

Tre tesi attuali sul pacifismo. Da Kant a Carnelutti

Antonio Incampo

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Le grandi potenze non si vergognano mai
del giudizio della massa, ma hanno solo
vergogna l'una dell'altra.

Immanuel Kant¹

Abstract: Three Current Theses on Pacifism. From Kant to Carnelutti

By combining Carnelutti's theses with those by Kant, a decisive question of contemporary philosophical thought is faced. As is well-known, both Kant and Carnelutti dedicated an important work to the theme of peace. Kant's work *Zum ewigen Frieden* (1795) is very famous; equally famous is the essay by Carnelutti *La guerre et la paix* (1945). The following pages discuss three theses: (i) first thesis: "The problem is not peace, but war;" (ii) second thesis: "States cannot aspire to peace by virtue of law alone;" (iii) third thesis: "The weakness of international law raises the ethical question of peace." The first two are Kantian theses; the third one is a thesis by Carnelutti, but it is the corollary of the first two theses.

Keywords: Peace, War, International Law, Pacifism.

Sommario: 0. Da Kant a Carnelutti. Una breve premessa – 1. Prima tesi: "Il problema non è la pace, ma la guerra" – 2. Seconda tesi: "Gli Stati non possono aspirare alla pace in forza soltanto del diritto" – 3. Terza tesi: "La debolezza del diritto internazionale solleva la questione etica della pace".

0. Da Kant a Carnelutti. Una breve premessa

L'idea di accostare Carnelutti a Kant sul problema della pace non nasce dalla Filologia. C'entra più Mercurio (per dirla con il grande grammatico romano Marziano Capella). La riflessione carneluttiana sulla pace, infatti, non trova espressamente citazioni kantiane significative. L'interesse, allora, è soprattutto speculativo; è la direzione di chi voglia intraprendere in maniera sostanziale la strada non facile di una questione decisiva del pensiero filosofico contemporaneo. Avvicinando le tesi di Carnelutti a quelle di Kant si va subito al cuore del problema,

¹ I. Kant, *Pace perpetua*, ed. it. a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano, 1997, p. 135.

mettendo insieme due tasselli da osservare ciascuno come lo sviluppo di una foto dal suo negativo. Com'è noto, sia Kant, sia Carnelutti hanno dedicato un'opera importante al tema della pace. Famosissima l'opera *Zum ewigen Frieden* (1795) di Kant; altrettanto celebre lo scritto di Carnelutti *La guerre et la paix* (1945, esattamente centocinquant'anni dopo l'opera kantiana)².

Le tre tesi che cercherò di discutere sono le seguenti: (i) prima tesi: “Il problema non è la pace, ma la guerra”; (ii) seconda tesi: “Gli Stati non possono aspirare alla pace in forza soltanto del diritto”; (iii) terza tesi: “La debolezza del diritto internazionale solleva la questione etica della pace”. Le prime due tesi sono kantiane; la terza è una tesi di Carnelutti, ma è il corollario fedele delle prime due tesi.

1. Prima tesi: “Il problema non è la pace, ma la guerra”

Non sono pochi coloro che confidano sul diritto per una pace durevole fra i popoli. Ma non c'è dubbio che il diritto sia spesso sopravvalutato. Lo è nella vita privata degli uomini; lo è ancora di più nella sfera di beni che mettono in gioco l'intera umanità. Parafrasando Hamlet di Shakespeare, vi sono più cose in cielo e in terra che non nei nostri ordinamenti giuridici. *La pars destruens* muove proprio da *Zum ewigen Frieden* di Kant, e in particolare dal secondo degli “articoli definitivi” [*Definitivartikel*] della straordinaria opera kantiana. Tenterò di esporla nelle prime due tesi di queste pagine.

Partiamo dalla prima tesi. All'opposto di molti luoghi comuni, va subito chiarito che il problema della pace non esisterebbe, se prima non vi fosse quello della guerra. Nessuno avvertirebbe la pace come problema, se l'uomo non avesse fatto l'esperienza della guerra. È come per la felicità. Non ci faremmo tante domande sulla felicità, se la condizione umana non fosse prima esposta al male e alla sofferenza. Il problema, insomma, non è la pace; il problema, semmai, è la guerra. L'uomo aspira alla pace dopo aver provato gli orrori della guerra.

Perché, allora, la guerra? Sulla scia della tesi di Hobbes in *Leviathan*, lo stato originario di natura, secondo Kant, non è uno stato di pace, ma di guerra. Gli uomini, infatti, sia singoli, sia associati, possono ledere la sicurezza degli altri solo perché vicini fra loro.

L'uomo (o il popolo) che vive in pieno stato di natura mi priva [della] sicurezza, e, anche se non mi lede effettivamente (*facto*), mi lede già semplicemente perché vive vicino a me [*neben mir ist*] appunto in questo stato in cui vi è assenza di leggi (*stato iniusto*). Minacciato costantemente da parte

² L'opera di Carnelutti, pubblicata per la prima volta in francese nel 1945, per essere dedicata al Presidente della Confederazione Elvetica, è stata riproposta nel 2014 in una edizione italiana a cura di G. Tracuzzi (G. Giappichelli, Torino, 2014).

sua, io posso allora costringerlo o a entrare con me in uno stato di convivenza legale, oppure ad abbandonare la mia vicinanza [*Nachbarschaft*]³.

La prossimità mette, dunque, a rischio la pace. Le cause sono, intanto, gli eventuali abusi o “sconfinamenti” di coloro che abitano storicamente vicini. A turbare la pace, però, è anche la prossimità in senso dinamico (la vicinanza che si acquisisce nel tempo). Lo vedi tragicamente con i continui flussi migratori generati da guerre, carestie, sottosviluppo, e (non per ultimo) dagli effetti disastrosi dei mutamenti climatici⁴.

Non è un caso, tra l’altro, che il terzo articolo definitivo di Kant per una pace duratura fra i popoli verta proprio sul “diritto cosmopolitico”, ossia sul diritto d’asilo dello straniero. Per Kant, infatti, una delle maggiori sfide del diritto di ogni generazione è proprio quella dei flussi migratori. Ci saranno migrazioni in ogni tempo (è inutile sottolineare l’estrema attualità del pensiero kantiano per il nostro tempo), e sarà inevitabile il contatto dei migranti con altri popoli, visto che la terra è sferica e non vi sono a disposizione spazi infiniti.

A causa della forma sferica di tale superficie [*als Kugelfläche*] – osserva puntualmente Kant – [...], gli uomini non possono disperdersi all’infinito, e sono quindi costretti in definitiva a sopportarsi gli uni accanto agli altri, senza che nessuno abbia però originariamente più diritto di un altro su una porzione della terra. Le parti inabitabili di questa superficie, come il mare e i deserti, comportano divisioni nella comunità umana; ma la nave e il cammello (la nave del deserto) permettono agli uomini di traversare queste terre di nessuno e di avvicinarsi gli uni agli altri, e rendono possibile che il diritto alla superficie, il quale spetta in comune all’intero genere umano, venga eventualmente utilizzato per intrecciare rapporti⁵.

³ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hsg. K. Vorländer, Felix Meiner, Leipzig, 1913, p. 125; Id., *Pace perpetua*, cit., p. 67, nota nel testo originale.

La vicinanza può generare conflitti sia nelle relazioni private dei cittadini di uno Stato, sia in quelle fra gli Stati. “L’idea del diritto internazionale – scrive Kant – presuppone la separazione di molti Stati vicini e indipendenti gli uni dagli altri. Una tale situazione è già di per se stessa uno stato di guerra, a meno che lo scoppio delle ostilità non venga scongiurato dall’unione di questi Stati in una federazione” (*ivi*, p. 115).

⁴ Per Kant sono proprio le guerre a costringere gli uomini ad abitare ogni luogo della terra. La guerra sembra quasi uno strumento della natura per il popolamento di tutta la terra (cfr. *ivi*, p. 105). I fattori, comunque, sono molteplici. Si pensi al ruolo decisivo del clima. Come dimostra, fra gli altri, Wolfgang Behringer, è stato il riscaldamento della terra dopo l’ultima glaciazione, circa diecimila anni fa, a dare inizio alle coltivazioni, alle forme di urbanizzazione e, dunque, alla storia *stricto sensu*. È sempre il clima a causare le carestie, le guerre e le grandi migrazioni, determinando i mutamenti della storia politica dell’umanità. Cfr. W. Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*, C.H. Beck, München, 2007.

⁵ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 136; Id., *Pace perpetua*, cit., p. 91.

L'argomento di Kant è inappuntabile. Avrebbe perfino il sostegno delle geometrie non-euclidee che teorizzano, su uno spazio finitamente sferico, l'impossibilità che da un punto esterno a una retta passi una (e una sola) retta parallela alla stessa retta data. Se lo spazio è sferico, e non è infinitamente piano, la conclusione è un'altra: da un punto esterno ad una retta non passa neppure una retta parallela alla retta data. È la rivoluzionaria negazione riemanniana del quinto postulato di Euclide. Sono, dunque, inevitabili sia i flussi migratori, sia l'incontro dello straniero con altri popoli. Le traiettorie di ogni viandante si incrociano prima o poi con le terre abitate da altri. Che cosa ne deriva? La risposta sta appunto nel diritto cosmopolitico. Il principio fondamentale di ospitalità universale dello straniero, che è il contenuto essenziale del diritto cosmopolitico, serve, infatti, ad evitare uno stato continuo di guerra, situazione che diventa ancora più grave in assenza di leggi. Le alternative sono, dunque, o la convivenza legale, oppure l'abbandono della prossimità; evitare, però, la prossimità è praticamente impossibile.

2. Seconda tesi: “Gli Stati non possono aspirare alla pace in forza soltanto del diritto”

Ogni Stato, per garantire la propria sicurezza, chiede di entrare in relazione con gli altri Stati in base a una costituzione analoga a quella civile. Una tale costituzione, però, non potrebbe essere altro che una “federazione di popoli” [*Völkerbund*], poiché sarebbe contraddittorio uno “Stato di popoli” [*Völkerstaat*], uno Stato cioè che ignorasse l'autonomia dei popoli. Lo sarebbe innanzitutto rispetto all'idea stessa di diritto internazionale, il cui contenuto è costituito proprio dai trattati fra gli Stati. Infatti, venendo meno gli Stati, non vi sarebbe più spazio per il diritto internazionale. Ma c'è un'altra impossibilità. Ed è implicita in quella precedente. Ogni Stato presuppone un rapporto fra superiore (legislatore) e inferiore (colui che obbedisce, ossia il popolo). Si dovrebbe, allora, presupporre la stessa situazione anche con uno Stato di popoli. Quale Stato, però, accetterebbe mai di sottomettersi a un'entità superiore, avendo comunque la forza di prevalere? Ciò che accade con i comuni cittadini di fronte allo Stato (lo Stato ha il monopolio della forza, e il comune cittadino non può che sottomettersi) non è facile che si ripeta con gli Stati, o addirittura con le Superpotenze. Scrive Kant:

Una tale costituzione sarebbe una federazione di popoli [*Völkerbund*]. Non dovrebbe però trattarsi di uno Stato di popoli [*Völkerstaat*], dato che ciò sarebbe contraddittorio: ogni Stato implica infatti il rapporto fra un superiore (il legislatore) e un inferiore (colui che obbedisce, cioè il popolo), mentre molti popoli riuniti in uno Stato formerebbero semplicemente un unico popolo, il che contraddice il presupposto del diritto internazionale (il quale dev'essere qui considerato come diritto che regola le relazioni reciproche fra

popoli, nella misura in cui essi costituiscono Stati diversi e non devono confondersi in un solo e medesimo Stato)⁶.

Così come il diritto non ha senso fra santi, non lo ha neppure fra ciclopi, ossia fra soggetti dotati di forza irresistibile. Il diritto ammutolisce nella *Civitas Dei* di agostiniana memoria; non ha parole dinanzi alla carità. Come potrebbe altrimenti? Il diritto non è caritatevole, non è *gratia gratis data*: ad ogni pretesa corrisponde un obbligo. All'opposto, la città dei santi guarda solo alla carità. Non c'è nessuna reciprocità di diritti e doveri. Ad agire sono sempre il dono e il perdono. Per questo il diritto non ha niente da dire.

Il diritto ammutolisce, però, anche nella terra dei ciclopi, sebbene per ragioni diverse. Nel mondo dei ciclopi, infatti, il diritto avrebbe molto da dire. Non mancherebbero certo le pretese, né scarseggerebbero le pretese dell'uno a scapito dell'altro, o il torto da risolvere. Eppure, il diritto resterebbe senza parole. Il motivo questa volta è nell'impraticabilità della giustizia. Non vi sarebbe giustizia abbastanza, vista l'estrema forza delle parti di resistere ad ogni sanzione. È la ragione per cui gli Stati per Kant non possono unirsi in un *pactum subiectionis*. Gli Stati possono unirsi solo in un *pactum societatis*, ovvero in un patto fra loro federativo. La tesi di Hobbes, secondo cui l'uscita dallo stato belluino di natura impone agli individui la scelta dello Stato, è una tesi che non risolve la questione delle relazioni internazionali degli Stati⁷. La questione evidentemente non è inferiore a quella che sta all'origine dello Stato civile. D'altronde, la coesistenza degli Stati dà vita, su spazi decisamente più grandi, allo stesso stato di natura che vede gli uomini in conflitto permanente fra loro. Il problema, dunque, esiste. Qual è, allora, la soluzione?

Per Kant anche gli Stati devono uscire dallo stato di natura così come hanno fatto gli individui con il Leviatano. È concepibile, però, un Leviatano al di sopra degli Stati? Kant è pessimista. Gli Stati, infatti, possono giungere solo a un patto federativo. Sarebbe impervio pensare a un Superstato. Kant, tra l'altro, non ignorava il primo Stato federale degli Stati Uniti d'America del 1776, con il distacco delle tredici colonie britanniche dalla sovranità del Regno Unito. La stessa pubblicazione di *Zum ewigen Frieden* è di soli pochi anni più tardi.

L'ipotesi kantiana è attualissima. Non è neppure distante (almeno per grandi linee) dal realismo dell'attuale Organizzazione delle Nazioni Unite con il suo Consiglio di Sicurezza composto da membri permanenti con il "potere di veto" sulle decisioni dello stesso Consiglio, potere che troviamo anche fra gli Stati dell'Unione

⁶ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 131; Id., *Pace perpetua*, cit., p. 81.

⁷ Per Hobbes lo stato di guerra fra le Nazioni è permanente o quasi, e la pace è solo una tregua, e per di più una tregua sospettosa e armata. In tal senso, la pace è, soprattutto, non-guerra (cfr. Id., *Elements of Law*, I,14, sez. 11, e *De Cive*, c.1, sez. 12). È, tra l'altro, la tesi diffusa in molti pensatori contemporanei come H. Kelsen, R. Aron, o F.A. Hayek.

Europea per le decisioni del Consiglio dell'Unione, stando all'art. 40 del Trattato sull'Unione del 1993⁸.

Rispetto alla creazione di un vero *pactum subiectionis à la* Hobbes, ci sono, allora, almeno tre ostacoli: *ontologico*, *pragmatico*, e *politico*. Il primo ostacolo è per così dire *ontologico*. È difficile pensare a un ordine giuridico fra soggetti dotati di forza irresistibile. Proprio il possesso di una forza irresistibile permette, a chi ne è dotato, di resistere a qualsiasi ordine, fino alla completa impossibilità di quest'ultimo. Una forza irresistibile agisce contro ogni potere, così come l'acido universale corrode qualsiasi contenitore. È possibile il contenitore dell'acido universale? Con quali materiali costruirlo? Come potrebbero resistere all'effetto corrosivo dell'acido che divora ogni cosa? O l'acido è davvero universale, e dunque nulla vi resiste, oppure non lo è. *Tertium non datur*. Accade lo stesso con la coazione ad agire in un modo piuttosto che in un altro. La coazione dovrebbe superare la forza di chi vi resiste. Ma con quali mezzi, se ad opporsi è una forza irresistibile?

C'è, però, anche un ostacolo *pragmatico*. Ammesso, infatti, che gli Stati non abbiano una forza sufficiente per impedire il potere sanzionatorio di un Superstato, è comunque arduo pensare che si sottomettano liberamente ad uno stesso ordine, specie se si trovano in situazioni di sostanziale disparità fra loro. Kant ha ragione⁹. Lo si vede bene oggi con la giustizia delle corti e dei tribunali penali internazionali. Non è un caso, tra l'altro, che non aderiscano allo Statuto di Roma (1998) per una Corte penale internazionale proprio alcune Superpotenze come Stati Uniti, Cina e Russia¹⁰. E non è un fatto secondario che le pene previste dalle corti internazionali

⁸ Non è il caso di avanzare qui un'ampia riflessione attuale di politica internazionale. Ma si può condividere per grandi linee la tesi dello scienziato politico statunitense Samuel P. Huntington secondo cui il crollo del blocco sovietico, crollo che ha determinato la fine del sistema bipolare scaturito dalla Conferenza di Yalta (1945), non ha per nulla significato la "fine della storia" (citando il titolo del famoso libro di Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992), ossia l'esito definitivo di un mondo politicamente, socialmente ed economicamente uniformato ad un unico paradigma portante di stampo democratico-liberale. Il mondo non è più bipolare, ma non è neppure né unipolare, né realmente globale. Per Huntington i nuovi attori sono le diverse civiltà identificabili oggi in vaste regioni di appartenenza, ben oltre i confini degli Stati nazionali, civiltà che pretendono ormai, insieme ad altre reti transnazionali, un indiscusso ruolo decisionale. Cfr. S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

⁹ Secondo Kant non vi sono dubbi sull'orientamento degli Stati: "gli Stati rigettano *in hypothesi* ciò che è giusto *in thesi*" (*Pace perpetua*, cit., p. 87).

¹⁰ Il motivo è ovviamente quello di non subire interferenze di altri Stati nelle proprie politiche interne ed estere. Riprendendo testualmente le dichiarazioni, ad esempio, del Dipartimento di Stato americano, si legge: "We want to ensure that our nationals are dealt with by our system of law and due process". È, tra l'altro, la posizione molto realistica di Kant: "D'altra parte, uno Stato, una volta giunto a darsi da sé delle leggi, non accetterà che il proprio diritto nei confronti di altri Stati dipenda dalle decisioni di un loro tribunale. E perfino un continente intero, nel momento in cui si senta superiore a un altro continente che per il resto non gli reca il minimo fastidio, sfrutterà ogni mezzo per rafforzare la propria potenza spogliandolo o addirittura sottomettendolo al proprio dominio" (*ivi*, p. 127).

non coincidano con quelle interne di molti Stati. Alcune corti si rifanno ai codici di molti Stati in cui si compie il crimine, ma si tratta evidentemente di un criterio puramente indicativo e senza una vera base giuridica comune. Non sempre ciò che è previsto dal diritto interno coincide col dettato delle corti internazionali. Semmai, è il contrario¹¹. Al problema della disegualianza esterna fra i contraenti si aggiunge, poi, quello dell'oppressione interna dei popoli da parte dei loro governi. Se i cittadini di uno Stato non sono trattati come eguali, ne risentono a loro volta le relazioni esterne degli Stati. Le dittature, in poche parole, non sono tali solo all'interno, ma anche all'esterno. Sarebbe addirittura assurdo che un dittatore si faccia apprezzare all'esterno (nelle relazioni internazionali) per l'estrema devozione ai principî della democrazia.

Il diritto internazionale, dunque, è molto condizionato dalla politica interna degli Stati. Proprio per questo, secondo Kant, è necessario che la futura confederazione di Stati si fondi sull'affermazione definitiva di Stati repubblicani, ossia di governi controllati effettivamente dai loro rispettivi popoli. I popoli, infatti, non farebbero ricadere su di sé la calamità della guerra. Al contrario di ciò che accade con le tirannie. C'è un rapporto direttamente proporzionale tra la costituzione repubblicana degli Stati e la prospettiva della pace. Più gli Stati sono repubblicani, più sono inclini a mantenere la pace, proprio perché i popoli, messi nella condizione di governare direttamente le sorti dello Stato, non andrebbero facilmente incontro al loro male. La realtà, però, è molto diversa. Non tutti gli Stati sono repubblicani, ed è forse anche difficile che lo siano.

L'ultimo ostacolo è *politico*. In questo caso i dubbi riguardano la stessa opportunità di uno Stato di Stati. Li traduco con alcune domande: Conviene davvero puntare su un unico Stato che governi la terra? Non c'è il rischio che uno Stato di Stati possa dar vita a un nuovo dispotismo? Con quali conseguenze? Il pericolo, infatti, è che un Superstato degeneri in dittatura, e che non vi sia nessun altro Stato ad opporsi. L'osservazione di Kant è la seguente:

Secondo l'idea razionale [...] tale stato di cose [l'unione degli Stati in una federazione] è preferibile alla fusione di tutti questi Stati operata da una potenza che assoggetti tutte le altre e si trasformi in monarchia universale [*Universalmonarchie*]. Infatti, nella misura in cui si accresce l'ambito del governo, le leggi perdono sempre più il loro vigore, e un dispotismo senz'anima [...] finisce per condurre all'anarchia. Nondimeno, la grande aspirazione di ogni Stato (o del suo sovrano) è proprio quella di assicurarsi uno stato di pace durevole dominando, se possibile, il mondo intero¹².

¹¹ Basti pensare alle notevoli differenze in materia di pena per i crimini più gravi. Lo Statuto dell'ICC non ammette la pena di morte, a differenza di molti Stati che invece la prevedono. Non tutti gli Stati, a loro volta, puniscono allo stesso modo crimini particolarmente odiosi come il genocidio; non tutti gli Stati puniscono il genocidio con il carcere a vita. E lo stesso vale per i crimini contro l'umanità.

¹² I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 147; Id., *Pace perpetua*, cit., p. 115.

Che cosa resta, allora, per una pace durevole? Qual è il diritto praticabile fra Stati sostanzialmente autonomi, sebbene legati da un *pactum societatis*? Per Kant la guerra soppianta ogni forma di giurisdizione civile. Infatti, le controversie che scatenano le guerre sono di per sé le stesse che nello Stato civile si risolverebbero davanti a un giudice. Ma nelle relazioni internazionali la giurisdizione è particolarmente debole. Si va in guerra, ad esempio, per difendersi da un'aggressione, per riparare un torto, o punire un crimine, o per fare la rivoluzione. Sarebbero tutti fatti da portare in tribunale; nelle controversie fra Stati, invece, generano solo guerre. Mi limito ai motivi di legittimità della guerra, ossia a quelli collegati al concetto classico di *bellum iustum*, del diritto cioè di chi, su chi e su che cosa si sia autorizzati a compiere atti di guerra, senza trattare il diritto sulle azioni di guerra, lo *ius belli*, il diritto su quali mezzi, misure e forme si debba svolgere il conflitto. Del resto, si vede già dall'inizio l'impotenza del diritto. La riflessione kantiana è molto chiara:

Il modo con cui gli Stati difendono il loro diritto non può mai essere il processo, come si fa davanti a un tribunale esterno, ma soltanto la guerra; la guerra, però, e il suo eventuale esito fortunato, la vittoria, non decidono affatto del diritto; e mediante un trattato di pace si mette fine alla guerra attuale, ma non allo stato di guerra (alla possibilità di trovare sempre nuovi pretesti per una nuova guerra), il quale del resto non può nemmeno essere definito ingiusto, poiché si tratta di uno stato in cui ciascuno è giudice della propria causa¹³.

Con la guerra il diritto soccombe. Anzi, è quasi imbarazzante parlare di diritto di guerra. Il motivo è semplice. Chi vince non è di per sé chi ha diritto; finisce solo per essere giudice della propria causa (l'opposto della regola aurea "*nemo iudex in causa propria*")¹⁴. La forza, insomma, non è la motivazione di una sentenza. Tutt'altro. È, semmai, l'assenza radicale di una "verità pubblicamente dicibile" (alludendo alla formula kantiana del diritto pubblico nella seconda appendice di *Zum ewigen Frieden*)¹⁵. Non è perciò infondato sostenere con Kant che il diritto internazionale, come diritto alla guerra, sia incompatibile con il concetto stesso di diritto. Esso, infatti, si fonderebbe più sulla nuda forza che su leggi realmente pubbliche.

¹³ *Ivi*, p. 85.

¹⁴ È sufficiente questa considerazione per comprendere un argomento centrale in *Totalité et infini* di M. Levinas, secondo cui una pace sorta dalla guerra riposa pur sempre nella guerra (cfr. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1980, pp. IX-X).

¹⁵ Il riferimento è alla "formula trascendentale del diritto pubblico" [*transzendente Formel des öffentlichen Rechts*], secondo cui: "Tutte le azioni concernenti il diritto di altri uomini, la massima delle quali non sia compatibile con la pubblicità, sono ingiuste" (I. Kant, *Pace perpetua*, cit., p. 149). In guerra lo Stato arriva a giustificare violenze che nelle situazioni ordinarie farebbero perdere ogni briciolo di dignità a chi ne fosse l'autore. La funzione dichiarata di uccidere in guerra non c'entra nulla con il diritto alla legittima difesa; semmai, è la trasgressione più evidente del fondamento coesistenziale dell'esserci dell'uomo.

L'idea del diritto internazionale inteso come diritto alla guerra è [...] propriamente del tutto inconcepibile, perché si tratterebbe del diritto di determinare ciò che è giusto non in base a leggi esterne universalmente valide, limitanti la libertà di ciascun individuo, bensì secondo massime unilaterali e mediante la forza¹⁶.

Fin qui Kant. Prima, però, di passare alla terza tesi, e dunque al pensiero di Carnelutti, vorrei approfondire alcuni argomenti di Norberto Bobbio sui limiti di due forme di pacifismo, due forme legate tra loro dalla convinzione che la pace possa fondarsi ancora sulle armi¹⁷. Intendo per “pacifismo” ogni teoria che rifletta sui mezzi per prevenire e risolvere i conflitti in vista di una pace duratura. Chiamerò queste due forme di pacifismo, rispettivamente: (i) pacifismo *polemico*, (ii) pacifismo *disarmato*. Si tratta di due prospettive che hanno sempre goduto il credito di posizioni particolarmente realistiche. Eppure, come vedremo, non mancano i dubbi proprio sul loro presunto realismo.

In primo luogo, c'è la tesi del pacifismo “polemico”, secondo cui per assicurare la pace occorre dotarsi di un potenziale di distruzione totale dell'altro. È la tesi riconducibile all'antica e famosa locuzione dello scrittore romano Vegezio: “*Si vis pacem para bellum*”. Con la creazione e lo sviluppo nel Novecento degli armamenti nucleari capiamo benissimo questo argomento. Neppure il mondo romano, cui appartiene la tesi più nota del pacifismo polemico, poteva meglio di noi oggi conoscere il potenziale di autodistruzione dell'uomo sulla terra, e dunque il potere di deterrenza delle armi. Secondo il pacifismo polemico, la pace sarebbe inevitabile proprio per la deterrenza degli arsenali atomici. Si fonderebbe cioè sull'equilibrio del terrore. A quali condizioni?

Il terrore non è più visto come lo “stato di natura” del Leviatano di Hobbes, stato precario e insostenibile che minaccia continuamente le esistenze, e che si acquieta solo a patto che gli individui obbediscano incondizionatamente allo Stato. Il Leviatano nasce proprio per questo: per porre fine al terrore dello stato di natura. Il pacifismo polemico, al contrario, tratta il terrore come la migliore merce di scambio. Il terrore si conserva, invece di risolverlo. Diventa il migliore deterrente della pace. Ma il problema è proprio questo. È una specie di Leviatano capovolto. Il vero Leviatano non è più la forza che mette fine al terrore; il Leviatano è questo stesso terrore usato come minaccia nei confronti di ogni aggressore. Fino a che punto, allora, è possibile un equilibrio tra forze che si temono? Ecco la questione. L'equilibrio del terrore, infatti, si fonda sul timore reciproco. Ha bisogno del continuo confronto tra le forze in gioco per non sentirsi minacciati. Con quali

¹⁶ I. Kant, *Pace perpetua*, cit., p. 87.

¹⁷ Alcuni spunti di riflessione sono nel saggio di N. Bobbio, “Pace. Concetti, problemi e ideali” (in *Enciclopedia del Novecento*, vol. VIII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1989, pp. 812-24), saggio riedito con il titolo “Pace e guerra”, in Id., *Teoria generale della politica*, ed. a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999, pp. 467-535.

conseguenze? C'è, intanto, il rischio di sovrastimare le forze dell'avversario, costringendo alla continua instabilità gli equilibri appena raggiunti. L'avversario, infatti, è sempre sotto una grossa lente d'ingrandimento, ed è facile che sia visto come nemico. A ciò si aggiunge un altro grave pericolo. L'instabilità prodotta dai sospetti verso l'avversario spinge vertiginosamente a dotarsi di armi sempre più distruttive, con la maggiore probabilità di eventi ancora più catastrofici. Un pacifismo, come si vede, affatto realistico rispetto al fine auspicato

C'è poi la tesi del pacifismo "disarmato". La tesi è anche in questo caso abbastanza semplice: la pace è inevitabile se non ci sono in giro armi da guerra. Si potrebbe puntare almeno al disarmo nucleare per scongiurare soprattutto guerre in grado di distruggere l'intero pianeta¹⁸. Anche in questo caso, però, c'è un chiaro debito di realismo. È ciò che è accaduto in passato con il proibizionismo. Il proibizionismo in America, nella prima metà del Novecento, non ha affatto ridotto la produzione e l'uso di alcool. Ne ha solo fatto aumentare la vendita nelle fasce più ricche della popolazione. Non è accaduto diversamente con le politiche di disarmo. In tutti questi anni la corsa agli armamenti è addirittura aumentata, a favore soprattutto degli arsenali delle grandi potenze. Ed era prevedibile. Ogni accordo, infatti, ha bisogno di un Terzo per farlo rispettare. È la soluzione, come s'è visto, dello Stato hobbesiano. Qui, invece, mancherebbe il Terzo. D'altronde, chi farebbe da Terzo nel confronto di Superpotenze fra loro? Non è facile passare dall'equilibrio "polemico" (equilibrio che non vede un Terzo come garante) a quello "agonale" (con il Terzo incluso, nella posizione di arbitro). Chi mai sarebbe l'arbitro? È difficile realisticamente trovare un Terzo *super partes*, un vero arbitro che costringa i litiganti ad accettare le sue decisioni, qualunque esse siano. La prima ipotesi porta a pensare naturalmente all'ONU. Ma si vedono subito i suoi limiti. L'ONU persegue pragmaticamente gli interessi dei membri permanenti del Consiglio di Sicurezza, membri a loro volta divisi da interessi geo-politici ed economici spesso in conflitto. L'impossibilità dell'equilibrio agonale è in sintesi la stessa impossibilità ontologica, pragmatica e politica che abbiamo esaminato in precedenza a proposito di un eventuale *pactum subiectionis* fra i vari Stati, in vista della creazione di un Superstato globale.

Quale pacifismo, allora? Se il pacifismo "polemico" e quello "disarmato" mostrano il lato utopico e poco realistico, si può riconsiderare, invece, su nuove basi proprio il pacifismo "etico" che è sempre stato visto con sospetto dal realismo politico-giuridico. Siamo giunti alla terza tesi.

¹⁸ I conflitti possono essere di varia portata sia per l'ampiezza delle influenze, sia per la natura dei mezzi impiegati. Ben oltre i conflitti convenzionali, le guerriglie, o il terrorismo internazionale, non c'è dubbio che il conflitto atomico sia quello capace di causare realmente l'autodistruzione del genere umano sulla terra.

3. Terza tesi: “La debolezza del diritto internazionale solleva la questione etica della pace”

Le prime due tesi sono kantiane; la terza, come ho anticipato, è una tesi di Carnelutti, sebbene sia il corollario fedele delle prime due tesi.

Si parte dall'economia. La guerra potrebbe combattersi innanzitutto con l'economia, ossia con ciò che può causarla, visto il peso degli interessi economici nei conflitti. In poche parole, l'economia causa le guerre; l'economia può combatterle¹⁹. Ma è una soluzione solo provvisoria. Né potrebbe essere diversamente. D'altronde, l'economia non è altro che un sistema di interessi particolari, e dunque riproduce di continuo la malattia che, invece, vorrebbe curare. Una volta che l'economia sia riuscita a porre fine a un conflitto per l'interesse di qualcuno, divora presto i suoi risultati e fa nascere nuovi interessi, e, dunque, nuovi conflitti²⁰.

Neppure il diritto internazionale, come s'è visto, è davvero in grado di risolvere le guerre. È in sé debole. Pur possedendo la bilancia è privo in sostanza della spada. Nonostante i tanti passi in avanti del diritto internazionale, a partire, soprattutto, dalla fine della Seconda guerra mondiale, passi che hanno visto la nascita dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e di molte corti internazionali, tra cui soprattutto la Corte Penale Internazionale, i problemi sono in pratica gli stessi al tempo dello scritto carneluttiano (1945). Scrive Carnelutti:

Finora si è sempre posta la questione del carattere giuridico dell'ordinamento internazionale sulla *manca di costrizione*, cioè, in termini figurati, sull'inesistenza del gendarme. [...] Confesso di non esser disposto troppo facilmente a far sparire la spada dallo stemma del diritto per lasciarvi soltanto la bilancia; ho detto già che la giustizia sulla terra, adesso almeno, non può trionfare senza il sussidio della forza, ed è proprio grazie ad un simile aiuto che diventa diritto. [...] La bilancia, dunque, è il giudice. E il giudice non è qualcuno che *offre*, ma che *impone* la sua decisione. L'istituzione del giudice implica la proibizione di farsi giustizia da soli, e allo stesso tempo la facoltà di domandare ragione al giudice. Ma questa possibilità e questa proibizione dove sono per i conflitti internazionali²¹?

¹⁹ Cfr. F. Carnelutti, *La guerra e la pace*, ed. it. a cura di G. Tracuzzi, G. Giappichelli, Torino, pp. 45-46.

È una posizione classica del pensiero filosofico moderno. Per Montesquieu, ad esempio, “l'effetto naturale del commercio è di portare alla pace” (*Esprit des lois*, XX, 2). Nella stessa direzione sono le tesi delle elaborate dottrine degli economisti inglesi del Settecento e dei loro successori dell'Ottocento. Sempre nel Settecento, il grande pensatore politico Benjamin Constant in *De l'esprit de conquête* non esita a vedere, su fronti completamente opposti, da un lato l'*impulsion sauvage* della guerra, dall'altra il *calcul civilisé* del commercio garante della pace duratura.

²⁰ È anche la contraddizione interna allo sviluppo tecnologico, che è sì in grado di liberare da tanti condizionamenti della realtà, creando però allo stesso tempo nuove dipendenze e nuovi conflitti.

²¹ F. Carnelutti, *op. cit.*, pp. 85-87.

Il diritto non cambia nella sua forma per il fatto di passare dall'ordinamento interno di uno Stato a quello di molti Stati associati fra loro. Con una questione, però, irrisolta. Se non c'è un giudice affidabile, con un'effettiva giurisdizione, com'è possibile ottenere la pace²²? Gli Stati sono certamente in condizione di accordarsi per il bene maggiore della pace, ma sempre a patto di non perdere la propria sovranità di fronte ai loro cittadini. Ciò evidentemente ostacola la creazione di un'entità politica sovranazionale, e di conseguenza l'efficacia di un'unica giurisdizione approvata da tutti gli Stati.

La fondazione di uno Stato superiore puramente giuridico da parte degli Stati nazionali non attiene che alla loro azione esterna. [...] E ciò non impedisce che nei riguardi dell'ordinamento giuridico, da cui proviene, ciascuno degli Stati conservi inalterata la sua posizione sovrana²³.

Lo "Stato superiore", dunque, non è affatto un Superstato, e non è neppure lo Stato federale, ma una federazione, un'associazione o società di Stati con tutti i suoi limiti, a cominciare appunto dalla debolezza intrinseca di un potere coattivo in capo ad una giurisdizione incapace di agire secondo i principî di terzietà del giudizio e di pari dignità di tutti gli Stati. È in base a questa premessa che Carnelutti vede come inevitabile il passaggio dal piano giuridico a quello morale di ogni discorso filosofico sulla pace. Non sono sufficienti, infatti, le soluzioni del diritto fondate unicamente sulla forza sanzionatoria o militare, né quelle dell'economia, tutte concentrate intorno all'interesse esclusivo delle parti. Ad essere decisiva, semmai, è la forza morale della giustizia.

È difficile pensare il diritto senza la giustizia, né esistono filosofie del diritto che ignorino del tutto il concetto di giustizia (al di là dei vari giusnaturalismi e giuspositivismi). Lo si vede dall'idea stessa di processo. Si va in processo per avere giustizia, piuttosto che ingiustizia. Se, dunque, il processo è la chiave di volta dell'esperienza giuridica, lo è pure la giustizia, senza la quale non sarebbe neanche pensabile il processo. Eppure, il senso della giustizia si allontana da quello strettamente formale o sanzionatorio del diritto (la sanzione come causa sufficiente di giustizia). Implica un impegno principalmente morale.

La bilancia può poco senza la spada, ma non può neppure identificarsi solo con essa. La giustizia non è solo la spada. C'è prima di tutto il riconoscimento autentico dell'Altro, per cui l'Altro non è mai nemico, ma amico. L'ottica di Carnelutti è quella di un vero "diritto del prossimo" [*Recht des Nächsten*]²⁴, di un diritto cioè che non si separi mai dalla giustizia, e che veda nell'Altro il suo valore

²² *Ivi*, p. 89.

²³ *Ivi*, pp. 90-91.

²⁴ Riprendo il lessico e il concetto di E. Wolf nella sua opera più nota *Recht des Nächsten. Ein rechts-theologischer Entwurf* (Klostermann, Frankfurt am Main, 1958). L'idea di Wolf è che il "nuovo diritto", dopo le immani tragedie dei totalitarismi della prima metà del Novecento, non possa più prescindere dal valore dell'Altro come Prossimo" [*Nächster*]. In tal senso il diritto o è "diritto fraterno", o non è diritto.

primario. L'argomento più evidente è di tipo fenomenologico. L'uomo è sempre un essere-per-l'altro, la cui esistenza non prescinde mai dalla coesistenza. Dal punto di vista strettamente ontologico, è la pace, e non la guerra, il fondamento più credibile dell'esistenza umana. Non è, dunque, scontata la tesi che ravvisa nella diversità delle società e delle culture la scaturigine di ogni conflitto²⁵. È, semmai, l'opposto. Osservando i bisogni esistenziali dell'uomo, emerge cioè l'importanza di una verità comune che parta proprio dalle differenze. La comunità internazionale, dal canto suo, non si discosta dal principio di personalità dello Stato civile; lo rafforza, mettendo al primo posto, dopo il baratro dei totalitarismi del Novecento, le implicazioni morali del dialogo.

Il discorso di Carnelutti si concentra, allora, su questo punto chiave del primato della morale sul diritto. Sulla scena del diritto internazionale occorre ancora più giustizia di quella che serva ordinariamente nello Stato. È necessaria una giustizia massimamente inclusiva e disarmante che integri l'insufficienza di ogni altra misura coercitiva. Infatti, la debolezza intrinseca del diritto internazionale non può che accentuare il valore di una doverosità ad ampio raggio, solidaristica verso i più deboli, o comunque inclusiva dell'Altro. Le direttrici sono tante, segnate da grandi obiettivi: la maggiore crescita economica e sociale dei Paesi sottosviluppati; più politiche di solidarietà verso chi ne ha bisogno; la lotta costante contro i pregiudizi culturali che fanno guardare l'altro come nemico; più diritto promozionale, e meno diritto penale.

È un po' la lezione dell'impresa sociale ed etica applicata al concetto di "grande spazio" [*Großraum*] di C. Schmitt. Un'azienda sufficientemente grande

²⁵ Secondo Kant, le differenze fra i popoli producono, in maniera direttamente proporzionale al grado di civiltà, un indubbio arricchimento dell'umanità e uno stato di pace permanente. In altre parole, l'umanità sarà progredita, tanto più riconoscerà le differenze come un bene e non un male. Si legge: "È vero che tale diversità [la diversità delle lingue e delle religioni] reca con sé il germe dell'odio reciproco ed è pretesto di guerra; ma, con il progresso della civiltà e con il graduale avvicinamento degli uomini a un maggiore consenso intorno ai principî giuridici, essa porta all'accordo e alla pace: e si tratta di una pace non dovuta certo all'indebolimento di tutte le forze, come avviene nel dispotismo (che ha le sue fondamenta nel cimitero delle libertà), bensì prodotta e garantita dall'equilibrio di tutte queste forze nello spirito della più vivace rivalità" (*Pace perpetua*, cit., pp. 115-117).

È la tesi, fra gli altri, in una prospettiva onto-fenomenologica, di uno dei più noti filosofi del diritto italiani del Novecento. Scrive S. Cotta, nella sua opera dedicata alle questioni filosofiche della pace: "La tesi che la diversità implichi necessariamente ed esclusivamente il conflitto si basa su un assunto del tutto gratuito, ossia che al conflitto si contrappongano soltanto o una relazione superficiale, di assai incerta consistenza e durata per la sua innaturalità, o una passività statica e inerte, negatrice del dinamismo vitale. Una indagine più approfondita dell'esistenza umana è in grado, infatti, di mostrare che non sono soltanto codeste le alternative (inadeguate o mortificanti) al conflitto; ad esso si contrappone in modo assai più radicale e significativo il dialogo che nasce anch'esso dalla diversità. Ma il suo senso autentico è del tutto opposto al conflitto: è la ricerca d'una verità comune o di verità compatibili, non contraddittorie. Solo a patto d'una esclusione pregiudiziale e assoluta della possibilità che si dia la modalità del dialogo (di là dalle sue difficoltà empiriche) è sostenibile la riduzione della vita umana sotto il principio e la forma agonistico-conflittuali" (S. Cotta, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano, 1989, p. 94).

non può competere dal punto di vista economico, se non guarda al benessere di tutti, sia di gruppi o individui che *influenzano* i bilanci dell'impresa, sia di quelli che ne sono invece *influenzati*. Lo stesso vale per gli Stati o le Superpotenze. Chi non guarda ai diritti, e al benessere di tutti, specie in un contesto in cui contano sempre di più vaste regioni di appartenenza (i “grandi spazi”, appunto, di Schmitt), ben al di là dei confini nazionali (vi si aggiungono pure molte reti transnazionali, gruppi asimmetrici e altre “moltitudini”), mette a repentaglio se stesso, prima ancora che gli altri.

L'amore, meglio della *risoluzione* – scrive Carnelutti – realizza la *soppressione* del conflitto. Ecco perché nel campo della morale è l'amore che agisce, e non più il dovere: dove c'è l'amore il dovere non ha più posto. Il motto della morale è che il bene che si fa è il bene che si ha; un miracolo senza dubbio, e anche la radice di tutti i miracoli²⁶.

La giustizia, moralmente intesa, non attende il codice per realizzarsi. Denuncia, al contrario, il lato oscuro e fuorviante dei codici, se affidati soltanto alla costrizione per adempiersi. Il diritto, in altri termini, è come un trasformatore che riduce la portata morale della giustizia (Carnelutti vede al centro la forza soprattutto dell'amore) per coloro che non sanno attuarla²⁷. Prima, però, c'è lo scopo morale della giustizia. Negli scenari internazionali degli Stati, di fronte al problema urgente della pace, il diritto è messo dunque alla prova, ed è messo soprattutto dal lato della sua compatibilità con la moralità della giustizia. Non ci sono alternative. Il diritto lontano dalla giustizia è decisamente sopravvalutato, specie nei conflitti internazionali; non può niente, come non può niente il diritto fra ciclopi.

Ecco in conclusione le parole di Carnelutti:

Se la condizione per la quale il diritto può realizzare il suo scopo principale, che è l'eliminazione della guerra, è di formarsi secondo la giustizia, e se la condizione perché sia conforme alla giustizia è che si ispiri all'amore, possiamo dire che l'amore è il vero antidoto alla guerra²⁸.

È la responsabilità che hanno soprattutto le Superpotenze. Parafrasando un noto detto kantiano, le grandi potenze dovrebbero semmai vergognarsi del giudizio delle masse, piuttosto che l'una dell'altra²⁹. Si ha l'impressione, invece, che esse lavorino soltanto per scambiare la giustizia e la pace con un enorme, immobile, arido mare stagnante.

²⁶ F. Carnelutti, *op. cit.*, p. 112.

²⁷ *Ivi*, p. 113.

²⁸ *Ivi*, p. 115.

²⁹ Il detto originale di Kant è il seguente: “[...] *sich große Mächte nie vor dem Urteil des gemeinen Haufens, sondern nur eine von der andern schämen*” (I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 135).