
|---|--|
| <i>Logos</i>  | Ordine cosmopolitico basato sull'accettazione di principi metafisici   |
| <i>Caratteristiche interne dell'ordine</i>              | Ordine organico, fondato su una comune appartenenza religiosa o ontologico-metafisica su scala (potenzialmente) globale  |
| <i>Estensione potenziale dell'ordine</i>                | L'ordine interno ed esterno delle singole collettività è strutturalmente diverso, nel contesto tuttavia di un ordinamento complessivo di portata globale   |
| <i>Varianti del paradigma</i>                           | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Variante fideistico-cristiana: l'ordine nasce dalla condivisione della fede (cristiana)</li> <li>b) Variante ontologico-razionalista: l'ordine si origina dalla comune appartenenza al genere umano</li> </ul>   |
| <i>Espressioni assunte dal diritto pubblico interno</i> | Diverse possibilità tutte basate sull'idea della priorità di diritti naturali intesi in senso sostanzialistico (non individualistico): dal conservatorismo più o meno blandamente autoritario, al comunitarismo democratico  |
| <i>Espressioni assunte dal diritto internazionale</i>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Diritto della cooperazione</li> <li>b) Giuridificazione (costituzionalizzazione) del diritto internazionale</li> <li>c) Creazione di organi giuridici sovranazionali</li> </ul>  |
| <i>Pregi del paradigma</i>                              | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Atteggiamento positivo nei confronti dell'idea di un ordine pacifico globale</li> <li>b) Concezione non diminutiva della pace come costruzione di ordine e cooperazione e non solo come assenza (temporanea) di conflitto</li> <li>c) Flessibilità interna: il progetto di un ordine globale lascia sufficiente spazio all'articolazione delle diversità</li> <li>d) Riconoscimento almeno iniziale dei diritti individuali nel contesto della priorità accordata a quelli collettivi</li> <li>e) Sufficiente radicamento culturale</li> </ul> |

---

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| <i>Limiti del paradigma</i> | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Esclusione dei non appartenenti alla religione fondante la pace</li> <li>b) Tendenza al quietismo sociale e politico, con conseguente chiusura nei confronti di novità e riforme</li> <li>c) Riduzione della complessità: di fronte alla comune appartenenza metafisica, scarsa attenzione alla discordanza degli interessi</li> <li>d) Incerta fondazione concettuale (eccessivo peso degli assunti metafisici e/o religiosi)</li> </ul> |
|-----------------------------|---|

### *Paradigma individualistico-universalistico*

|   |   |
|---|---|
| <i>Logos</i>  | Priorità dei diritti e degli interessi individuali; costruzione di un ordine pubblico potenzialmente globale, legittimato attraverso procedure che consentono la partecipazione dei cittadini   |
| <i>Caratteristiche interne dell'ordine</i>              | A partire dall'espressione conflittuale dei diversi interessi, l'ordine è il risultato di una costruzione razionale e volontaristica, atta a garantire l'interazione pacifica tra i soggetti  |
| <i>Estensione potenziale dell'ordine</i>                | Ordine globale e largamente piramidale (gerarchico)   |
| <i>Varianti del paradigma</i>                           | Sviluppo relativamente lineare. Assenza di varianti significative   |
| <i>Espressioni assunte dal diritto pubblico interno</i> | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Stato democratico di diritto, con procedure atte a garantire la partecipazioni dei cittadini alla formazione della volontà collettiva</li> <li>b) Centralità della tutela dei diritti umani e del cittadino</li> </ul>  |
| <i>Espressioni assunte dal diritto internazionale</i>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Diritto della cooperazione</li> <li>b) Giuridificazione (costituzionalizzazione) del diritto internazionale</li> <li>c) Creazione di organi giuridici sovranazionali</li> </ul>   |
| <i>Pregi del paradigma</i>                              | <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Pieno riconoscimento dei diritti individuali all'interno di un'opzione politica liberal-democratica</li> <li>b) Formulazione articolata di un ordinamento di pace globale</li> <li>c) Concezione non diminutiva della pace come costruzione di ordine e cooperazione e non solo come assenza (temporanea) di conflitto</li> </ul> |
| <i>Limiti del paradigma</i>                             | a) Impianto gerarchico del sistema: scarsa sensibilità per le differenze qualitative tra i livelli  |

- b) Formalismo solipsistico: disattenzione alla dimensione sociale e intersoggettiva  
 c) Ambiguità sull'esito del sistema su scala globale: accordi giuridici tra stati sovrani o stato globale?

---

### *Paradigma individualistico-particolaristico*

|   |   |
|---|---|
| <i>Logos</i>  | Perseguimento dell'interesse particolare dei singoli attori privati (economici) su scala transnazionale   |
| <i>Caratteristiche interne dell'ordine</i>              | a) Superiorità della dimensione privata su quella pubblica<br>b) Ordine come risultato di accordi tra attori privati  |
| <i>Estensione potenziale dell'ordine</i>                | Globalità dell'ordine come validità globale di un insieme di regole atte a consentire la competizione corretta tra attori privati   |
| <i>Varianti del paradigma</i>                           | a) Anticipazioni del paradigma nella teoria dell'«economia universale» nell'antichità e nella <i>lex mercatoria</i> medioevale<br>b) Espressione definitiva nella dottrina del libero commercio tra la metà del Settecento e la metà dell'Ottocento   |
| <i>Espressioni assunte dal diritto pubblico interno</i> | a) Riduzione del diritto pubblico all'essenziale, con conseguente prevalenza del diritto privato<br>b) Preferenza per il liberalismo politico, combinata peraltro con una relativa indifferenza per la questione della partecipazione politica e delle sue condizioni   |
| <i>Espressioni assunte dal diritto internazionale</i>   | Sviluppo di un diritto privato transnazionale   |
| <i>Pregi del paradigma</i>                              | a) Massima libertà di iniziativa degli attori privati (soprattutto economici)<br>b) Ottimizzazione dell'allocazione delle risorse   |
| <i>Limiti del paradigma</i>                             | a) Rimozione della sfera pubblica quale ambito caratterizzato dalla definizione e gestione degli interessi condivisi<br>b) Scarso interesse a questioni quali la partecipazione politica e la giustizia sociale<br>c) Incompiutezza sia teorica che pratica: di tutti i paradigmi «classici», questo è l'unico non solo a non aver mai trovato applicazione concreta, ma anche a non essere mai stato elaborato in forma coerente in sede teorica |

---

In termini estremamente schematici, questo è dunque il materiale che gli autori interessati alla problematica della natura e dei limiti dell'ordine sociale, politico e giuridico si trovano a disposizione verso la metà del XX secolo. Esso si cristallizza attorno a quelli che possono essere definiti come i «paradigmi classici» dell'ordine. Tutti presentano significative qualità, grandi intuizioni, ma anche – come si è cercato di mettere in rilievo nel corso dell'analisi – debolezze e inadeguatezze. Nei decenni successivi i paradigmi storici dell'ordine sono stati in parte ripresi, sviluppati e trasformati per ovviare ai *deficit* originari; in parte essi sono però anche stati superati, in un processo che ha arricchito considerevolmente il panorama concettuale della materia. Alla rivisitazione dei percorsi già consolidati, così come all'individuazione di nuovi paradigmi, sarà dedicata la seconda parte della ricerca.



## Bibliografia

- ADCOCK, Frank; MOSLEY, Derek J., 1975, *Diplomacy in Ancient Greece*, Thames & Hudson, London.
- ALTER, Peter, 1985, *Nationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- ALTHUSIUS, Johannes, 1614, *Politica methodice digesta*, Harvard University Press 1932.
- AMATO, Giuliano; DAHRENDORF, Ralf; GISCARD D'ESTAING, Valéry, 2004, *Propuesta para un nuevo acuerdo transatlántico. Carta al Presidente Bush*, in «El País», 28 novembre.
- ANAND, Ram Prakash, 2004, *Studies in International Law and History*, Nijhoff, Leiden.
- ANGHIE, Antony, 2005, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge University Press.
- ANTER, Andreas, 2004, *Die Macht der Ordnung*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- APEL, Karl-Otto, 1990, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- 1993, *Das Anliegen des anglo-amerikanischen «Kommunitarismus» in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die «kommunitären» Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?*, in Brumlik/Brunkhorst (1993), pp. 149-172.
- ARISTOTELE, 1991, *Politica*, Laterza, Roma/Bari.
- 1998, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma/Bari, 7<sup>a</sup> ed.
- ARNIM, Johannes von, 1905, *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubneri, Lipsiae.
- AUGUSTINUS, Aurelius, 413-426, *De civitate Dei*, Moretus, Antverpiae 1600.
- AZO, 1888, *Die Quaestiones des Azo*, hrsg. von Ernst Landsberg, Mohr Siebeck, Freiburg.
- BACON, Francis, 1624, *Considerations Touching a War with Spain*, in ID., *Works*, Millar, London 1765, Vol. II, pp. 299-319.
- BANDYOPADHYAY, Pramathanath, 1920, *International Law and Custom in Ancient India*, Calcutta University Press.
- BEDERMAN, David J., 2001, *International Law in Antiquity*, Cambridge University Press.
- BENTHAM, Jeremy, 1789, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Athlone, London 1970.
- BERMAN, Harold J., 1983, *Law and Revolution: The Formation of Western Legal Tradition*, Harvard University Press.

- BERNSTORFF, Jochen von, 2008, *Kelsen und das Völkerrecht: Rekonstruktion einer völkerrechtlichen Berufsethik*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 167-190.
- BERNSTORFF, Jochen von; DUNLAP, Thomas, 2010, *The Public International Law Theory of Hans Kelsen*, Cambridge University Press.
- BHATIA, H. S., 1977, *International Law and Practice in Ancient India*, Deep & Deep Publications, New Delhi.
- La Sacra Bibbia*, 1994, Società Biblica di Ginevra.
- BOBBIO, Norberto, 1979, *Il modello giusnaturalistico*, in Bobbio/Bovero, pp. 15-109.
- 1985 (a), *Stato, governo, società - Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino.
  - 1985 (b), *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.
  - 1990, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.
  - 1992, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo, 1979, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano.
- BODIN, Jean, 1576, *Six livres de la république*, Imprimerie de Jean de Tournes, Lyon 1579.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, 2002, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- BÖCKLE, Franz; BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (Hrsg.), 1973, *Naturrecht in der Kritik*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz.
- BOGDANDY, Armin von, 2005, *Comment on «The Two Orders» from Jed Rubenfeld*, in Nolte (2005), pp. 297-300.
- BOGDANDY, Armin von; DELLAVALLE, Sergio, 2008, *Universalism and Particularism as Paradigms of International Law*, ILLJ Working Paper 2008/3 (History and Theory of International Law Series).
- BONANATE, Luigi, 1994, *I doveri degli stati*, Laterza, Roma/Bari.
- BRANDT, Reinhard, 1997, *Europa in der Reflexion der Aufklärung*, in «Politisches Denken», Jahrbuch, pp. 1-23.
- BREUILLY, John, 1982, *Nationalism and the State*, Manchester University Press.
- BRIESKORN, Norbert; RIEDENAUER, Markus (Hrsg.), 2003, *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, I-III, Kohlhammer, Stuttgart.
- BROWN SCOTT, James 1995, *Introduction*, in Grotius (1646), Vol. II: *Translation*, pp. IX-XLIII.
- BRUMLIK, Micha; BRUNKHORST, Hauke (Hrsg.), 1993, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt a. M.
- BRUNKHORST; Hauke; VOIGT, Rüdiger (Hrsg.), 2008, *Rechts-Staat. Staat, internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen*, Nomos, Baden-Baden.
- BURCHILL, Scott, 2001, *Realism and Neo-realism*, in Burchill et al. (2001), pp. 70-102.
- BURCHILL, Scott; DEVETAK, Richard; LINKLATER, Andrew; PATERSON, Matthew;

- REUS-SMIT, Christian; TRUE, Jacqui, 2001, *Theories of International Relations*, Palgrave, New York.
- BURKE, Edmund, 1790, *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press 2003.
- CALVIN, Jean, 1559, *Institutio christianae religionis*, Genevae.
- CAREY, Henry, 1837-1840, *Principles of Political Economy*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, 1991, *Die ethische Rechtfertigung der Eroberung Amerikas*, in Kohut (1991), pp. 71-85.
- CASTELEIN, Augusto, 1904, *Droit naturel*, Dewit, Bruxelles.
- CATHREIN, Viktor, 1909, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, 2. Aufl., Herdersche Verlagshandlung, Freiburg.
- 1918, *Die Grundlage des Völkerrechts*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg.
- 1924, *Moralphilosophie*, 6. Aufl., Vier Quellen Verlag, Berlin.
- CELANO, Bruno, 1999, *La teoria del diritto di Hans Kelsen*, Il Mulino, Bologna.
- CHATTERJEE, Hiralal, 1958, *International Law and Inter-State Relations in Ancient India*, Mukhopadhyay, Calcutta.
- CHENEVAL, Francis, 2002, *Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Schwabe, Basel.
- CICERO, Marcus Tullius, 1966 (a), *De re publica*, in Cicero (1966b).
- 1966 (b), *De re publica. De legibus*, Heinemann, London.
- 1968, *De officiis*, Heinemann, London.
- COLOMBANI, Jean-Marie, 2005, *We are Powerless unless We Stand Shoulder to Shoulder*, in «The Guardian», June 6.
- CONDORCET, Jean Caritat de, 1793-1794, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, Paris 1970.
- COULMAS, Peter, 1990, *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, Rowohlt, Reinbek.
- COURNOT, Antoine-Augustin, 1838, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Rivière, Paris.
- COVELL, Charles, 2004, *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law*, Palgrave Macmillan, New York.
- CRUCÉ, Émeric, 1623, *Le nouveau Cynée*, Villery, Paris.
- DANTE Alighieri, 1310-1314, *De Monarchia*, in Id., *Opere minori*, Vol. II, Utet, Torino 1986.
- DECKERS, Daniel, 1991, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Herder, Freiburg/Wien.
- DELGADO, Mariano, 1991 (a), *Vom Gott Josuas zum Gott Jesu*, in Delgado (1991b), p. 13-41.
- (Hrsg.), 1991 (b), *Gott in Lateinamerika*, Patmos, Düsseldorf.
- 1996, *Universalmonarchie, translatio imperii und Volkssouveränität bei Las Casas*, in Las Casas (1996), Bd. 3/1, pp. 161-179.
- DELLAVALLE, Sergio, 1998 (a), *Freiheit und Intersubjektivität. Zur histori-*

- schen Entwicklung von Hegels geschichtsphilosophischen und politischen Auffassungen*, Akademie, Berlin.
- 2002, *Una costituzione senza popolo? La Costituzione Europea alla luce delle concezioni del popolo come «potere costituente»*, Giuffrè, Milano.
- DESCARTES, René, 1637, *Discours de la Méthode*, Ian Maire, Leyde (Reclam, Stuttgart 2001).
- 1642, *Meditationes de Prima Philosophia*, Amsterdam (prima ed. 1641; Reclam, Stuttgart 1986).
  - 1644, *Principia philosophiae*, Elzevir, Amsterdam 1672 (5<sup>a</sup> ed.).
- D'HOLBACH, Paul-Henri Dietrich, 1771, *Système de la nature*, London.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (Hrsg.), 1957, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburg.
- DIODES Laertius, 1964, *Vitae philosophorum*, Clarendon, Oxford.
- DOGLIANI, Mario, 1994, *Introduzione al diritto costituzionale*, Il Mulino, Bologna.
- DONAHUE, Charles Jr., 2004-2005, *Medieval and Early Modern Lex mercatoria: An Attempt at the probatio diabolica*, in «Chicago Journal of International Law», Vol. 5, pp. 21-37.
- DONNELLY, Thomas; KAGAN, Donald; SCHMITT, Gary, 2000, *Rebuilding America's Defenses: Strategy, Forces, and Resources for a New Century*, A Report of The Project for the New American Century, Washington, D.C.
- DUBOIS, Pierre, 1306, *De recuperatione Terre Sancte*, Picard, Paris 1891.
- DUTT, Carsten (Hrsg.), 2003, *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Winter, Heidelberg.
- EGGENSPERGER, Thomas, 1996, *Die encomienda - Dreh- und Angelpunkt der Kritik des Las Casas an der Kolonisierung Westindiens*, in *Las Casas* (1996), Bd. 3/2, pp. 67-81.
- ENDY, Melvin B. Jr., 2003, *William Penn's Essay on the Present and Future Peace of Europe: the Proposal of a Political Pacifist*, in Brieskorn/Riedener (2003), III, pp. 373-405.
- EPSTEIN, Richard A., 2004-2005, *Reflections on the Historical Origins and Economic Structure of the Law Merchant*, in «Chicago Journal of International Law», Vol. 5, pp. 1-20.
- FASSBENDER, Bardo, 2008, *Friede durch Recht. Hans Kelsen und die Vereinten Nationen*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 127-147.
- FIESCHI, Sinibaldo, 1477, *Apparatus super quinque lib[ris] decretalium] et super decretalibus*, Lugduni 1535.
- FILMER, Robert, 1680, *Patriarcha, Or the Natural Power of Kings*, Richard Chiswell, London.
- FILONE (Philo Judaeus), 1854-1890, *Works*, Bohn, London.
- FISCH, Jörg, 1984, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Steiner, Stuttgart.
- GAIUS, 1908, *Institutionum Commentarii Quattuor*, Teubner, Lipsiae.
- GALILEI, Galileo, 1632, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, Landini, Firenze.

- GARZÓN Valdés, Ernesto, 1991, *Die Debatte über die ethische Rechtfertigung der Conquista*, in Kohut (1991), pp. 55-70.
- GELLNER, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford.
- GENTILI, Alberico, 1612, *De jure belli libri tres*, Clarendon Press, Oxford 1933.
- GERBER, Carl Friedrich Wilhelm von, 1865, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*, Tauchnitz, Leipzig.
- GOLDSMITH, Jack L.; POSNER, Eric A., 2005, *The Limits of International Law*, Oxford University Press.
- GREWE, Wilhelm, 1984, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Nomos, Baden-Baden.
- GROTIUS, Hugo, 1646, *De Jure Belli ac Pacis*, William S. Hein & Co., Buffalo (New York) 1995.
- GUICCIARDINI, Francesco, 1528, *Ricordi*, Garzanti, Milano 1975.
- HAASE, Marco, 2004, *Grundnorm, Gemeinwille, Geist*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- HABERMAS, Jürgen, 1973, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1. Aufl. 1968).
- 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
  - 1992, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
  - 2004, *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
  - 2005, *Eine politische Verfassung für eine pluralistische Weltgesellschaft*, in «Kritische Justiz», Bd. 38, pp. 222-247.
- HALLER, Karl-Ludwig von, 1820-1825, *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, Steiner, Winterthur.
- HECKEL, Martin, 1966, *Rechtstheologie Luthers*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Klaus Schlaich, Mohr, Tübingen 1989, pp. 324-365.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1812-1816, *Wissenschaft der Logik*, in Hegel (1968 ss.), Bd. 11 s., hrsg. von Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke; in Hegel (1970), Bd. 5 s.
- 1817-1818, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, hrsg. von C. Becker, in Hegel (1968 ss.), Bd. 1, Meiner, Hamburg 1983.
  - 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in Hegel (1970), Bd. 7.
  - 1822-1823, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/1823. Nachgeschrieben von Karl Gustav Justus von Griesheim, Heinrich Gustav Hottho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, hrsg. von Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelmann, Mainer, Hamburg 1996
  - 1917-1920, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. von Georg Lasson, 2. Auflage, Meiner, Hamburg 1988.
  - 1968 ss., *Gesammelte Werke (GW)*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, in Verbindung mit der Deutschen

- Forschungsgemeinschaft und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Meiner, Hamburg.
- 1970, *Werke in zwanzig Bänden (WzB)*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- HELLER, Hermann, 1934, *Staatslehre*, Sijthoff, Leiden.
- HERRERO y RUBIO, Alejandro, 1976, *Derecho de gentes (Introducción histórica)*, Valladolid (4ª ed.).
- HINGST, Ulla, 2001, *Auswirkungen der Globalisierung auf das Recht der völkerrechtlichen Verträge*, Duncker & Humblot, Berlin.
- HOBBS, Thomas, 1640, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford University Press 1994.
- 1642, *De Cive*, Royston, London 1651.
  - 1651, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Crooke, London.
- HOBBSAWM, Eric J., 1990, *Nation and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press.
- HÖFFE, Otfried, 2002, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München (1. Aufl. 1999).
- HOSS, Cristina, 2008, *Kelsen in Den Haag. Die Haager Vorlesungen von Hans Kelsen*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 149-166.
- HOSTIENSIS, Henricus, 1250-1261, *Summa Aurea*, Servanius, Lugduni 1556.
- HÜGLI, Anton, 1984, *Naturrecht: Neuzeit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Bd. 6, pp. 582-594.
- IRWIN, Douglas A., 1996, *Against the Tide. An Intellectual History of Free Trade*, Princeton University Press.
- JAKAB, András, 2005, *Probleme der Stufenbaulehre*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 91/3, pp. 333-365.
- 2008, *Kelsens Völkerrechtslehre zwischen Erkenntnistheorie und Politik*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 191-204.
- JANIS, Mark W. (ed.), 1999, *Religion and International Law*, Nijhoff, The Hague.
- JELLINEK, Georg, 1882, *Die Lehre von den Staatenverbindungen*, Hölder, Wien.
- 1900, *Allgemeine Staatslehre*, Haering, Berlin.
  - 1907, *Der Kampf des alten mit dem neuen Recht*, Winter, Heidelberg.
  - 1922, *Allgemeine Staatslehre*, Springer, Berlin (1. Aufl. 1900).
- KADENS, Emily, 2004-2005, *Order within Law, Variety within Custom: The Character of the Medieval Merchant Law*, in «Chicago Journal of International Law», Vol. 5, pp. 39-65.
- KANT, Immanuel, 1781, *Kritik der reinen Vernunft*, in Kant (1977), Bde. III-IV.
- 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in Kant (1977), Bd. XI, pp. 31-50.
  - 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Kant (1977), Bd. VII, pp. 9-102.

- 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, in Kant (1977), Bd. VII, pp. 105-302.
  - 1790, *Kritik der Urteilskraft*, in Kant (1977), Bd. X.
  - 1793, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in Kant (1977), Bd. XI, pp. 125-172.
  - 1795, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in Kant (1977), Bd. XI, pp. 191-251.
  - 1797, *Die Metaphysik der Sitten*, in Kant (1977), Bd. VIII, pp. 309-634.
  - 1798, *Der Streit der Fakultäten*, in Kant (1977), Bd. XI, pp. 263-393.
  - 1977, *Werkausgabe*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- KASER, Max, 1993, *Jus gentium*, Böhlau, Köln.
- KAUFMANN, Franz-Xaver, 1973, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert*, in Böckle/Böckenförde (1973), pp. 126-164.
- KAUTILYA, 1990, *Arthashastra (L'arte del governo)*, Bariletti, Roma.
- KELSEN, Hans, 1923, *Gott und Staat*, in Kelsen (1989), pp. 29-55.
- 1928 (a), *Die Idee des Naturrechts*, in Kelsen (1989), pp. 73-113.
  - 1928 (b), *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin-Charlottenburg.
  - 1928 (c), *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Scientia, Aalen 1981 (1. Aufl. 1920).
  - 1929, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Aufl., Mohr, Tübingen.
  - 1934, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Deuticke, Leipzig/Wien.
  - 1942, *Law and Peace in International Relations*, Hein, Buffalo (NY) 1997.
  - 1944, *Peace through Law*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
  - 1949, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge/Ma. (1<sup>st</sup> ed. 1945).
  - 1963, *Foundation of the Natural Law Doctrine*, in Finnis (1991), Vol. I, pp. 125-153 (ed. or.: *Die Grundlage der Naturrechtslehre*, in «Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht», Bd. XIII, pp. 1-37).
  - 1989, *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, hrsg. von Ernst Topitsch, Fink, München (1. Aufl. 1964).
- KEOHANE, Robert O., 1984, *After Hegemony*, Princeton University Press.
- KINGSBURY, Benedict W., 2005, *The Problem of the Public in Public International Law*, New York University Public Law and Legal Theory Working Papers, 2005/6.
- KIPP, Heinrich, 1950, *Völkerordnung und Völkerrecht im Mittelalter*, Deutsche Glocke, Köln.
- KISSINGER, Henry A., 2000, *American Politics and American Foreign Policy*, Annual Meeting of the Trilateral Commission in Tokyo, <http://www.trilateral.org/annmtns/trialog/trlgtxts/t54/kis.htm>.
- 2005, *Realists vs. Idealists*, «The International Herald Tribune», May 12.

- KLIPPEL, Diethelm (Hrsg.), 1997, *Naturrecht im 19. Jahrhundert*, Keip, Goldbach.
- KOHN, Hans, 1962, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Fischer, Frankfurt a. M. (1. Aufl. 1950).
- KOHUT, Karl (Hrsg.), 1991, *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Vervuert, Frankfurt a. M.
- KOSELLECK, Reinhart, 2003, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, in Dutt (2003), pp. 5-16.
- KOSKENNIEMI, Martti, 2001, *The Gentle Civilizer of Nation: The Rise and fall of International Law 1870-1960*, Cambridge University Press.
- KUHN, Thomas, 1996, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press (1<sup>a</sup> ed. 1962).
- LABAND, Paul, 1901, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Mohr Siebeck, Tübingen/Leipzig (1. Aufl. 1876).
- LA METTRIE, Julien Offray de, 1748, *L'homme machine*, Luzac, Leyden.
- LA NOUË, François de, 1588, *Discours Politiques Et Militaires*.
- LAS CASAS, Bartolomé de, 1552 (a), *Principia quaedam ex quibus procedendum est in disputatione ad manifestandam et defendendam iustitiam indorum*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/1, pp. 41-58.
- 1552 (b), *De los yndios que se han echo [...] esclavos*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/1, pp. 67-114.
- 1552 (c), *Treinta proposiciones muy jurídicas*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/1, pp. 181-192.
- 1552 (d), *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y Léon tienen sobre Las Indias*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/1, pp. 193-273.
- 1552 (e), *Entre los remedios [...] el octavo*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/2, pp. 83-158.
- 1563, *Las doce dudas*, trad. ted. in Id. (1996), Bd. 3/2, pp. 261-426.
- 1571, *De imperatoria seu regia potestate*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984.
- 1996, *Werkauswahl*, hrsg. von Mariano Delgado, Schöningh, Paderborn.
- LECLERCQ, Jacques, 1927, *Leçons de droit naturel*, Dewit, Bruxelles.
- LEMBERG, Eugen, 1964, *Nationalismus*, 2 Bde., Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- LEO X (Giovanni de' Medici), 1518, *Sanctissimi Domini Nostri Papae Leonis Decimi, una cum coetu cardinalium, Christianissimorumque regum, & principum oratorum consultationes, pro expeditione contra Thurcum*, Johann Kloboch d. Ä., Strassburg.
- LEPSIUS, Oliver, 2008, *Zwischen Volkssouveränität und Selbstbestimmung. Zu Kelsens demokratietheoretischer Begründung einer sozialen Ordnung aus der individuellen Freiheit*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 15-37.
- LINKLATER, Andrew, 1998, *The transformation of Political Community*, Polity, Cambridge.
- LIPPERT, Stefan, 2000, *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin*, Elwert, Marburg.

- Lirici greci*, a cura di Francesco Sisti, Garzanti, Milano 1999 (1ª ed. 1990).
- LIST, Friedrich, 1841, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, Akademie-Verlag, Berlin 1982.
- LOCKE, John, 1690, *Two Treatises of Government*, Awnsham-Churchill, London 1698.
- LOSANO, Mario G., 1981, *Forma e realtà in Kelsen*, Comunità, Milano.
- 2002, *Sistema e struttura nel diritto*, Giuffrè, Milano.
- LUIG, Klaus, 2003, *Samuel Pufendorf über Krieg und Frieden*, in Brieskorn/Riedenauer (2003), pp. 255-266.
- MACHIAVELLI, Niccolò, 1513, *Il Principe*, Einaudi, Torino 1995.
- 1513-1519, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Einaudi, Torino 1997.
- MAISTRE, Joseph-Marie de, 1796, *Considérations sur la France*, Société Nationale, Bruxelles 1844.
- 1814, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Société typographique, Paris.
- MAJOR, John, 1510, *In secundum librum sententiarum*, 2ª ed. Paris 1519.
- MALTHUS, Thomas, 1815, *The Grounds of an Opinion on the Policy of Restricting the Importation of Foreign Corn*, Murray, London.
- MALYNES, Gerard, 1622, *Consuetudo, vel, Lex Mercatoria, or, the Ancient Law-Merchant*, Redmayne, London 1685.
- MEINECKE, Friedrich, 1907, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München/Berlin 1922 (6. Aufl.).
- MILGROM, Paul R.; NORTH, Douglass C.; WEINGAST, Barry R., 1990, *The Role of Institutions in the Revival of Trade: The Law Merchant, Private Judges, and the Champagne Fairs*, in «Economics & Politics», 2, pp. 1-23.
- MILL, John Stuart, 1848, *Principles of Political Economy*, Longmans, Green & Co., London 1909.
- MORGENTHAU, Hans J., 1954, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Knopf, New York.
- MÜLLER, Adam H., 1809, *Die Elemente der Staatskunst*, Fischer, Jena 1922.
- MÜLLER, Harald, 1994, *Internationale Beziehungen als kommunikatives Handeln*, in «Zeitschrift für Internationale Beziehungen», Jahrgang 1, p. 15 ss.
- 2004, *Arguing, Bargaining and All That: Communicative Action, Rationalist Theory and the Logic of Appropriateness in International Relations*, in «European Journal of International Relations», Vol. 10, p. 395 ss.
- NANDA, Ved P., 1999, *International Law in Ancient Hindu India*, in Janis (1999), p. 51-61.
- NOLTE, Georg (ed.), 2005, *European and US Constitutionalism*, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Arthur, 1950, *A Concise History of the Law of Nations*, Macmillan, New York.
- NYS, Ernest, 1894, *Les origines du droit international*, Castaigne, Bruxelles.
- OMERO, *Odissea*, trad. it. di Ippolito Pindemonte, Salerno Ed. 1999.
- PALACIOS RUBIOS, Juan López de, 1512-1514, *De las islas del mar océano*, Mexico 1954.
- 1513, *El Requerimiento*, trad. ted. in Delgado (1991b), pp. 72-74.

- PALLADINI, Fiammetta, 1990, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna.
- PANIZZA, Diego, 2005, *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's De Jure Belli. The Great Debate between «Theological» und «Humanist» Perspectives from Vitoria to Grotius*, IILJ Working Paper 2005/15, New York.
- PAULUS, Andreas L., 2001, *Die internationale Gemeinschaft im Völkerrecht. Eine Untersuchung zur Entwicklung des Völkerrechts im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München.
- PENN, William, 1693, *An Essay towards the Present and Future Peace of Europe*, in Andrew R. Murphy (ed.), *The Political Writings of William Penn*, Liberty Fund, Indianapolis 2002, pp. 401-419.
- PHILLIPSON, Coleman, 1911, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, Macmillan and Co., London.
- 1933, *Introduction*, in Gentili (1612), Vol. 2: *The Translation of the Edition of 1612*, pp. 9a-51a.
- PLATONE, 1987, *La Repubblica*, in ID., *Opere complete*, vol. 6, Laterza, Roma/Bari.
- 1992 (a), *Gorgia*, in ID., *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Roma/Bari.
- 1992 (b), *Menesseno*, in ID., *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Roma/Bari.
- 2005, *Le Leggi*, Rizzoli, Milano.
- PLUTARCO, 1878, *Morals*, Little, Brown, and Company, Boston.
- PODIEBRAD, Georg von, 1463, *Das Weltfriedensmanifest König Georgs von Podiebrad*, Johannes-Mathesius-Verl., Kirnbach 1973.
- PORTINARO, Pier Paolo, 1986, *Il Terzo. Una figura del politico*, Franco Angeli, Milano.
- 1999, *Il realismo politico*, Laterza, Roma/Bari.
- PUFENDORF, Samuel, 1672, *De jure naturae et gentium libri octo*, Hein, Buffalo (NY) 1995.
- 1673, *De officio hominis et civis libri duo*, Oxford University Press, New York 1927.
- RENTSCH, Thomas, (2003), *Heidegger und Wittgenstein*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- REUS-SMIT, Christian, 2001, *The Strange Death of Liberal International Theory*, in «European Journal of International Law», Vol. 12, pp. 573-592.
- RICARDO, David, 1817, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Batoche Books, Kitchener 2001.
- RISSE, Thomas, 2000, «Let's Argue!»: *Communicative Action in World Politics*, in «International Organization», Vol. 54, p. 1 ss.
- ROSMINI, Antonio, 1841-1843, *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1967.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1755, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes*, Meiner, Hamburg 1983, p. 61 ss.
- 1756-1782, *Jugement sur la paix perpétuelle*, in ID., *Collection complète des œuvres*, Edition Du Peyrou et Moulou, 1782-1789, XII, pp. 40-52.
- 1762, *Du contract social, ou principes du droit politique*, Garnier-Flammarion, Paris 1966.

- RUB, Alfred, 1995, *Hans Kelsens Völkerrechtslehre*, Schulthess, Zürich.
- RUBENFELD, Jed, 2005, *The Two World Orders*, in Nolte (2005), p. 280 ss.
- SAINT-PIERRE, Charles-Irénée Castel Abbé de, 1712, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Schouten, Utrecht 1713.
- SARTORI, Giovanni, 1957, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna.
- SCHELKSHORN, Hans, 2003, *Thomas Hobbes' Ethik des Friedens*, in Brieskorn/Riedenauer (2003), pp. 217-253.
- SCHIEDER, Siegfried; SPINDLER, Manuela (Hrsg.), 2006, *Theorien der Internationalen Beziehungen*, Budrich, Opladen.
- SCHMITT, Carl, 1919, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München/Leipzig.
- 1928, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München/Leipzig.
  - 1929, *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung*, in Schmitt (1963), pp. 79-95.
  - 1930, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in Schmitt (1994), pp. 151-165.
  - 1932, *Der Begriff des Politischen*, in Schmitt (1963), pp. 20-78.
  - 1934, *Das politische Problem der Friedenssicherung*, Teubner, Leipzig/Berlin (2. Aufl.).
  - 1936, *Über die neuen Aufgaben der Verfassungsgeschichte*, in Schmitt (1994), pp. 261-267.
  - 1937, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in Schmitt (1995), pp. 139-151.
  - 1938, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, München.
  - 1939 (a), *Neutralität und Neutralisierungen*, in Schmitt (1994), pp. 309-334.
  - 1939 (b), *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Wien.
  - 1945, *Das internationale Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz «Nullum crimen, nulla poena sine lege»*, hrsg. von Helmut Quartsch, Duncker & Humblot, Berlin 1994.
  - 1950, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln.
  - 1963, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin.
  - 1994, *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humblot, Berlin (1. Aufl. 1940).
  - 1995, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg. von Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin.
- SCHMITT, Gary, 2003, *Power & Duty: U.S. Action is Crucial to Maintaining World Order*, in «Los Angeles Times», March 23.
- SCHNEIDER, Ulrich, 1980, *Einführung in den Buddhismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- SELLERS, Mortimer N. S., 2006, *Republican Principles in International Law: The Fundamental Requirements of a Just World Order*, Palgrave Macmillan, New York.
- SENECA, Lucius Annaeus, 54-59, *De vita beata*, Reclam, Stuttgart 1990.
- 62-65, *Naturales Quaestiones*, Heinemann, London 1971.

- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, 1544-1545, *De justis belli causis apud indos*, Fondo de Cultura economica, Mexico 1941.
- SIKORSKI, Radek, 2005, *Cleaning Up in the Age of U.S. Hegemony*, AEI, Papers and Studies, June 16, [http://www.aei.org/publications/pubID.22696,filter.all/pub\\_detail.asp](http://www.aei.org/publications/pubID.22696,filter.all/pub_detail.asp).
- SLAUGHTER, Anne-Marie, 2000, *International Law and International Relations*, «Collected Courses of The Hague Academy of International Law», Vol. 285, Nijhoff, The Hague, pp. 9-250.
- SMITH, Adam, 1759, *The Theory of Moral Sentiments*, Millar, Edinburgh 1790.
- 1776, *An Inquiry into the Nature And Causes of the Wealth of Nations*, Pickering, London 1995.
- SMITH, Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford.
- SNYDER, Louis L., 1968, *The Meaning of Nationalism*, Greenwood Press Publishers, New York.
- 1976, *Varieties of Nationalism: A Comparative Study*, The Dryden Press, Hinsdale (Illinois).
- SPINOZA, Baruch (Benedictus) de, 1670, *Tractatus theologico-politicus*, in Spinoza (1924), Bd. 3.
- 1677 (a), *Tractatus politicus*, in Spinoza (1924), Bd. 3.
- 1677 (b), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in Spinoza (1924), Bd. 2.
- 1924, *Opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Winters, Heidelberg, 4 Bde.
- STOLLEIS, Michael, 1997, *Die Allgemeine Staatslehre im 19. Jahrhundert*, in Klippel (1997), pp. 3-18.
- SUAREZ, Francisco, 1612, *De legibus, ac Deo legislatore*, in Suarez (1944), p. 1 ss.
- 1613, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*, in Suarez (1944), p. 661 ss.
- 1621, *De Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe & Charitate*, in Suarez (1944), p. 733 ss.
- 1944, *Selections from three Works*, Clarendon Press, Oxford.
- TAPARELLI D'Azeglio, 1840, *Saggio teoretico di diritto naturale*, ried. parz. in ID., *Sintesi di diritto naturale*, Zanichelli, Bologna 1940.
- THIELE, Ulrich, 2008, *Kelsens Weltstaatspostulat als Interpretation des zweiten Definitivartikels der Kantischen Friedensschrift*, in Brunkhorst/Voigt (2008), pp. 347-363.
- TODESCAN, Franco, 1983, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. I: Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Giuffrè, Milano.
- TOMMASO D'AQUINO, 1265-1273, *Summa theologica*, W. Benton-Encyclopedia Britannica, Chicago 1980.
- TOMUSCHAT, Christian, 1999, *International Law: Ensuring the Survival of Mankind on the Eve of a New Century*, «Collected Courses of The Hague Academy of International Law», Vol. 281, Nijhoff, The Hague.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, 1998, *Historia del derecho internacional público*, Tecnos, Madrid (ed. or. *Histoire du droit international public*, Economica, Paris 1995).
- TUCCARI, Francesco, 2000, *La nazione*, Laterza, Roma/Bari.

- TUCIDIDE, 1982, *Le storie*, Utet, Torino.
- URDÁNOS, Teófilo, 1967, *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria*, in Vitoria (1967), pp. XLIII-CXVII.
- VALENSIN, Albert, 1922, *Traité de droit naturel. Tome premier. Les principes*, Action populaire, Paris.
- 1926, *Traité de droit naturel. Tome second. L'ordre humain*, Spes, Paris.
- VASQUEZ, John A., 1983, *The Power of Power Politics. A Critique*, Pinter, London.
- VERDROSS, Alfred, 1926, *Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*, Springer, Wien/Berlin.
- VINER, Jacob, 1976, *The Role of the Providence in the Social Order*, Princeton University Press.
- VINOGRADOFF, Paul, 1923, *Historical Types of International Law*, in «Biblioteca Visseriana dissertationum jus internationale illustrantium», 1.
- VISMARA, Giulio, 1950, *Impium foedus. La illiceità delle alleanze con gli infedeli nella respublica christiana medioevale*, Giuffrè, Milano.
- VITORIA, Francisco de, 1528, *Relectio de potestate civili*, Akademie Verlag, Berlin 1992.
- 1538-1539, *Relectio prior de Indis recenter inventis*, in Vitoria (1952), pp. 1-117.
- 1932 ss., *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, ed. por Vicente Beltrán de Heredia, Salamanca.
- 1934, *Relecciones Teológicas*, ed. por Luis G. Alonso Getino, La Raza, Madrid.
- 1952, *De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in Barbaros*, hrsg. von Walter Schätzel, Mohr Siebeck, Tübingen.
- 1967, *Relectio de Indis o libertad de los Indios*, ed. por L. Pereña y J. M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- 1997, *Vorlesungen*, Kohlhammer, Stuttgart.
- VORHOLZER, Manfred, 1962, *Kaisertum, imperiales Königtum und Souveränität in der englischen Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Formel Rex in regno suo est imperator*, Univ. Diss., Erlangen.
- WALTZ, Kenneth N., 1979, *Theory of International Politics*, Addison-Wesley, London.
- WEBER, Max, 1904, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in Weber (1922), pp. 146-214.
- 1922, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- WECKMANN, Luis, 1950, *El Pensamiento Político Medieval y las Bases para un Nuevo Derecho Internacional*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- WHEATON, Henry, 1845, *Law of Nations in Europe and America*, Gould, Banks & Co., New York.
- WOLFF, Christian, 1750, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halle/Magdeburg.
- ZAGREBELSKY, Gustavo, 1988, *Società - stato - costituzione*, Giappichelli, Torino.



## *Indice dei nomi*

- Adcock, Frank: 60; 267  
Alexander VI: 134  
Alter, Peter: 91; 267  
Althusius, Johannes: 81; 82; 152; 153; 154;  
155; 193; 198; 203; 267  
Amato, Giuliano: 10; 267  
Anand, Ram Prakash: 21; 267  
Anghie, Antony: 144; 267  
Anter, Andreas: 3; 18; 267  
Antifone: 113  
Apel, Karl-Otto: 223; 267  
Aristotele: 42; 44; 56; 57; 58; 59; 60; 78;  
79; 107; 115; 124; 134; 152; 221; 244;  
267  
Arnim, Johannes von: 115; 116; 267  
Augustinus, Aurelius: 67; 118; 119; 120;  
121; 122; 171; 267  
Azo: 126; 267
- Bacon, Francis: 182; 183; 184; 267  
Baldo degli Ubaldi: 126  
Bandyopadhyay, Pramathanath: 22; 267  
Becker, C.: 271  
Bederman, David J.: 60; 267  
Bentham, Jeremy: 86; 267  
Berman, Harold J.: 247; 267  
Bernstorff, Jochen von: 225; 268  
Bhatia, H. S.: 22; 268  
Bobbio, Norberto: 27; 78; 152; 166; 178;  
185; 188; 189; 191; 192; 198; 200; 219;  
221; 223; 268  
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: 113; 115;  
116; 142; 151; 156; 158; 159; 162; 268;  
273  
Bodin, Jean: 26; 68; 72; 73; 74; 75; 76;  
77; 78; 79; 80; 82; 91; 153; 181; 184;  
193; 268  
Bogdandy, Armin von: 16; 30; 63; 268  
Bonanate, Luigi: 228; 268
- Brandt, Reinhard: 211; 268  
Brehmer, Karl: 271  
Breuille, John: 91; 268  
Brieskorn, Norbert: 160; 268; 270  
Brown Scott, James: 163; 268  
Brumlik, Micha: 267; 268  
Brunkhorst, Hauke: 267; 268; 270; 272;  
274; 278  
Burchill, Scott: 30; 63; 268  
Burke, Edmund: 88; 269
- Calvin, Jean: 162; 269  
Carey, Henry: 257; 269  
Castañeda Delgado, Paulino: 140; 269  
Castelein, Augusto: 172; 269  
Cathrein, Victor: 170; 171; 172; 237; 269  
Celano, Bruno: 219; 269  
Chatterjee, Hiralal: 22; 269  
Cheneval, Francis: 196; 198; 203; 269  
Cicero, Marcus Tullius: 116; 117; 167;  
168; 244; 269  
Colombani, Jean-Marie: 10; 269  
Condorcet, Jean Caritat de: 86; 87; 269  
Confucio: 21  
Coulmas, Peter: 114; 269  
Cournot, Antoine-Augustin: 257; 269  
Covell, Charles: 197; 269  
Crisippo: 115; 116  
Crucé, Émeric: 80; 137; 138; 139; 140;  
193; 269
- Dahrendorf, Ralf: 10; 267  
Dante Alighieri: 122; 123; 124; 125; 269  
Deckers, Daniel: 140; 269  
Delgado, Mariano: 132; 133; 135; 151;  
152; 269; 274; 275  
Democrito: 113  
Descartes, René: 84; 85; 102; 177; 178;  
194; 270; 277

- Devetak, Richard: 30; 268  
 D'Holbach, Paul-Henri Dietrich: 85; 270  
 Diels, Hermann: 113; 270  
 Diogene di Sinope: 114  
 Diogenes Laertius: 114; 270  
 Dogliani, Mario: 56; 221; 235; 270  
 Donahue, Charles Jr.: 247; 248; 270  
 Dubois, Pierre: 130; 131; 270  
 Dunlap, Thomas: 225; 268  
 Dutt, Carsten: 270; 274  
  
 Eggensperger, Thomas: 149; 270  
 Endy, Melvin B.: 202; 270  
 Epstein, Richard A.: 248; 270  
 Eraclito: 113  
 Eugenius IV: 132  
  
 Fassbender, Bardo: 228; 270  
 Fieschi, Sinibaldo: 125; 138; 139; 140; 141; 270  
 Filmer, Robert: 79; 80; 81; 82; 90; 91; 270  
 Filone (Philo Judaeus): 246; 270  
 Fisch, Jörg: 129; 130; 132; 133; 134; 140; 143; 151; 270  
  
 Gaius: 62; 157; 270  
 Galilei, Galileo: 176; 270  
 Garzón Valdés, Ernesto: 133; 271  
 Gebhardt, Carl: 278  
 Gellner, Ernest: 91; 271  
 Gentili, Alberico: 160; 161; 162; 163; 181; 182; 183; 184; 271; 276  
 Gerber, Carl Friedrich von: 95; 271  
 Giscard d'Estaing, Valéry: 10; 267  
 Goldsmith, Jack L.: 26; 271  
 Gregorio da Rimini: 163  
 Grewe, Wilhelm: 122; 126; 152; 271  
 Griesheim, Karl Gustav Justus von: 271  
 Grotius, Hugo: 27; 66; 155; 163; 164; 165; 166; 182; 198; 237; 268; 271; 276; 278  
 Gründer, Karlfried: 272  
 Guicciardini, Francesco: 72; 181; 271  
  
 Haase, Marco: 219; 271  
 Habermas, Jürgen: 24; 66; 105; 203; 209; 210; 224; 271  
 Haller, Karl Ludwig von: 88; 271  
 Han Fei: 21  
 Heckel, Martin: 162; 271  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 28; 31; 32; 238; 270; 271  
 Herrero y Rubio, Alejandro: 60; 62; 272  
  
 Hingst, Ulla: 5; 271  
 Hobbes, Thomas: 63; 66; 74; 84; 85; 102; 155; 171; 178; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 189; 190; 193; 194; 195; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 203; 251; 269; 272; 276; 277  
 Hobsbawm, Eric J.: 91; 272  
 Höffe, Otfried: 56; 64; 113; 114; 117; 208; 272  
 Hogemann, Friedrich: 271  
 Hoss, Cristina: 233; 272  
 Hostiensis, Henricus: 125; 131; 132; 138; 139; 140; 272  
 Hotho, Heinrich Gustav: 271  
 Hügli, Anton: 163; 164; 272  
 Iltting, Karl Heinz: 271  
 Irwin, Douglas A.: 244; 245; 246; 251; 252; 255; 257; 272  
  
 Jaeschke, Walter: 271  
 Jakab, András: 217; 229; 272  
 Janis, Mark W.: 272; 275  
 Jellinek, Georg: 94; 95; 96; 175; 272  
  
 Kadens, Emily: 247; 248; 272  
 Kant, Immanuel: 11; 18; 19; 27; 33; 49; 179; 193; 199; 200; 201; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 211; 212; 213; 214; 215; 216; 218; 219; 220; 222; 223; 224; 227; 229; 230; 232; 233; 237; 272; 273; 278  
 Kaser, Max: 62; 273  
 Kaufmann, Franz-Xaver: 167; 273  
 Kautilya: 21; 273  
 Kehler, Friedrich Carl Hermann Victor von: 271  
 Kelsen, Hans: 33; 95; 179; 180; 193; 194; 213; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 227; 228; 229; 230; 231; 232; 233; 234; 235; 236; 237; 238; 239; 240; 268; 269; 270; 272; 273; 274; 275; 277; 278  
 Keohane, Robert O.: 66; 273  
 Kingsbury, Benedict W.: 197; 273  
 Kipp, Heinrich: 76; 118; 121; 124; 130; 154; 157; 158; 161; 176; 182; 273  
 Kissinger, Henry: 8; 273  
 Klippel, Diethelm: 274; 278  
 Kohn, Hans: 91; 274  
 Kohut, Karl: 132; 269; 271; 274  
 Koselleck, Reinhart: 32; 274  
 Koskenniemi, Martti: 66; 93; 96; 108; 274

- Kranz, Walther: 113; 270  
 Kuhn, Thomas: 23; 24; 274
- Laband, Paul: 95; 96; 274  
 La Mettrie, Julien Offray de: 85; 274  
 LaNouë, François de: 131; 274  
 Lao-Tse: 21  
 Las Casas, Bartolomé de: 133; 148; 149; 150; 151; 152; 172; 269; 270; 274  
 Lasson, Georg: 271  
 Leclercq, Jacques: 172; 274  
 Lemberg, Eugen: 91; 274  
 Leo X (Giovanni de' Medici): 131; 274  
 Lepsius, Oliver: 219; 222; 274  
 Lepsius, Susanne: 126  
 Linklater, Andrew: 30; 66; 268; 274  
 Lippert, Stefan: 156; 274  
 List, Friedrich: 257; 275  
 Locke, John: 79; 189; 190; 191; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 203; 275  
 Losano, Mario G.: 95; 217; 275  
 Luig, Klaus: 198; 275  
 Luther, Martin: 162; 271
- Machiavelli, Niccolò: 63; 65; 68; 69; 70; 71; 72; 77; 80; 107; 180; 181; 184; 193; 275  
 Maistre, Joseph Marie de: 88; 275  
 Major, John: 133; 275  
 Malthus, Thomas: 255; 275  
 Malynes, Gerard: 249; 250; 275  
 Martinus V: 132  
 Maschke, Günter: 277  
 Meinecke, Friedrich: 91; 94; 275  
 Michel, Karl Markus: 272  
 Milgrom, Paul: 247; 275  
 Mill, John Stuart: 256; 275  
 Moldenhauer, Eva: 272  
 Morgenthau, Hans: 26; 63; 65; 104; 275  
 Mosley, Derek J.: 60; 267  
 Müller, Adam: 88; 89; 90; 91; 92; 105; 275  
 Müller, Harald: 66; 275  
 Murphy, Andrew R.: 276
- Nanda, Ved P.: 22; 275  
 Nicolaus V: 132  
 North, Douglass: 247; 275  
 Nussbaum, Arthur: 54; 61; 62; 275  
 Nys, Ernest: 129; 131; 140; 275
- Omero: 44; 275
- Palacios Rubios, Juan López de: 133; 134; 135; 140; 275  
 Palladini, Fiammetta: 198; 276  
 Panizza, Diego: 182; 276  
 Paolo di Tarso: 155  
 Paterson, Matthew: 30; 268  
 Paulus, Andreas L.: 232; 239; 276  
 Penn, William: 201; 202; 270; 276  
 Phillipson, Coleman: 60; 182; 183; 276  
 Pindemonte, Ippolito: 275  
 Platone: 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 60; 61; 115; 198; 238; 244; 276  
 Plutarco: 245; 276  
 Podiebrad, Georg von: 131; 276  
 Portinaro, Pier Paolo: 47; 49; 64; 65; 276  
 Posner, Eric A.: 26; 271  
 Pufendorf, Samuel: 197; 198; 275; 276
- Quaritsch, Helmut: 277
- Rentsch, Thomas: 160; 276  
 Reus-Smit, Christian: 30; 269; 276  
 Ricardo, David: 255; 256; 276  
 Riedenaer, Markus: 268; 270; 275; 277  
 Risse, Thomas: 66; 276  
 Ritter, Joachim: 272  
 Rosmini, Antonio: 167; 168; 276  
 Rousseau, Jean-Jacques: 189; 191; 192; 200; 201; 202; 203; 210; 214; 276  
 Rub, Alfred: 228; 277  
 Rubenfeld, Jed: 63; 268; 277
- Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel Abbé de: 135; 136; 137; 139; 140; 193; 202; 203; 277  
 Sartori, Giovanni: 64; 277  
 Schelkshorn, Hans: 185; 188; 196; 277  
 Schieder, Siegfried: 30; 63; 277  
 Schlaich, Klaus: 271  
 Schmitt, Carl: 18; 19; 26; 92; 94; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 108; 277  
 Schmitt, Gary: 11; 270; 277  
 Schneider, Ulrich: 22; 277  
 Seelmann, Hoo Nam: 271  
 Sellers, Mortimer: 12; 277  
 Seneca, Lucius Annaeus: 117; 245; 277  
 Sepúlveda, Juan Ginés de: 133; 134; 143; 149; 278  
 Sikorski, Radek: 11; 278  
 Sisti, Francesco: 275  
 Slaughter, Anne-Marie: 67; 278

- Smith, Adam: 251; 252; 253; 254; 255; 256; 259; 278  
 Smith, Anthony D.: 91; 278  
 Snyder, Louis L.: 91; 278  
 Spindler, Manuela: 30; 63; 277  
 Spinoza, Baruch de: 195; 196; 197; 278  
 Stolleis, Michael: 169; 278  
 Suarez, Francisco: 125; 126; 127; 128; 144; 145; 146; 147; 156; 160; 237; 278
- Taparelli D'Azeglio, Luigi: 168; 169; 172; 278  
 Thiele, Ulrich: 232; 278  
 Tirteo: 43; 44; 45; 46  
 Todescan, Franco: 162; 278  
 Tommaso d'Aquino: 134; 155; 156; 157; 158; 159; 278  
 Tomuschat, Christian: 230; 278  
 Topitsch, Ernst: 273  
 True, Jacqui: 30; 269  
 Truyol y Serra, Antonio: 21; 62; 63; 155; 278  
 Tuccari, Francesco: 91; 278  
 Tucidide: 18; 26; 46; 47; 48; 49; 50; 51; 56; 59; 63; 65; 68; 70; 71; 72; 107; 181; 279
- Ulpianus: 62; 157  
 Urdános, Teófilo: 140; 279
- Valensin, Albert: 171; 172; 279  
 Vasquez, John A.: 23; 67; 279  
 Verdross, Alfred: 180; 194; 234; 235; 236; 237; 238; 239; 240; 279  
 Viner, Jacob: 245; 279  
 Vinogradoff, Paul: 60; 279  
 Vismara, Giulio: 118; 122; 129; 279  
 Vitoria, Francisco de: 125; 133; 140; 141; 142; 143; 144; 145; 146; 158; 159; 160; 172; 211; 269; 276; 279  
 Voigt, Rüdiger: 268; 270; 272; 274; 278  
 Vorholzer, Manfred: 126; 279
- Waltz, Kenneth: 63; 279  
 Wannemann, P.: 271  
 Weber, Max: 23; 279  
 Weckmann, Luis: 175; 279  
 Weingast, Barry: 247; 275  
 Weischedel, Wilhelm: 273  
 Wheaton, Henry: 60; 279  
 Wolff, Christian: 203; 279
- Zagrebel'sky, Gustavo: 30; 279  
 Zenone di Cizio: 115; 116; 117