

university press

filosofia

2

La pace e le guerre

Guerra giusta e filosofie della pace

Atti del seminario su *La pace e le guerre*
(Cagliari, 29 novembre, 9 e 16 dicembre 2004)

a cura di Annamaria Loche

CUEC

Cooperativa Universitaria Editrice Cagliaritana

Volume pubblicato con il contributo del MIUR (PRIN 2002)
e dell'Ateneo di Cagliari (ex 60%)

FILOSOFIA / 2

ISBN: 88-8467-327-5

LA PACE E LE GUERRE

Guerra giusta e filosofie della pace

© 2005

CUEC *Cooperativa Universitaria Editrice Cagliaritana*

prima edizione settembre 2005

Senza il permesso scritto dell'Editore è vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico

Realizzazione editoriale: CUEC
via Is Mirrionis 1, 09123 Cagliari
Tel. e Fax 070271573

www.cuec.it
info@cuec.it

Grafica e impaginazione: Biplano
Stampa: Litografia Press, Cagliari

Indice

- 9 **Introduzione**
 di Maria Teresa Marcialis
- 23 **Erasmus: la pace come valore assoluto**
 di Marialuisa Lussu
- 45 **Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume**
 di Marco Geuna
- 131 **La pace e il federalismo in Kant**
 di Massimo Mori
- 149 **Il pacifismo giuridico e il Terzo assente nel pensiero di Norberto Bobbio**
 di Annamaria Loche
- 185 **Per una critica della guerra umanitaria: aspetti del dibattito italiano sull'intervento in Kosovo**
 di Alberto Castelli
- 213 **Nuove guerre e mass media**
 di Fulvio Venturino
- 237 **Minacce naziste alla pace, oggi**
 di Giuliano Pontara
- 255 **Indice dei nomi**
- 261 **Gli autori**

Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume

di Marco Geuna

1. Introduzione

In questo saggio, mi propongo di analizzare tre modelli di concettualizzazione delle relazioni fra gli Stati elaborati dalla riflessione filosofico-politica moderna, tra Cinque e Settecento; si tratta di tre modelli che forniscono anche risposte diverse al problema della guerra e a quello della pace.

Il primo modello è quello fornito dalle teorie moderne incentrate sulla nozione di *lex naturae* o di *ius naturale*. Secondo tali teorie, da Vitoria a Grotius, esiste un ordine giusto fissato dalla legge naturale. E a partire da tali nozioni di ordine e di legge è possibile giustificare la guerra, che va intesa come una prassi volta a ristabilire l'ordine naturale violato. È possibile, così, tematizzare la guerra giusta: si può delineare tanto uno *ius ad bellum* quanto uno *ius in bello*. Da un lato, si possono stabilire le condizioni di legittimità della guerra: si possono individuare, in particolare, delle *iustae causae* di guerra. Dall'altro, si possono determinare le condizioni per la legalità della guerra: si può stabilire, cioè, come la guerra vada combattuta. A tal fine sarà necessario, come vedremo, fissare dei criteri di discriminazione e dei criteri di proporzionalità. Per i teorici riconducibili a questo modello, è dunque possibile sottomettere la guerra al diritto. Il diritto è superiore alla politica e può regolare la violenza che si esprime nella guerra.

Il secondo modello di concettualizzazione sul quale vorrei soffermarmi è quello fornito dalla filosofia politica di Thomas Hobbes. Per l'autore del *Leviathan* non esiste una legge naturale vincolante in *foro externo* le azioni dei sovrani, una legge naturale superiore alle diverse leggi positive proprie di ogni paese. Non esiste, di conseguenza, un ordine internazionale regolato dalla legge naturale. Veri soggetti della filosofia politica di Hobbes sono gli Stati, gli Stati detentori della sovranità e quindi detentori in ultima istanza del diritto di guerra. Nel contesto della filosofia politica hobbesiana non è possibile pertanto parlare di guerra giusta. Non esiste infatti un criterio oggettivo, un metro, per giudicare della giustizia o della ingiustizia della

guerra. Non vi è un *tertius super partes*, un'autorità al di sopra degli Stati, che renda vincolante la legge naturale e che fornisca quindi un criterio, un metro, con il quale stabilire la giustizia o la ingiustizia della guerra. L'arena internazionale è un'arena anarchica: Hobbes ricorre alla nozione di stato di natura per concettualizzarla. Per l'autore del *Leviathan* gli Stati stanno fra loro in stato di natura: esiste, infatti, uno stato di natura interstatuale così come esiste uno stato di natura interindividuale. Per Hobbes e per i teorici riconducibili al modello da lui delineato, non è possibile sottomettere la guerra al diritto. Il diritto non è superiore alla politica. È la decisione sovrana che determina, all'interno, le norme del diritto positivo e, all'esterno, il ricorso alla guerra e la sua intensità.

Il terzo modello che vorrei prendere rapidamente in esame è il modello dell'equilibrio di potenza, modello elaborato da una pluralità di pensatori tra Sei e Settecento. In un'arena internazionale sostanzialmente anarchica, in uno spazio interstatuale non regolato da una legge di natura trascendente, è possibile istituire una qualche forma di ordine perseguendo politiche di equilibrio. La politica di equilibrio è quella politica che si propone di evitare che un singolo Stato conquisti una posizione di egemonia e di dominio su tutti gli altri: per usare un linguaggio settecentesco, che un singolo Stato costituisca una vera e propria monarchia universale. Per chiarire il modello dell'equilibrio di potenza commenterò alcune pagine illuminanti di David Hume. Per Hume e per gli altri teorici dell'equilibrio, la guerra è uno strumento a cui fare ricorso per ristabilire non un ordine naturale giusto, ma un ordine politico terreno, contingente, messo in discussione dai tentativi egemonici di una singola potenza.

Mi soffermo su questi modelli di concettualizzazione per tre ordini di ragioni: innanzitutto, perché mi sembrano i modi di categorizzazione *prevalenti* nella riflessione moderna, i paradigmi che hanno strutturato la riflessione filosofica, politica e giuridica tra Cinque e Settecento; in secondo luogo, perché questi modelli di concettualizzazione mi sembrano quelli con cui Kant stesso si confronta e si misura, in un arco di riflessione di più di vent'anni; in terzo luogo, perché sono ancora questi modelli, questi paradigmi – insieme, ovviamente, a quello kantiano – ad aver segnato la riflessione filosofica e politologica di gran parte del Novecento. Le parole d'ordine di Vitoria, di Hobbes, di Hume, di Kant sono state riprese e riformulate da molti pensatori del secolo appena trascorso, hanno fornito le prospettive interpretative che hanno orientato ed ancora orientano la ricerca filosofica, politologica e giuridica contemporanea.

Mi sembra opportuno, fin da ora, esplicitare alcune premesse del mio lavoro. La prima. Ho sostenuto che quelli che analizzerò sono modelli¹ di relazioni fra *gli Stati*. Ovviamente, il termine-concetto “Stato” è un termine del nostro linguaggio filosofico-politico. Forse sarebbe stato preferibile ricorrere ad altre nozioni e più genericamente parlare di comunità politiche, di corpi politici, o di sintesi politiche. I pensatori moderni, infatti, si misurano non soltanto con veri e propri Stati territoriali, con i loro apparati amministrativi, ma con una pluralità di esperienze politico-istituzionali: principati e imperi, monarchie territoriali e repubbliche a base cittadina, territori imperiali dotati di larga autonomia e territori del nuovo mondo apparentemente privi di istituzioni politiche o dalle istituzioni politiche concettualizzabili con difficoltà con le categorie consuete.

La seconda. In quanto modelli di relazioni fra comunità politiche o tra corpi politici, quelli proposti sono anche *direttamente* modelli diversi di concettualizzazione della guerra. E solo indirettamente sono modelli di concettualizzazione della pace. O meglio: portano con costanza l'attenzione sul problema della guerra, e più raramente e indirettamente sulla natura e le caratteristiche della pace. Nel pensiero moderno, s'intende, esistono molte altre riflessioni sulla questione della pace che qui non vengono prese in esame.

La terza. I modelli che verranno analizzati sono in gran parte modelli *alternativi*, da un punto di vista logico e sistematico, non solo e non tanto modelli che si distribuiscono in ordine di successione, da un punto di vista cronologico. L'alternativa più radicale, come si vedrà meglio più avanti, è quella tra l'approccio di Vitoria, che riconosce la possibilità di distinguere tra guerre giuste e guerre ingiuste, e l'approccio di Hobbes, per il quale non si può parlare di giustizia o ingiustizia a proposito delle guerre, e vanno invece considerate lecite tutte le guerre indette dal legittimo sovrano di ogni Stato. Cercherò, dunque, di mettere in evidenza che il pensiero moderno, come già in precedenza il pensiero medioevale e la riflessione rinascimentale, presenta modelli di concettualizzazione *alternativi* e alberga tradizioni di pensiero largamente *alternative*.

¹ Per l'utilizzazione del termine-concetto “modello” nella ricostruzione della storia della filosofia politica e del pensiero politico cfr. V.I. Comparato, *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze, 3 voll., 1987, 1989, 1993; per un esempio classico di ricorso a tale nozione cfr. N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, in N. Bobbio e M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 15-109.

La quarta premessa. Ho parlato prevalentemente di “modelli”. Mi sarei potuto servire semplicemente del termine “paradigmi” o dell’espressione “teorizzazioni paradigmatiche”. Quel che va aggiunto, fin da ora, è che le elaborazioni paradigmatiche, i paradigmi, danno vita a “tradizioni”, a tradizioni di pensiero. Gli studiosi di relazioni internazionali, che hanno voluto ricostruire la storia della loro disciplina o la storia delle riflessioni moderne su ordine e società internazionale, e non solo quelli, si servono prevalentemente di questa nozione e parlano per lo più di tradizioni di pensiero² internazionalistico.

La quinta premessa. I modelli che propongo in queste considerazioni non esauriscono per nulla la ricchezza del pensiero moderno. Prendo in esame modelli che sono stati costruiti in gran parte con materiali giusnaturalistici e contrattualistici. Nel pensiero moderno vi è, ovviamente, molto di più e molto d’altro. La storiografia negli ultimi trent’anni, ad esempio, ha portato alla luce l’importanza della tradizione repubblicana. Ma non ho potuto prendere in esame, in questa sede, le riflessioni elaborate da Machiavelli e dai pensatori che a lui si rifanno sul problema della guerra: della riproposizione della figura del cittadino-soldato e dell’ideale della milizia cittadina, del rifiuto del ricorso a milizie mercenarie e dell’istituzione di eserciti permanenti, che permeano molte delle riflessioni moderne, non ho potuto qui dar conto. Così come non ho potuto soffermarmi sulle riflessioni repubblicane più tarde, da Milton a Fletcher, a Rousseau. Se Machiavelli, ragionando sull’alternativa tra repubblica che sta in brevi termini e repubblica che si espande, aveva preso posizione a favore di Roma, incarnazione per eccellenza della repubblica che si espande, a partire della metà del Sei-

² Si veda, ad esempio, l’ormai classico M. Wight, *International Theory. The Three Traditions*, ed. by G. Wight and B. Porter, Leicester UP, Leicester and London 1991; in queste lezioni tenute alla London School of Economics, a partire dagli anni ’50, M. Wight distingueva una *Machiavellian tradition* (che comprendeva anche Hobbes), una *Grotian tradition* ed una *Kantian tradition*. Si veda, inoltre, M. Hollis and S. Smith, *Explaining and Understanding International Relations*, Clarendon Press, Oxford 1990; T. Nardin and D.R. Mapel (eds.), *Traditions of International Ethics*, Cambridge UP, Cambridge 1992; I. Clark and I.B. Neumann (eds.), *Classical Theories of International Relations*, MacMillan, Basingstoke and London 1996; D. Boucher, *Political Theories of International Relations. From Thucydides to the Present*, Oxford UP, Oxford 1998. Tra gli studiosi italiani, A. Panebianco ha più volte argomentato che è preferibile servirsi del concetto di “tradizioni di ricerca”, piuttosto che di quello di “paradigmi”: cfr., da ultimo, A. Panebianco, *Guerrieri democratici. Le democrazie e la politica di potenza*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 15-16.

cento questa scelta venne via via messa in discussione. Ci si interrogò così sui limiti territoriali ottimali della *res publica* e sulla federazione, o confederazione, di repubbliche desiderabile e auspicabile³. Nel loro insieme, queste riflessioni degli autori riconducibili alla tradizione repubblicana hanno lasciato indubbiamente una loro traccia anche su Kant.

2. Vitoria e la questione della guerra giusta

2.1. Per cogliere la peculiarità della posizione di Vitoria, è forse necessario fare un passo indietro e ritornare ad alcune pagine di Erasmo da Rotterdam, date alle stampe nel secondo decennio del Cinquecento, perché esse ci consentono di avere un quadro delle alternative sul problema della guerra presenti alla coscienza cristiana del tempo. Si aprano gli *Adagia*, la straordinaria collezione di commenti a proverbi della tradizione, a cui Erasmo lavorò per tutta una vita⁴. Si considerino, in particolare, le pagine del *Dulce bellum inexpertis*, del lungo commento erasmiano al proverbio “Chi ama la guerra, non l’ha mai vista in faccia”, stampato per la prima volta nel 1515⁵. Erasmo propone innanzitutto, in quel vero e proprio saggio politico, una critica articolata e feroce alla *pratica* della guerra. Scrive:

Ora se nel mondo c’è una cosa che conviene affrontare con esitazione – ma che dico, che bisogna in tutti i modi evitare, sconsigliare, tenere lontana – di

³ Per un’introduzione a queste problematiche, tra gli studi recenti, cfr. D. Armitage, *Empire and Liberty: A Republican Dilemma*, in M. van Gelderen and Q. Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge UP, Cambridge 2002, vol. 2, pp. 29-46; G. Abbattista, *Imperium e libertas. Republicanesimo e ideologia imperiale all'alba dell'espansione europea in Asia (1650-1780)*, in F. De Michelis Pintacuda e G. Francioni (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, Edizioni ETS, Pisa 2002, pp. 193-234.

⁴ Per un’introduzione alla vita e all’opera di Erasmo, tra i lavori più recenti, cfr. R.H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, Scribner, New York 1969, tr. it. *Erasmus della Cristianità*, Sansoni, Firenze 1970; C. Augustijn, *Erasmus von Rotterdam. Leben, Werke, Wirkung*, Beck, München 1986, tr. it. *Erasmus da Rotterdam. La vita e l’opera*, Morcelliana, Brescia 1989.

⁵ Sulla vicenda della composizione degli *Adagia* e sulle diverse edizioni successive si veda S. Seidel Menchi, *Introduzione a Erasmo da Rotterdam, Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1980, pp. vii-lxiv. D’ora in poi si citerà da questa edizione, che riporta anche il testo latino a fronte, con l’abbreviazione *Adagia*. Della curatrice di questa edizione si può vedere anche l’interessante *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

sicuro è la guerra: non c'è iniziativa più empia e dannosa, più largamente rovinosa, più persistente e tenace, più squallida e nell'insieme più indegna di un uomo, per non dire di un cristiano.

E continua, opponendosi alle convinzioni prevalenti al suo tempo:

Al giorno d'oggi la guerra è un fenomeno così largamente recepito, che chi la mette in discussione passa per stravagante e suscita meraviglia, la guerra è circondata di tanta considerazione, che chi la condanna passa per irreligioso, sfiora l'eresia: come se non si trattasse dell'iniziativa più scellerata e al tempo stesso più calamitosa che ci sia⁶.

Erasmus passa a criticare con particolare incisività la guerra *condotta tra cristiani*:

E noi, chi ci ha ispirati? Chi ha armato cristiano contro cristiano del ferro cruento? Chi uccide il fratello è un fraticida. Ma fra cristiano e cristiano esiste un legame più stretto che fra qualsivoglia coppia di fratelli, se i vincoli di natura non sono più saldi dei vincoli di Cristo⁷.

Erasmus non ha dubbi nell'interpretazione del messaggio di Cristo:

Un solo precetto Cristo enunciò come proprio: quello della carità. E che cosa ripugna alla carità più della guerra? Con l'augurio della pace saluta gli apostoli, solo pace dona, solo pace lascia ai discepoli⁸.

Erasmus si concentra a criticare le *giustificazioni della guerra* fornite, nel corso dei secoli, dalla tradizione cristiana. Prende in esame, uno ad uno, gli

⁶ *Adagia*, p. 199. Una prima formulazione delle idee erasmiane sulla guerra è rintracciabile nella lettera ad Antonio di Bergen, del 1514: cfr. *Opus epistolarum denuo recognitum et auctum*, a cura di P.S. Allen, H.H. Allen, H.W. Garrod, 12 voll., Oxford UP, Oxford 1906-1958: lettera n. 288, vol. 1, pp. 255 e sgg. Tale lettera è considerata da taluni studiosi il primo abbozzo dell'adagio *Dulce bellum inexpertis*.

⁷ *Adagia*, p. 233. Per un'analisi delle idee erasmiane sulla pace e sulla guerra, tra gli altri, si veda: J.-C. Margolin, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Aubier-Montaigne, Paris 1973; J.D. Tracy, *The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Milieu*, Toronto UP, Toronto (1978¹), 1994²; tra gli studi italiani, E. Garin, *Erasmus*, Edizioni cultura della pace, San Domenico di Fiesole 1988.

⁸ *Adagia*, p. 235

argomenti in base ai quali veniva sostenuto che le guerre, in determinati casi, potevano dirsi non solo lecite, ma giuste. Si tratta di argomenti che facevano ricorso ad una precisa selezione di citazioni bibliche, per lo più tratte dai libri dell'Antico Testamento, e, soprattutto, riformulavano tesi del diritto romano, ed in particolare quella secondo cui "vim vi repellere licet". L'ironia erasmiana sulle teorizzazioni che riconoscevano l'esistenza di un *bellum iustum* è feroce: «*iustum autem quodcumque quomodocunque quibuscunque indixit princeps qualiscunque*»: per tali teorizzazioni, alla fin fine, «giusta è qualsiasi guerra che un qualsiasi principe abbia indetto comechessia contro chicchessia»⁹. «Cui autem sua causa non videtur iusta?» chiede polemicamente Erasmo qualche riga più oltre: «ma a chi non sembra giusta la sua causa?». La sua critica si appunta, in particolare, su uno dei capisaldi della teoria della guerra giusta: l'analogia tra punizione dei malfattori all'interno della comunità politica, attraverso l'amministrazione giudiziaria, e punizione di coloro che hanno violato la giustizia al suo esterno, tramite la guerra giusta. Erasmo mette in chiaro che la guerra non può essere considerata una procedura giudiziaria: nel caso di guerra, innanzitutto, è difficile o forse impossibile stabilire chi è il colpevole: ognuna delle parti coinvolte accusa l'altra; la punizione, poi, cade il più delle volte non sul colpevole, ma su molti innocenti: sui contadini, i vecchi, le donne, i bambini¹⁰. Nel contesto di questa discussione critica del *bellum iustum* Erasmo esplicita due suoi obbiettivi polemici: non casualmente, fa i nomi di Bernardo di Clairvaux e di Tommaso d'Aquino. Scrive:

San Bernardo ha fatto l'elogio dei combattenti: ma l'ha fatto in un modo che il suo elogio copre d'ignominia tutto il nostro sistema militare. E perché

⁹ Per questa citazione e la successiva: *Adagia*, p. 254 per il testo latino e p. 255 per quello italiano, traduzione leggermente modificata.

¹⁰ Cfr. *Adagia*, p. 259: «"Però" mi si dice "è lecito castigare un singolo malfattore; dunque sarà lecito anche punire una collettività con la guerra". Una replica troppo prolissa esigerebbe questa obiezione. Mi limiterò a osservare che c'è questa differenza: nelle azioni giudiziarie il reo convinto paga il fio secondo la legge, nella guerra ognuna delle due parti accusa l'altra. Lì il castigo tocca il colpevole, l'esempio arriva a tutti; qui la gran parte delle sventure ricade su coloro che meno ne sono meritevoli, su contadini, vecchi, donne, orfani, fanciulle. [...] Le azioni giudiziarie pigliano di mira un singolo per salvaguardare tutta la collettività, la guerra per punire qualcuno – magari uno solo – fa crudelmente tribolare tante migliaia di persone incolpevoli». Su queste pagine erasmiane si vedano le precise osservazioni di R.H. Bainton, *Erasmo della Cristianità*, cit., pp. 119-120.

poi una pagina di Bernardo o un capitolo di Tommaso d'Aquino dovrebbero farmi più effetto del precetto di Cristo, il quale ci ha proibito in generale di resistere al male, cioè di resistere nel modo in cui resistono i più?¹¹

Nella *Institutio principis Christiani*, dell'anno successivo, Erasmo ripropone con altrettanto vigore la sua critica alle teorie elaborate in ambito cristiano per giustificare la guerra. E questa volta accanto al nome di Bernardo di Clairvaux compare il nome decisivo di Agostino. Ad un immaginario interlocutore, sostenitore della tesi della guerra giusta, fa dire: «Ma le leggi pontifice non condannano sempre la guerra. Agostino stesso la approva in qualche luogo. San Bernardo talvolta loda i soldati». Erasmo può così replicare con nettezza a queste affermazioni:

Però Cristo in persona, e Paolo, insegnano ovunque il contrario. La loro autorità deve forse valere presso di noi meno di quella di Agostino e di Bernardo? Se Agostino nell'un luogo o nell'altro non ha condannato la guerra, tutta la filosofia di Cristo la sconfessa. Gli apostoli, non c'è luogo ove non la condannino¹².

Queste affermazioni di Erasmo sono preziose perché consentono di apprezzare a pieno le diverse posizioni sul problema della guerra che erano presenti nella tradizione cristiana. Innanzitutto, Erasmo era ben consapevole del fatto che la teoria della guerra giusta in ambito cristiano aveva un lungo passato. Se il concetto di *bellum iustum* era stato elaborato dai giuristi romani¹³, e riproposto anche da Cicerone tanto nel terzo libro del *De re*

¹¹ *Adagia*, p. 259

¹² Erasmo da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, tr. it. a cura di M. Isnardi Parente, Morano, Napoli 1977, pp. 158-159. Riflettendo su passi come quello appena citato emerge che si possono distinguere due aspetti, o due livelli, nella critica erasmiana: un aspetto *teologico*, per cui Erasmo contrappone la non violenza evangelica, sostenuta già dai primi Padri della Chiesa, alle teorie della guerra giusta di matrice prima agostiniana e poi tomistica, ed un aspetto propriamente *filosofico*, per cui Erasmo mette in evidenza le incoerenze logiche e le debolezze interne della teoria della guerra giusta, come avviene ad esempio nel passo del *Dulce bellum inexpertis* riportato nella nota 10 ed in altri passi analoghi.

¹³ Si veda, da ultimo: A. Calore (a cura di), *"Guerra giusta"? Le metamorfosi di un concetto antico*, Giuffrè, Milano 2003; in particolare A. Calore, *Introduzione: "guerra giusta" tra presente e passato*, pp. vii-xxxi; F. Sini, *Ut iustum conciperetur bellum: guerra "giusta" e sistema giuridico-religioso romano*, pp. 31-76; A. Valvo, *Il bellum iustum e i generali romani nel III e II secolo a.C.*, pp. 77-100; A.A. Cassi, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, pp. 101-158. Tra gli studi precedenti, ricordo almeno V.

publica, ove veniva presentato come *bellum iustum* quello combattuto «pro fide aut pro salute»¹⁴ quanto nel primo libro del *De officiis*¹⁵, era stato Agostino ad introdurlo in ambito cristiano, riprendendo nel *De civitate Dei* le considerazioni di Cicerone e sostenendo per i cristiani la possibilità di combattere guerre giuste¹⁶. Che i cristiani avessero la possibilità di combattere guerre «quae ulciscuntur iniurias», guerre che vendicano e castigano le ingiustizie subite, Agostino aveva già argomentato nel *Contra Faustum* e nelle *Quaestiones in Heptateuchum*, ed avrebbe ribadito in altri testi¹⁷. Sulla scorta dell'autorità di Agostino, più di un canonista e più di un teologo aveva ripreso la nozione di *bellum iustum*. Il canonista Graziano, nel suo celebre *Decretum* o *Concordia discordantium canonum*, nel precisare «quid sit bellum iustum», sostenne che la guerra deve essere dichiarata dall'autorità legittima, deve avere come proprie *causae* o motivi il respingere un'aggressione nemica («propulsandorum hostium causa») o il recuperare i propri beni sottratti («de rebus repetentis»), deve infine non coinvolgere i chierici ed escludere ogni violenza incontrollata, configurandosi come «bellum pacatum ex animo»¹⁸. La più autorevole sistemazione teologica del concetto

Ilari, *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano tra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Giuffrè, Milano 1981.

¹⁴ M.T. Cicerone, *De re publica*, III, 23, 34, in Id., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Utet, Torino 1986, vol. 1, p. 326; si veda anche II, 17, 31, p. 254 e III, 23, 35, p. 328.

¹⁵ Cfr. M.T. Cicerone, *De officiis*, I, 11, 34 - I, 13, 41 in Id. *Opere politiche e filosofiche*, cit., vol.1, pp. 598-604.

¹⁶ L'opera di riferimento sulla storia delle teorie della guerra giusta in ambito cristiano è a tutt'oggi: R.H.W. Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Pedone, Paris 1934; tra i lavori di carattere complessivo pubblicati successivamente segnalò: J.T. Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitations of War: Religious and Secular Concepts. 1200-1740*, Princeton UP, Princeton 1975; J.T. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton UP, Princeton 1981; G. Bacot, *La doctrine de la guerre juste*, Economica, Paris 1989. Mantengono intatto il loro interesse le considerazioni svolte da N. Bobbio in *Il problema della guerra e le vie della pace* (1966) e in *Diritto e guerra* (1965), ora in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna 1979, pp. 21-96 e 97-118.

¹⁷ Cfr. R.H.W. Regout, *La doctrine de la guerre juste*, cit., pp. 39-44; A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Sansoni, Firenze 1963, pp. 95-120; F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge UP, Cambridge 1975, pp. 16-39. Tra i contributi recenti, R.L. Holmes, *St. Augustine and the Just War Theory*, in G.B. Matthews (ed.), *The Augustinian Tradition*, University of California Press, Berkeley 1999, pp. 323-344.

¹⁸ Cfr. *Decretum Magistri Gratiani*, p. II, c. XXIII, q. 2, c. 1-2, in *Corpus Juris Canonici*, a

fu senza dubbio quella proposta da Tommaso, nella *Quaestio quarantesima* della *Secunda Secundae* della *Summa theologiae*, nel contesto dunque della discussione dei vizi che si oppongono alla virtù teologale della carità¹⁹. Nel primo articolo di tale *quaestio*, chiedendosi «utrum bellare semper sit peccatum», Tommaso aveva fissato le condizioni di legittimità di ogni possibile guerra combattuta da cristiani. Aveva sostenuto che si poteva parlare di guerra giusta quando fossero presenti contemporaneamente le tre condizioni seguenti: che la guerra fosse dichiarata dall'autorità pubblica, e non da privati, che venisse intrapresa per *iustae causae*, prime fra tutte l'autodifesa, e in terzo luogo che la guerra venisse combattuta con *recta intentio*, avendo di mira la pace e non beni terreni più contingenti come l'ampliamento del territorio o dei domini della comunità politica. Nel terzo articolo della *quaestio*, Tommaso si era interrogato anche sulle condizioni in base a cui una guerra poteva dirsi combattuta giustamente: si era chiesto, in particolare, se in una guerra giusta erano ammissibili le imboscate. Attraverso una serie di sottili distinzioni, aveva discusso, dunque, un tipico problema che noi consideriamo riconducibile alla questione della legalità della guerra.

A queste elaborazioni teologiche relative alla possibilità di un *bellum iustum*, Erasmo accostava, come si è visto, anche le riflessioni di Bernardo di Clairvaux, che andavano in realtà in una direzione parzialmente diversa. Nel *Liber ad milites templi de laude novae militiae*²⁰, redatto probabilmente attor-

cura di E.L. Richter e E. Friedberg, Leipzig 1879, vol. 1, coll. 889-895. Sul contributo di Graziano, cfr. R.H.W. Regout, *La doctrine de la guerre juste*, cit., pp. 61-66; F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, cit., pp. 55-85.

¹⁹ Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, traduzione e commento dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione Leonina, vol. XVI, *Peccati contro la carità. La prudenza* (II-II, pp. 34-56), Salani, Firenze 1966, pp. 100-113. Sulla riflessione di Tommaso sulla guerra si veda: R.H.W. Regout, *La doctrine de la guerre juste*, cit., pp. 73-93; M.D. Chenu, *L'évolution de la théologie de la guerre juste* (1958), in Id., *La parole de Dieu*, Paris 1964, vol. 2, pp. 571-592; F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, cit., pp. 258-291. Tra i contributi recenti: J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford UP, Oxford 1998, in particolare pp. 275-293; G. Pirola, *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino*, in M. Scatola (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 43-62.

²⁰ Cfr. San Bernardo, *Liber ad milites templi. De laude novae militiae. Per i cavalieri del tempio. Elogio della nuova milizia*, introduzione, traduzione e note di C.D. Fonseca, in *Opere di San Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli, vol. I, *Trattati*, Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, pp. 425-483, l'*Introduzione* di C.D. Fonseca, pp. 427-437. Una recente biografia intellettuale di San Bernardo è P. Aubé, *Saint Bernard de Clairvaux*, Fayard, Paris 2003, con estesa bibliografia alle pp. 643-680. Per una contestualizzazio-

no al 1130-1131, Bernardo aveva fornito una radicale giustificazione della guerra condotta contro gli infedeli, in particolare della guerra condotta in difesa dei Luoghi Santi²¹. Bernardo scriveva per i cavalieri del Tempio, per il nuovo ordine religioso-militare dei Templari²²: il "Prologo" del *Liber* era indirizzato al loro fondatore Ugo di Payns. Il testo si apriva sì, come ricordava anche Erasmo, con una critica severa dei costumi e della condotta della cavalleria profana, di quella *militia saecularis*, che Bernardo preferiva definire *malitia*²³. Ma proseguiva poi con un elogio della *nova militia*, incentrata sulla nuova figura del monaco-cavaliere, del *miles Christi*. I *milites Christi* combattono «in tutta sicurezza le battaglie del Signore»: «la morte data o ricevuta per il Cristo, difatti, nell'un caso non comporta peccato alcuno, nell'altro merita una grande gloria»²⁴. Il cavaliere di Cristo,

quando uccide un malfattore, non dev'esser considerato omicida, bensì – oserei quasi dire – malicida: cioè vendicatore da parte del Cristo contro coloro che agiscono male, e difensore dei cristiani²⁵.

ne complessiva del *Liber* si veda: J. Leclercq, *Préface* a Saint Bernard de Clairvaux, *Les combats de Dieu*, Stock, Paris 1981.

²¹ Lo studioso italiano che, di recente, ha più approfondito le problematiche di questo testo di Bernardo, fornendone successive traduzioni italiane, accompagnate da impegnative introduzioni, è Franco Cardini. Ricordo soltanto le due ultime versioni: F. Cardini, *I poveri Cavalieri del Cristo. Bernardo di Clairvaux e la fondazione dell'Ordine Templare*, Il Cerchio, Rimini (1992¹) 1994², poi con il titolo *La nascita dei templari. San Bernardo di Chiaravalle e la Cavalleria mistica*, Il Cerchio, Rimini 1999: la traduzione del *Liber* alle pp. 119-136 di quest'ultima edizione; Bernardo di Clairvaux, *Il libro della nuova cavalleria. De laude novae militiae*, a cura di F. Cardini, Biblioteca di via Senato Edizioni, Milano 2004: la traduzione con testo latino a fronte alle pp. 148-223, l'introduzione di F. Cardini, *Milites Christi. San Bernardo di Clairvaux, l'ordine templare e il "Liber de laude"*, alle p. 5-144. Citerò da questa edizione.

²² Sull'ordine dei templari, tra i contributi recenti, si veda G. Viti, a cura di, *I templari. Una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa*. Atti del I Convegno "I Templari e San Bernardo di Chiaravalle", Certosa di Firenze, 23-24 Ottobre 1992, Certosa di Firenze, Firenze 1995.

²³ Cfr. Bernardo di Clairvaux, *Il libro della nuova cavalleria*, cit., p. 156: «Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit?».

²⁴ Ivi, p. 159.

²⁵ Ivi, p. 161: «cum occidit malefactorem, non omicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputato», p. 160.

Bernardo conia così un nuovo termine per definire il cavaliere che uccide i pagani: questi non deve essere considerato un omicida, ma un “malicida”, un estirpatore del male dalla terra, si potrebbe dire. Bernardo continua: «in morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur» («dalla morte del pagano il cristiano trae gloria perché il Cristo viene glorificato»)²⁶. Per Bernardo, dunque, l'uso della spada lungi dall'essere assolutamente proibito al cristiano era pienamente lecito: e tale uso era tanto più lecito per i monaci-cavalieri che si ripromettevano di difendere il Tempio di Gerusalemme. I *milites Christi* devono difendere

la nostra cittadella di Sion, affinché – scacciati da essa i trasgressori della legge divina – possa tranquillamente entrarvi il popolo dei giusti, quello che custodisce la verità²⁷.

La guerra contro il male esterno, contro gli infedeli, per quanto profondamente relata con la guerra contro il male interno, con la *pugna spiritualis* contro il peccato²⁸, trovava così una sua piena giustificazione teologica²⁹.

²⁶ Ivi, p. 160 e 161. Bernardo, a rigore, concludeva il suo ragionamento in questi termini: «Certo, non si dovrebbero uccidere neppure i pagani, se soltanto si trovasse un modo diverso per impedir loro di assillare e opprimere i fedeli. L'ucciderli è però soluzione migliore per il momento, piuttosto di lasciare che la verga dei peccatori decida della sorte dei giusti, anche per evitare che questi siano a loro volta indotti a compiere il male», p. 161.

²⁷ Ivi, p. 163.

²⁸ Su quest'ultimo aspetto insiste F. Cardini nel saggio *La pace come tregua di una guerra continua*, in *Pace e guerra nel Basso Medioevo*. Atti del XL Convegno storico internazionale, Todi, 12-14 ottobre 2003, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2004, pp. 1-36, in particolare pp. 25-26: «Il grande santo cistercense giungeva a conferire al combattimento quel significato mistico-ascetico che abbiamo già visto nella tradizione paolino-prudenziana: i veri nemici del Templare erano il male e il peccato, dei quali gli infedeli potevano considerarsi solo un simbolo esteriore». Tra gli altri contributi dell'interessante volume, segnalo D. Quaglion, *Le ragioni della guerra e della pace*, pp. 113-130.

²⁹ Molti studiosi si sono serviti della nozione di “guerra santa” per qualificare alcune delle tesi ricordate del *Liber* di Bernardo. F. Cardini ritiene, invece, che non si possa ricorrere a tale nozione, che si tratti di un «malinteso» o di un «equivoco» (cfr. *Milites Christi. San Bernardo di Clairvaux, l'ordine templare e il “Liber de laude”*, cit., p. 81). Ma per comprendere la posizione di Cardini va tenuto presente che egli è convinto che nella tradizione cristiana, nel suo insieme, non esista una teorizzazione della “guerra santa”: si veda, ad esempio, F. Cardini, *Ripensare le Crociate*, in «Storia della storiografia», 1990, n. 18, pp. 88-122, in particolare p. 90: «La crociata, malintesa a parte, non è una “guerra santa”, per la semplice ragione che nel

Per comprendere a fondo queste affermazioni di Bernardo va forse tenuto presente, più che la sua successiva predicazione in vista della seconda crociata, quanto da lui sostenuto nel più tardo *De consideratione ad Eugenium Papam*³⁰. In quelle pagine, dettate tra la fine del 1148 e l'inizio del 1153, Bernardo prende posizione a favore di una assoluta autonomia della Chiesa rispetto al potere temporale. A suo giudizio, infatti, Dio ha attribuito alla Chiesa, e in modo particolare al papa, entrambe le spade, quella spirituale e quella "materiale", per usare il suo linguaggio, affinché le usi per far rispettare, in ogni situazione, la legge e la verità divine³¹.

Contro le diverse giustificazioni della guerra elaborate in ambito cristiano, tanto quelle che riformulavano la nozione romana di *bellum iustum*, quanto quelle di matrice teologica che giustificavano la guerra contro gli infedeli, insistendo sull'autorità al contempo spirituale e temporale del Papa, e che hanno fatto parlare ad alcuni interpreti di guerra-crociata³² e ad

cristianesimo la dimensione di "guerra santa" – paragonabile ad esempio al jihad musulmano – non esiste».

³⁰ Cfr. San Bernardo, *De consideratione ad Eugenium Papam. La considerazione a Eugenio papa*, introduzione di P. Zerbi, traduzione e note di F. Gastaldelli, in *Opere di San Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli, vol. I, *Trattati*, cit., pp. 725-939.

³¹ Su questi aspetti del *De consideratione*, tra gli studi italiani, cfr. R. Manselli, *Papato e Impero dal concordato di Worms a Bonifacio VIII*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. 2, t. 2, Utet, Torino 1983, pp. 165-210; C. Vasoli, *Il pensiero politico della Scolastica*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., ivi, pp. 367-462.

³² R.H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, Abingdon Press, London 1960, tr. it. *Il cristiano, la guerra, la pace. Rassegna storica e valutazione critica*, Gribaudo, Torino 1968 (che comprende anche un cap. xvi, alle pp. 335-343, scritto appositamente per la versione italiana). Bainton sosteneva che: «in linea generale nell'etica cristiana si ritrovano tre diversi atteggiamenti nei riguardi della guerra e della pace: il pacifismo, la guerra giusta e la crociata. Cronologicamente si sono presentati esattamente in questo ordine» e aggiungeva: «La crociata sorse nell'Alto Medioevo come guerra santa, combattuta sotto gli auspici della Chiesa o di un condottiero religiosamente ispirato. Non era condotta in favore della giustizia concepita in termini di vita o di proprietà, ma in favore di un ideale: la fede cristiana. Poiché i nemici erano fuori dal grembo della Chiesa, le norme d'onore e di umanità tendevano a scomparire. [...] La crociata è legata a una visione teocratica: la Chiesa, anche se è una minoranza, deve imporre la sua volontà ad un mondo recalcitrante» pp. 8-9. La tripartizione proposta da Bainton è stata accolta da molti studiosi, alcuni dei quali invece di ricorrere all'espressione "crociata" ricorrono alla nozione di "guerra santa", considerando la crociata una delle varianti possibili della guerra santa; si veda, ad esempio, C. Mellon, *Chrétien devant la guerre et la paix*, Le Centurion,

altri di guerra santa³³, si muoveva decisamente Erasmo. Nei principali suoi scritti, anche se non in tutti³⁴, dagli *Adagia* all'*Institutio*, dalla *Querela pacis*³⁵ ai *Colloquia*³⁶, sottoponeva a feroce critica quelle giustificazioni, ripropo-

Paris 1984, p. 90. Bainton opportunamente richiamava l'attenzione su «Le origini dell'idea di crociata nell'Antico Testamento», dedicando al tema il terzo capitolo del suo libro, alle pp. 50-60 della traduzione italiana. Seguo la tripartizione proposta da Bainton ed il suggerimento di distinguere diverse «radici» antiche delle idee di guerra crociata o guerra santa, da un lato, e di guerra giusta, dall'altro.

³³ Sulla nozione di «guerra santa», tra gli altri, si veda: J.G. Ruelland, *Histoire de la guerre sainte*, PUF, Paris 1993; J.T. Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, The Pennsylvania State UP, University Park 1997; P. Partner, *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*, Harper Collins, London 1997, tr. it. *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*, Einaudi, Torino 2002; J. Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Aubier, Paris 2001, tr. it. *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, il Mulino, Bologna 2003; M. Liverani (a cura di), *Guerra santa e guerra giusta dal mondo antico alla prima età moderna*, numero monografico della rivista «Studi storici», XLIII, 2002, pp. 631-871, con saggi di M. Liverani, T.L. Thompson, C.C. Cereti, D. Musti, A. Fraschetti, B. Scarcia Amoretti, A. Vanoli, I. Cervelli, S. MacCormack.

³⁴ Cfr. Erasmus Roterodamus, *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo et obiter enarratus Psalmus XXVIII*, Froben, Basileae 1530, ora in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, a cura di E.G. Weiler, North-Holland, Amsterdam 1986, vol. V.3, pp. 1-83. In questo testo, Erasmo ammette a certe precise condizioni la possibilità di una guerra contro i Turchi e sembra smentire le tesi sostenute in gran parte delle sue opere allorché afferma che la guerra contro i Turchi può presentarsi come «ius puniendi nocentes». L'operetta erasmiana era stata indirettamente sollecitata dalla pubblicazione di uno scritto di M. Lutero, *Vom Kriege wider die Türken*, del 1529, in cui Lutero aveva argomentato che era inutile opporsi con le armi ai Turchi, perché se Dio voleva la loro vittoria per punire i peccati dei Cristiani non restava a questi ultimi che fare penitenza, perché non era possibile resistere alla volontà di Dio. Ma per una contestualizzazione dell'opera erasmiana e una ricostruzione di quel dibattito, in cui intervenne anche Juan Ginés de Sepúlveda, cfr. J.A. Fernandez-Santamaria, *Erasmus on the Just War*, in «Journal of the History of Ideas», XXXIV, 1973, pp. 209-225; A. Prosperi, *I cristiani e la guerra: una controversia tra '500 e '700*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXX, 1994, pp. 57-83, in particolare pp. 61-65; A. Prosperi, «Guerra giusta» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in M. Franzinelli e R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla «Pacem in terris»*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 29-90, in particolare pp. 51-65.

³⁵ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Il lamento della pace*, con testo latino a fronte, tr. it. a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1990. La *Querela pacis* fu pubblicata per la prima volta nel dicembre 1517; divenne ben presto una delle opere più popolari di Erasmo, con più di trenta edizioni nel corso del XVI secolo. Su quest'operetta, e sulle sue fonti, si può ancora leggere utilmente il contributo di R.H. Bainton, *The «Querela pacis» of Erasmus. Classical and Christian Sources*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», XLII, 1951, pp. 32-48.

³⁶ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Colloquia*, progetto editoriale e introduzione di A. Prosperi,

nendo per molti versi l'impostazione radicalmente pacifistica e non violenta dei primi Padri della Chiesa, da Tertulliano a Origene, a Lattanzio³⁷. Erasmo infatti condivideva a pieno quanto aveva scritto il grande umanista inglese John Colet, suo fraterno amico, polemizzando contro la nozione di guerra giusta³⁸: non si può «schiacciare il male con il male»³⁹.

2.2. Si tratta ora di esaminare il modo in cui Francisco de Vitoria prende posizione rispetto alle tre alternative presenti nella tradizione cristiana, in due importanti testi risalenti al 1539, due *relectiones* da lui tenute presso l'Università di Salamanca, dove ricopriva la cattedra di Prima Theologia. Sono rispettivamente la *Relectio de Indis*⁴⁰, esposta molto probabilmente nei

edizione con testo a fronte a cura di C. Asso, Einaudi, Torino 2002; sul problema della guerra, in particolare: *La confessione di un soldato* (marzo 1522), pp. 75-81; *Dialogo tra un soldato e un certosino* (1523), pp. 409-421; *Caronte* (marzo 1529), pp. 993-1003.

³⁷ Tra i contributi italiani cfr. A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano*, cit., pp. 35-71; E. Pucciarelli (a cura di), *I Cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Firenze 1987; e soprattutto, con aggiornate indicazioni bibliografiche, R. Cacitti, «Mihi non licet militare». *Fondamento biblico, sacramento battesimale e istanze morali del rifiuto della guerra nel cristianesimo delle origini*, in G.G. Merlo (a cura di), *Lombardia monastica e religiosa. Per Maria Battelli*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2001, pp. 11-63.

³⁸ J. Colet, *Enarratio in Epistolam S. Pauli ad Romanos*, citato in Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge UP, Cambridge 1978, vol. 1, p. 246, tr. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1989, vol. 1, p. 395. Per una prima introduzione alla riflessione di umanisti come Colet e More sul problema della guerra cfr. Q. Skinner, *The Foundations*, cit., vol. 1, pp. 244-48, tr. it. *Le origini*, cit., vol. 1, pp. 393-399.

³⁹ Sulle "sconfitte" di Erasmo e sul relativo isolamento nel suo secolo, così come sul fatto che alcune sue idee, come la critica alla guerra e la difesa della tolleranza, troveranno modo di affermarsi a distanza di tempo nella cultura europea, attraverso complesse mediazioni, tra cui quella della cultura arminiana, si possono ancora vedere le splendide pagine di H. Trevor-Roper, *Desiderio Erasmo* (1955), e *Le origini religiose dell'Illuminismo* (1967), entrambi ora in tr. it. in H. Trevor-Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Bari 1969, pp. 13-39 e 241-282. Alcune di queste tesi sono state riprese da M. Isnardi Parente nell'*Introduzione* a Erasmo da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, cit., pp. 9-46, in particolare pp. 45-46: «Già troppe volte è stato notato l'isolamento di Erasmo nell'ambito del suo secolo, ma anche rilevato il lento frutto che il suo pensiero ha prodotto in lunghi spazi della storia del pensiero europeo [...]. Erasmo ha covato uova destinate a schiudersi a più lunga scadenza, in un periodo in cui potranno maturare certi germi e in cui idee come quelle di tolleranza, irenismo, libertà civile, comunità internazionale potranno divenire patrimonio della cultura europea».

⁴⁰ L'edizione di riferimento è: F. de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, edicion critica bilingüe por L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigaciones

primi giorni del gennaio 1539, e la *Relectio de iure belli*⁴¹, pronunciata con quasi certezza il 18 giugno 1539⁴². Possiamo dire, in via di prima approssi-

Científicas, Madrid 1967; tale edizione reca un esteso apparato introduttivo, con saggi di V. Beltrán de Heredia, *Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal*, pp. xiii-xxix; R. A. Iannarone, *Genesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria*, pp. xxxi-xli; T. Urdánoz, *Síntesis teológico-giuridica de la doctrina de Vitoria*, pp. xliii-cxlii (di grande interesse); A. Truyló, *Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo*, pp. cxliii-clviii; L. Pereña, *El texto de la «Relectio de Indis»*, pp. clix-cxci. Su questa edizione si basa l'edizione italiana con testo a fronte: F. de Vitoria, *Relectio De Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Levante Editori, Bari 1996. D'ora in poi farò riferimento a questa edizione italiana della relectio di Vitoria, citandola semplicemente come *De Indis*; ho modificato la traduzione dove opportuno.

⁴¹ L'edizione di riferimento è: F. de Vitoria, *Relectio de iure belli o paz dinamica*, por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. Garcia, F. Maseda, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1981; tale edizione reca un *Estudio preliminar*, di L. Pereña, *La tesis de la paz dinamica*, pp. 29-94. Il testo latino di tale edizione è, nella sostanza, ripreso in F. de Vitoria, *Vorlesungen (Relectiones). Völkerecht, Politik, Kirche*, hrsg. von U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, 2 voll., Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1995 e 1997, vol. 2, pp. 542-605. Su quest'ultima edizione tedesca si basa l'edizione italiana F. de Vitoria, *De iure belli*, traduzione, introduzione e note di C. Galli, con testo latino a fronte, Laterza, Roma-Bari 2005. D'ora in poi farò riferimento a questa edizione italiana della relectio di Vitoria, citandola semplicemente come *De iure belli*; ho modificato la traduzione dove opportuno. Vanno ricordate altresì due pregevoli edizioni di entrambe le relectiones: cfr. F. De Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, introduction, traduction et notes par M. Barbier, Droz, Genève 1966; questa traduzione è condotta sull'edizione T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones Teológicas*, Edición bilingüe, introducción general y comentarios con el estudio de su doctrina, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1960, e reca una eccellente *Introduction* di M. Barbier alle pp. vii-lxxxii; F. de Vitoria, *Political Writings*, ed. by A. Pagden and J. Lawrance, Cambridge UP, Cambridge 1991; la traduzione è condotta esclusivamente sul manoscritto di Palencia o "Palentinus", il più antico anche se non autografo, e non comprende quindi tutte le integrazioni al testo, probabilmente degli allievi di Vitoria, riportate in tutte le altre edizioni, e variamente segnalate; l'*Introduction* di A. Pagden è alle pp. xiii-xxviii.

⁴² Sulla vita di Vitoria, si rinvia ancora a L.G.A. Getino, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Imprenta Católica, Madrid 1930. Tra le presentazioni più recenti e più sintetiche, cfr. A. Lamacchia, *Francisco de Vitoria e l'innovazione moderna del diritto delle genti. Introduzione storico-filosofica*, in *De Indis*, cit., pp. ix-xciv; U. Horst, *Leben und Werke Francisco de Vitorias*, in F. de Vitoria, *Vorlesungen*, cit., vol. 1, pp. 13-99. Per la datazione della relectio seguo quella del giovedì 18 giugno 1539, proposta da V. Beltrán de Heredia nel saggio sopra ricordato (nota 40), alla p. xxviii, e fatta propria da L. Pereña, nello *Estudio preliminar*, segnalato alla nota precedente, alla p. 81. U. Horst, in *Leben und Werke*, p. 96, indica il 19 giugno 1539, e rinvia all'edizione Pereña del 1981, nella nota 233 della stessa pagina, senza fornire ulteriori ragioni. Sembra, in realtà, attenersi alla cronologia stabilita in precedenza dallo stesso V. Beltrán de Heredia, in *Los manuscritos del Maestro Fray*

mazione, che in queste lezioni solenni, tenute dinanzi all'intero corpo docente della sua università, Vitoria reinterpreta le categorie di fondo della tradizione della guerra giusta e propone una legittimazione filosofica e giuridica della guerra sostanzialmente a partire dalla nozione di diritto naturale, intendendo il diritto naturale come espressione dell'ordine dell'essere, come giustizia naturale. Questa reinterpretazione è stata ritenuta così significativa che alcuni storici hanno voluto accostare, per importanza, il nome di Vitoria a quello di Agostino: a loro giudizio, se ad Agostino si devono i caratteri di fondo della dottrina medioevale della guerra giusta, a Vitoria vanno fatte risalire invece le caratteristiche essenziali della dottrina moderna, che si viene ad affermare a partire del sedicesimo secolo⁴³.

Prima di passare ad un'analisi di questi testi della sua piena maturità⁴⁴, può essere utile spendere una parola sul contesto storico e culturale nel quale scrive Vitoria. Può essere utile ricordare che il domenicano è un pensatore che si trova a fare i conti con le sfide politiche e intellettuali con cui si apre l'età moderna: da un lato, con la serie di problemi teologici, filosofici e giuridici indotti dalla scoperta del Nuovo Mondo; dall'altro, con i problemi teologici e politici posti dalla Riforma protestante, dalla fine cioè dell'unità della *Res publica Christiana*. La scoperta del Nuovo Mondo, in parti-

Francisco de Vitoria, Santo Domingo el Real, Madrid 1928, pp. 132-153, e poi modificata nell'edizione critica. C. Galli, nella *Introduzione* al *De iure belli*, p. v, segue U. Horst.

⁴³ Cfr. R.H.W. Regout, *La doctrine de la guerre juste*, cit., p. 150: «En tête le pionnier de l'ère nouvelle, François de Vitoria [...]. Ses traités sur le droit de guerre renferment en substance la réponse à toutes les questions essentielles qui seront plus tard discutées en détail: nous croyons ne pas exagérer en disant que si saint Augustin fut le créateur de la doctrine médiévale sur la juste guerre, Vitoria est le fondateur de la doctrine telle qu'elle s'est développée depuis le XVI^e siècle et qu'elle est à peu près communément adoptée par les moralistes et juristes catholiques».

⁴⁴ Negli anni del suo insegnamento a Salamanca, ed in particolare dal 1526 al 1540, Vitoria tenne con regolarità delle lezioni sulla *Summa Theologiae*. E sono rimasti dettagliati appunti delle lezioni presi dai suoi studenti. Esiste dunque anche una traccia delle sue lezioni sulla quaestio 40, *De bello*, risalenti agli anni 1534-35. Cfr. F. de Vitoria, *Commentarios a la Segunda secundae de Santo Tomás*, edición preparada por el R.P. V. Beltrán de Heredia, tomo II: *De Caritate et Prudentia* (qq. 23-56), Apartado 17, Salamanca 1932, pp. 279-293. Questi *Commentarios* non hanno influito sulla cultura cinquecentesca e seicentesca, essendo stati pubblicati per la prima volta soltanto nel secolo scorso; nel caso del problema della guerra, inoltre, non rappresentano nemmeno la riflessione più matura di Vitoria, non recando traccia, ad esempio, di discussione della "questione indiana". Per queste ragioni, ho deciso di fare riferimento prioritario alle *relectiones*, che hanno avuto invece una significativa influenza sulla cultura europea.

colare, portava a mettere in discussione la «tradizionale equivalenza – logica e categoriale, se non politica ed effettuale – tra Europa, cristianesimo, civiltà, umanità»⁴⁵. E va forse segnalato, fin da ora, che la riflessione di Vitoria è stata letta in prospettive interpretative molto differenti: a partire dalla fine dell'Ottocento, alcuni studiosi hanno voluto considerare Vitoria come l'iniziatore del diritto internazionale moderno, dando rilievo alla sua attenzione alla dimensione della comunità mondiale e al relativo *ius gentium*, nonché al suo riconoscimento della titolarità di diritti individuali e collettivi anche alle popolazioni indiane⁴⁶; dopo la seconda guerra mondiale, in diretta polemica con la prospettiva di lettura appena ricordata, che veniva riproposta e articolata in una copiosa serie di studi⁴⁷, è stata sostenuta e discussa una seconda interpretazione, in origine avanzata da Carl Schmitt, che tende a negare la presunta «modernità» di Vitoria e a fare di lui un pensatore inserito in coordinate medioevali, un autore della *Res publica Christiana*⁴⁸. Per

⁴⁵ C. Galli, *Introduzione*, cit., p. vi.

⁴⁶ Tra gli altri, ricordo: E. Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, C. Muquardt, Bruxelles 1882; E. Nys, *Le droit des gens et les anciens jureconsultes espagnols*, M. Nijjnof, La Haye 1914; C. Barcia Trelles, *Fr. De Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*, Cuesta, Valladolid 1928; J. Scott Brown, *El origen español del derecho internacional moderno*, prologo di C. Barcia Trelles, Cuesta, Valladolid 1928; J. Scott Brown, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Clarendon, Oxford 1934. Da allora, la tesi secondo cui «Vitoria è il padre fondatore del diritto internazionale moderno», o al meglio, uno dei padri fondatori, è diventata un vero e proprio «topos» della letteratura ed è dato ritrovarla in molte storie della filosofia del diritto, del pensiero internazionalistico o del diritto internazionale. Per una discussione critica di questa tesi, cfr. P. Haggemacher, *La place de Francisco de Vitoria parmi le fondateurs du droit international*, in *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, préface de F. Rigoux, Brylant, Bruxelles 1988, pp. 27-80.

⁴⁷ Gli studi pubblicati nelle edizioni critiche spagnole segnalate si muovono, in gran parte, in questa prospettiva interpretativa. Tra i lavori di Luciano Pereña, pubblicati dopo il 1981, ricordo: *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de America*, Caja de Ahorros de Salamanca, Salamanca 1986; *The Rights and Obligations of Indians and Spaniards in the New World, according to Francisco de Vitoria*, Catédra V Centenario, Salamanca 1991; *La idea de justicia en la conquista de América*, MAFRE, Madrid 1991. Si possono ricordare anche gli atti di due convegni italiani, in cui tra gli altri, compaiono anche suoi contributi: *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Congresso internazionale tenuto alla Pontificia Università S. Tommaso (Angelicum), Roma, 4-6 marzo 1985, Massimo, Milano 1988; S. Biolo (a cura di), *L'universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500*, Contribuiti al XLVII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Settembre 1992, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

⁴⁸ Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1950, tr. it. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum*

evitare forzature interpretative, sarà dunque necessario passare attraverso un'analisi puntuale dei testi.

La relectio *De Indis*, a cui conviene ora volgere l'attenzione, è strutturata in tre parti: nella prima Vitoria si pone il problema «se gli indios fossero pienamente padroni prima dell'arrivo degli spagnoli», e non ha dubbi nel riconoscere la piena umanità degli Indios ed il fatto che essi erano «legittimi padroni dei propri beni e delle proprietà particolari»⁴⁹; nella seconda, elenca e discute i «titoli non legittimi» di conquista, prende in esame e critica i principali argomenti a cui si faceva ricorso al suo tempo per giustificare la conquista del Nuovo Mondo da parte degli Spagnoli; nella terza, finalmente, espone quelli che ritiene i soli «titoli legittimi» di conquista: ed è proprio in questo contesto che sviluppa i suoi ragionamenti sulle nozioni di diritto naturale e di diritto delle genti e che reintroduce la categoria di guerra giusta legandola strettamente a quelle nozioni. Può essere utile soffermarsi rapidamente sulle prime due parti dell'opera, perché da esse emerge in negativo il profilo della teoria vitoriana della guerra giusta, emerge chiaramente che cosa essa non è e ciò a cui non deve essere ridotta.

Nel dibattito di quegli anni si confrontavano e spesso si sovrapponevano legittimazioni della conquista di diverso tipo: legittimazioni giuridiche, legittimazioni teologiche, legittimazioni strettamente filosofiche della conquista. Legittimazioni giuridiche, innanzitutto. Si faceva appello allo *ius inventionis*, ad un diritto di scoperta di stampo privatistico: Cristoforo Colombo, ad esempio, invocò un diritto di tale fatta; o si faceva ricorso, da più parti, al diritto del primo occupante, ricorso che implicava l'assunzione che le terre del Nuovo Mondo fossero *res nullius*. Legittimazioni teologiche, poi: quelle legittimazioni che trovavano la loro matrice nella bolla *Inter caetera divinae*, promulgata da papa Alessandro VI il 4 maggio 1493, bolla che assegnava le zone d'influenza nel Nuovo Mondo, spartendole tra Spagna e Portogallo con la fissazione di una linea, di una *raya*. Il presupposto di tale bolla era ancora la teoria teocratica medioevale che considerava il papa *dominus totius orbis*: proprio in virtù di questo suo potere temporale il papa era legittimato a conferire ad un re cristiano sia il dominio di terre e di uomini finora privi di signoria sia il compito di proteggere l'opera di evan-

europaeum», Adelphi, Milano 1991: il capitolo su «La giustificazione della conquista territoriale di un Nuovo Mondo (Francisco de Vitoria)», pp. 104-140. Il testo era uscito originariamente in spagnolo come saggio dal titolo *La justificación de la ocupación de un nuevo mundo: Francisco de Vitoria*, in «Revista Española de Derecho Internacional», II, 1949, pp. 13-46.

⁴⁹ *De Indis*, p. 13.

gelizzazione. Sostenuta già da Bernardo di Clairvaux, come si è visto, e poi da una nutrita serie di canonisti, tra cui merita di essere ricordato Enrico da Susa, l'Ostiense⁵⁰, la teoria della *plenitudo potestatis* del pontefice era stata ripresa nei primi decenni del Cinquecento, proprio nella discussione sullo statuto della conquista del Nuovo Mondo, da giuristi spagnoli come Palacios Rubios e Matias de Paz⁵¹. Legittimazioni di tipo strettamente filosofico, infine, come quelle elaborate riprendendo e riformulando teorie di matrice aristotelica. Il pensiero va, a questo proposito, innanzitutto a John Mair, che in una discussione sulla legittimità del potere cristiano sui pagani, nella *distinctio* quarantaquattresima del suo *Commento* alla seconda delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, pubblicato una prima volta nel 1510, a proposito degli abitanti delle Antille, e più in generale degli abitanti del Nuovo Mondo, aveva sostenuto che «populus ille bestialiter vivit» ed argomentato pertanto che quegli esseri erano schiavi per natura⁵². Tesi analoghe, sempre costruite citando passi della *Politica* aristotelica, erano state sostenute da alcuni partecipanti alla *junta* di Burgos nel 1512, e troveranno la loro più compiuta

⁵⁰ N. Bobbio per chiarire le posizioni di Vitoria nei confronti delle tesi teocratiche faceva riferimento proprio alle posizioni dell'Ostiense: cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*. Lezioni di filosofia del diritto tenute dal prof. Norberto Bobbio nell'anno accademico 1964-65, Cooperativa Libreria Universitaria Torinese, Torino 1965, pp. 3-273; su Vitoria, pp. 34-38. Sulla riflessione dell'Ostiense circa il *bellum iustum*, si veda ora A.A. Cassi, *Dalla santità alla criminalità della guerra*, cit., pp. 117-120. Vitoria cita nella *relectio* l'Ostiense numerose volte: cfr. *De Indis*, pp. 43, 46, 52, 63, 69.

⁵¹ Di Palacios Rubios si ricorda il *De insulis oceanis*, di Matías de Paz il *De dominio Regum Hispaniae super indos*, entrambi i testi preparati per la *junta* di Burgos del 1512. Sulle tesi di Palacios Rubios e di Matías de Pas, oltre alle introduzioni alle varie edizioni ricordate, da ultimo si veda: M.L. Redondo Redondo, *Utopia vitoriana y realidad indiana*, Fundacion Universitaria Española, Madrid 1992, pp. 102-109; M. Fazio, *Due rivoluzionari: F. de Vitoria e J.-J. Rousseau*, Armando, Roma 1998 (su Vitoria, pp. 15-116, su Palacios Rubios e Matías de Pas, in particolare, pp. 27-30).

⁵² Cfr. Johannes Major, *In secundum librum Sententiarum*, Parigi, 1519², dist. 44, q. 3. Sulle tesi di John Mair cfr. A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge UP, Cambridge 1982, tr. it., *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1989, pp. 39-41. Il pregevole testo di Pagden è da tenere presente su tutto il dibattito di quegli anni sull'indiano americano, da Palacios Rubios a Sepúlveda, da Vitoria a Las Casas. Si tenga presente che Mair insegnava a Parigi negli stessi anni in cui Vitoria vi aveva studiato. Sugli assunti di fondo della riflessione filosofico-politica di Mair cfr. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, cit., vol. 2, pp. 117-123, tr. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. 2, pp. 173-182.

sistemazione nelle argomentazioni proposte da Juan Ginés de Sepúlveda nel *Democrates secundus de iustis belli causis*. Sepúlveda elabora quella che verrà chiamata la tesi della «servidumbre natural»: sostiene cioè che gli abitanti del Nuovo Mondo non possono essere considerati pienamente uomini, ma devono essere ritenuti per le loro limitate facoltà degli «humunculi», e quindi in ultima analisi degli «schiavi per natura»⁵³. La sua conclusione è che la guerra condotta contro gli abitanti del Nuovo Mondo deve essere considerata una guerra giusta e sugli uomini schiavi per natura gli uomini liberi debbono esercitare non un potere politico, ma un potere dispotico.

Vitoria critica a fondo molti di questi argomenti. Nega innanzitutto che gli uomini del Nuovo Mondo siano schiavi per natura e insiste sul fatto che essi non sono esseri «insensati aut amentes»: gli Indios «hanno l'uso della ragione a loro modo», devono pertanto essere considerati pienamente uomini e trattati come uomini liberi a pieno diritto⁵⁴. Riconosce che essi hanno dato vita a istituzioni politiche legittime, con tanto di magistrati e di principi, e sostiene, sulle orme del Gaetano, che essi sono i legittimi «domini» delle terre in cui vivono: «prima dell'arrivo degli spagnoli gli indios erano veri padroni, pubblicamente e privatamente»⁵⁵. Non accetta il cosiddetto

⁵³ Sulla riflessione di Sepúlveda si veda: H. Méchoulán, *L'antihumanisme de Juan Ginés de Sepúlveda. Étude critique du «Democrates primus»*, Maton, Paris 1974; J.A. Fernandez-Santamaria, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge UP, Cambridge 1977, pp. 163-236; A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale*, tr. it. cit., pp. 141-154. Alcune pagine del *Democrates secundus* si possono leggere in italiano nell'antologia curata da G. Gliozzi, *Le teorie della razza nell'età moderna*, Loescher, Torino 1986, pp. 253-256.

⁵⁴ *De Indis*, p. 29: «Probatur, quia secundum rei veritatem non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis. Patet, quia habent ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, quae omnia requiruntur usum rationis; item religionis specimen». Va riconosciuto che il testo di Vitoria, quando considerato nel suo complesso, presenta qualche ambiguità. Se nella prima parte, nei §§ 11-15, alle pp. 25-30 del *De Indis*, Vitoria argomenta con decisione che gli Indios non sono in alcun modo «insensati aut amentes», nella terza parte dell'opera, §17, pp. 97-98, tuttavia, prende in considerazione un titolo di conquista «che non si può asserire con certezza, bensì discutersi, e che ad alcuni sembra legittimo». Vitoria aggiunge: «Io non oso darlo per buono, ma nemmeno condannarlo del tutto». Il titolo ha come premessa che gli Indios «parum distant ab amentibus», che essi «sicut si omnino essent infantes», p. 97. Muovendo da tale premessa antropologica si può sostenere la legittimità dell'«intervento» spagnolo: «Si potrebbe dire [*Posset ergo quis dicere*] pertanto che per l'utilità di tutti loro [*pro utilitate eorum*] i sovrani di Spagna hanno potuto farsi carico dell'amministrazione e del governo di quei popoli», p. 97.

⁵⁵ *De Indis*, p. 31.

diritto di scoperta come motivo legittimo di conquista, riconoscendo una sostanziale simmetria di posizioni tra abitanti del Nuovo Mondo e conquistatori spagnoli: un tale titolo

per se stesso e isolatamente, non giustifica l'appropriazione di quegli indios, né più né meno che se essi avessero scoperto noi [*non plus quam si ipsi invenissent nos*]⁵⁶.

Nega poi che l'imperatore sia *dominus mundi*, come pretendevano alcuni giuristi imperiali, ed in particolare Miguel de Ulzurrun, nel suo *Tractatus regiminis mundi* del 1525⁵⁷. Soprattutto nega che il papa possieda la *plenitudo potestatis*, il pieno potere sugli affari temporali di tutto il mondo; nega, dunque, che sia *dominus totius orbis*⁵⁸ e che sia quindi autorizzato a concedere il dominio su territori e popoli a re o imperatori⁵⁹. Ribadisce infine la dottrina che il rifiuto della fede cristiana non è per sé motivo di guerra giusta⁶⁰ e aggiunge che anche gli eventuali peccati contro natura commessi dagli Indios, dall'incesto all'omosessualità, all'antropofagia, non sono in sé motivo di guerra giusta⁶¹.

⁵⁶ *De Indis*, p. 54.

⁵⁷ Cfr. *De Indis*, p. 36: «l'imperatore non è signore di tutto il mondo [*Imperator non est dominus totius orbis*]». Sull'opera di Miguel de Ulzurrun interessanti osservazioni in T. Urdánoz, *Obras*, cit., pp. 145 sgg. e pp. 523 sgg. L'opera è stata di recente ristampata in appendice a A. Azanza Elio, *Sobre el régimen del mundo de Miguel de Ulzurrun (1525)*, Editorial Jabalcuz, Torredonjimeno (Jáen) 2003.

⁵⁸ Cfr., ad esempio, *De Indis*, p. 46: «Il Papa non è sovrano civile e temporale di tutto il mondo [*Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis*], se si intendono in senso proprio il dominio e la potestà civile».

⁵⁹ Cfr. *De Indis*, p. 51: «Il Papa non ha alcun potere temporale su quegli indios, né sugli altri credenti».

⁶⁰ Cfr. *De Indis*, p. 65: «Anche se la fede fosse stata annunciata agli indios in un modo accettabile e sufficiente, ed essi non l'hanno voluta accogliere, non è lecito, per questa ragione, far loro guerra e spogliarli dei loro beni. Questa conclusione viene formulata chiaramente da Tommaso nella *Secunda Secundae*, dove è detto che gli infedeli che mai abbracciarono la fede, come sono i gentili e i giudei, in nessun modo possono essere costretti con la forza a convertirsi».

⁶¹ Cfr. *De Indis*, pp. 67-72, in particolare p. 69: «I principi cristiani non possono con la forza raffrenare gli indios dai peccati contro la legge naturale, né punirli per questa ragione, nemmeno con l'autorizzazione del Papa». Anche in questo caso il testo di Vitoria presenta, nel suo complesso, delle ambiguità. Se nella parte seconda, §§ 21-22, pp. 67-72, Vitoria argomenta che non si possono punire gli Indios per i peccati contro natura, tra i quali annovera «il cibarsi di carne umana, l'incesto e l'omosessualità», pp. 67-68, e, ancora, «il concubinato

Se si prendono sul serio già queste argomentazioni critiche di Vitoria, qui rapidamente sintetizzate, bisogna concludere che la teoria della guerra giusta da lui formulata non può essere considerata una riformulazione di teorie di tipo medioevale, incentrate sulla figura dell'imperatore o sulla figura del papa. La guerra giusta formulata da Vitoria, in particolare, non è una riproposizione della guerra santa o della guerra crociata: il papa non è *dominus totius orbis* e la diffusione della religione non è una *iusta causa* di guerra. Le interpretazioni di matrice schmittiana, secondo cui Vitoria «rinviene nella missione cristiana la vera e propria giustificazione» della conquista e secondo cui, più in generale, «Francisco de Vitoria appartiene, nonostante la sua neutralità, obiettività e umanità, al Medioevo cristiano»⁶² non sembrano reggere ad una lettura rispettosa del testo⁶³.

con fanciulli e bestie, o quello di donna con donna», p. 70, nella terza parte, § 14, pp. 93-94, riconosce come titolo legittimo la possibilità di difendere gli innocenti contro i loro governanti tirannici, indipendentemente dall'autorizzazione del Papa, e questo titolo si applica «al sacrificio di innocenti e all'antropofagia [*sacrificare innocentes et in esum convertere*]», p. 94. Posizione simile a quest'ultima Vitoria aveva tenuto nel 1537, nella *relectio De Temperantia*, in cui aveva sostenuto, in particolare, che «i sovrani cristiani possono dichiarar guerra agli indios, perché essi si alimentano di carne umana e compiono sacrifici umani», *De Indis*, p. 110. Nell'edizione italiana del *De Indis*, alle pp. 100-116, è pubblicato un estratto della *relectio De Temperantia*, il testo latino con la traduzione italiana a fronte.

⁶² C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, tr. it. cit., p. 122 e p. 134. Tra gli studiosi italiani che hanno ripreso da Carl Schmitt, più che la specifica interpretazione del pensiero di Vitoria, l'interpretazione complessiva della teoria della guerra giusta, segnalo Danilo Zolo e Eugenio Di Rienzo. Zolo ripropone queste considerazioni sulla teoria della guerra giusta all'interno di una riflessione filosofico-politica di ampio respiro e orientata alla contemporaneità. Cfr. *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 98-99; ad esempio, a p. 98, osserva: «L'intera dottrina [cristiano-medioevale della guerra giusta, da Tommaso d'Aquino a Francisco de Vitoria e a Francisco Suárez] rinviava al quadro politico della *respublica christiana* e supponeva la presenza di una indiscussa e stabile *auctoritas spiritualis*, dotata di una potestà giuridica internazionale: la Chiesa cattolica romana». Zolo ha ripreso e precisato questa interpretazione in una serie di saggi successivi, di cui pur apprezzo molte altre tesi, saggi tra i quali ricordo *Una «guerra globale» monoteistica*, in «Iride», XVI, 2003, pp. 223-240, in particolare pp. 223-226; in questo saggio Zolo insiste, inoltre, sulla continuità tra «guerra santa» veterotestamentaria e guerra giusta della tradizione cristiana, sul «permanere del nucleo ebraico della «guerra santa» nel cuore della dottrina cattolica della guerra giusta», p. 225. Nel contesto di un discorso più di taglio storico-ricostruttivo, l'interpretazione di matrice schmittiana è riproposta da Eugenio Di Rienzo in una serie di saggi ora raccolti e pubblicati insieme ad altri studi inediti in *Il diritto delle armi. Guerra e politica nell'Europa moderna*, FrancoAngeli, Milano 2005.

⁶³ Si veda quanto già argomentava E. Berti, *Francisco de Vitoria nell'interpretazione di Carl*

Per giustificare la conquista del Nuovo Mondo Vitoria mette in campo un articolato ragionamento che converrà seguire passo a passo e ricostruire nei suoi snodi principali. Il ragionamento del domenicano parte dall'affermazione dell'esistenza del diritto naturale (*ius naturale*) e della ragione naturale (*naturalis ratio*), che è in grado di cogliere le norme del diritto naturale. In altre *relectiones*, Vitoria aveva posto in relazione, sulle orme di San Tommaso, la legge naturale con la *lex aeterna* e si era interrogato poi sul rapporto esistente tra legge naturale e legge positiva. Nel *De Indis*, dà per scontati, si potrebbe dire, l'esistenza del diritto naturale ed il suo fondamento ultimo⁶⁴, e passa ad interrogarsi sulla relazione tra *ius naturale* e *ius gentium*. Il diritto delle genti viene presentato, innanzitutto, in stretto rapporto di derivazione dal diritto naturale. Vitoria afferma lapidariamente che il diritto delle genti «o è diritto naturale o deriva dal diritto naturale»⁶⁵. E aggiunge la citazione classica delle *Institutiones* giustinianee: «Si chiama diritto delle genti quello che la ragione naturale stabilì tra le genti»⁶⁶. Una prima osservazione si rende necessaria: Vitoria con questa affermazione, citando a suo modo il giurista Gaio, prende una precisa posizione rispetto ad una discussione sullo statuto dello *ius gentium* che durava fin dall'antichità. Se Gaio aveva presentato lo *ius gentium* come posto dalla ragione naturale e quindi come un diritto naturale, Ulpiano aveva contrapposto diritto naturale e diritto delle genti, presentando lo *ius gentium* come un diritto positivo. Il conflitto delle interpretazioni era proseguito nella cultura cristiana: se Agostino aveva sostanzialmente identificato diritto naturale e *ius gentium*, Isidoro muovendo da una nuova e diversa definizione del diritto naturale aveva configurato lo *ius gentium* come un diritto di carattere positivo. Le oscillazioni interpretative si riscontrano in autori appartenenti alla stessa cultura, e

Schmitt, in S. Biolo (a cura di), *L'universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500*, cit., pp. 139-147, in particolare p. 144. Per una buona storicizzazione dell'interpretazione di Carl Schmitt del pensiero di Vitoria, si veda ora C. Galli, *Introduzione*, cit., pp. xxxii-xxxv e p. xlv.

⁶⁴ Se Vitoria non ritorna sulla relazione *lex aeterna* – *lex naturale*, ripropone classiche tesi sul rapporto diritto naturale – diritto positivo. Cfr., ad esempio, *De Indis*, p. 80: «Se poi ci fosse qualche legge umana che senza alcuna ragione proibisse quello che permette il diritto naturale e divino, sarebbe una legge disumana e irrazionale e, per conseguenza, non terrebbe forza di legge».

⁶⁵ *De Indis*, pp. 78: «probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali».

⁶⁶ *Ibidem*: «Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium».

persino in opere diverse dello stesso autore, come è il caso di San Tommaso⁶⁷. Nelle pagine del *De Indis*, Vitoria prende dunque una posizione relativamente netta sulla questione dello statuto del diritto delle genti. Se menziona la possibilità che lo *ius gentium* possa essere fatto discendere dal consenso della maggior parte dei popoli del mondo, lo fa solo per insistere sul carattere vincolante dello *ius gentium*, anche quando si voglia attribuirgli quel tipo di fondamento⁶⁸. Una seconda osservazione è ora necessaria. Quando Vitoria sostiene che «quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium» assume le *gentes* come soggetti del diritto, e non gli *homines*, come pure indicava, a rigore, il testo di Gaio che egli cita in modo parzialmente inesatto. Le *gentes*, i popoli-nazione, dunque, e non i singoli individui. Sul significato di questa sostituzione di termini non posso qui soffermarmi. Mi limito a segnalare che gli studiosi si sono divisi sulla portata da riconoscere a questa affermazione. Alcuni hanno voluto vedere in essa una significativa innovazione, consapevole e voluta, che apriva le porte al diritto internazionale moderno, come diritto prima tra *gentes* e poi tra Stati, e non più come diritto tra singoli uomini⁶⁹.

Può essere importante ricordare, invece, le premesse filosofiche che accompagnano questa affermazione del diritto naturale e del diritto delle genti. Premesse che vengono esplicitate nelle pagine immediatamente

⁶⁷ Per un rapido excursus su questi diversi modi di intendere lo *ius gentium*, cfr. M. Barbier, *Introduction* in F. De Vitoria, *Leçons sur les Indiens*, cit., pp. xlv-xlix, e, soprattutto, P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, Paris 1983, pp. 311-341.

⁶⁸ Cfr. *De Indis*, p. 82: «Certo, molte cose sembrano procedere dal diritto delle genti, che, derivando in gran parte dal diritto naturale, ha una forza manifesta per stabilire diritti e obblighi [*si ius gentium derivatur sufficienter ex iure naturali, manifestam vim habet ad dandum ius et obligandum*]. E anche se non sempre lo si fa derivare dal diritto naturale, sembra che basti il consenso della maggior parte del mondo, specialmente se esso è ordinato al bene comune di tutti. Se, infatti, dopo i primi tempi dalla creazione del mondo, o dalla restaurazione dopo il diluvio, la maggior parte degli uomini stabilì che gli ambasciatori fossero in ogni paese intangibili, che i mari fossero comuni, che i prigionieri di guerra fossero schiavi, e che conveniva che gli stranieri non fossero espulsi, allora tutto ciò aveva certamente forza di legge [*certe hoc haberet vim*], anche se alcuni vi si opponevano».

⁶⁹ La gran parte degli autori citati più sopra che presentano Vitoria come «il padre del diritto internazionale moderno» insistono su questo punto. Ad esempio, T. Urdániz, *Sintesis teológico-giurídica de la doctrina de Vitoria*, cit., pp. cxxxi-cxxxii, presenta il «cambio de palabras» come passaggio dal diritto internazionale privato al diritto internazionale pubblico, e aggiunge «tanto feliz cambio gramatical parece en él bien premeditado». Per una critica puntuale a questo genere di letture del passo vitoriano cfr. P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., pp. 338-39.

seguenti a quella appena esaminata. Vitoria cita ancora il *Digesto* e sostiene che «la natura ha stabilito una certa parentela [*cognationem quandam*] tra gli uomini»; può così argomentare, più radicalmente, che esiste una «società e comunicazione naturale» fra gli uomini⁷⁰. Proprio su questa affermazione dell'esistenza di una «*naturalis societatis et communicationis*», destinata ad essere ulteriormente precisata nel *De iure belli*, insisteranno molti studiosi, come punto di partenza per introdurre la loro interpretazione di Vitoria come uno dei fondatori del diritto internazionale⁷¹. È facile comprendere, poi, quale antropologia filosofica accompagni queste premesse:

l'amicizia tra gli uomini sembra esser di diritto naturale, ed essere invece contro natura impedire la comunicazione tra gli esseri umani che non causano alcun danno.

Con chiarezza cristallina il domenicano afferma:

è contro il diritto naturale che l'uomo tratti da nemico un altro uomo senza una ragione. Poiché l'uomo non è lupo per l'altro uomo, come sostiene il Comico, ma uomo⁷².

⁷⁰ Le citazioni precedenti in *De Indis*, rispettivamente, p. 81 e p. 77. Vitoria aveva già formulato in precedenza questa idea. Nella prima delle *relectiones* pervenuteci, la *relectio De potestate civili*, che risale al 1528, aveva sostenuto che il mondo intero può essere considerato «in qualche modo una repubblica» e che il diritto delle genti ha la sua forza vincolante proprio in virtù «dell'autorità del mondo intero». Cfr. *De potestate civili*, §21, in T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones Teológicas*, cit., pp. 191-192: «Ius gentium non solum habet vim ex pacto et conducto inter homines, sed etiam habet vim legis; habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium. Ex quo patet quod mortaliter peccant violentes iura gentium, sive in pace sive in bello; in rebus tamen gravioribus, ut est de incolumitate legatorum, non licet uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate».

⁷¹ Ma, sulla questione, si veda ora l'equilibrata analisi di I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Giappichelli, Torino 1997; tra i contributi non in lingua italiana, da ultimo, cfr. G. Cavallar, *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*, Aldershot, Ashgate 2002, in particolare pp. 75-120.

⁷² Le citazioni precedenti in *De Indis*, rispettivamente, p. 79 e p. 81. Il passo plautino è in *Asinaria*, atto II, scena 4.

«Non enim homini homo lupus est, ut ait Comicus, sed homo», il confronto con il detto plautino consente di apprezzare a pieno l'antropologia di Vitoria e di misurare la sua distanza da quella hobbesiana.

Vitoria si rifà ancora alle *Institutiones* giustiniane per fissare un'ulteriore premessa del suo ragionamento. Afferma l'esistenza per diritto naturale di "beni comuni" a tutti gli uomini, quali l'aria, il mare, i fiumi, beni che non sono appropriabili privatamente. E mette in luce la conseguenza che discende dal riconoscimento dell'esistenza di questi beni comuni: la libera circolazione per quelle *viae publicae*, il fatto che «nessuno può proibire l'uso di essi»⁷³.

Dall'affermazione che esistono un diritto naturale ed uno *ius gentium* vincolanti, Vitoria deduce l'esistenza di alcuni diritti specifici, di cui sono titolari in primo luogo i singoli individui⁷⁴. Innanzitutto, lo *ius peregrinandi ac degendi*, e poi il diritto di *exercere commercia*⁷⁵, il diritto di percorrere i territori e di rimanere in essi ed il diritto di commerciare. In linguaggio contemporaneo, si potrebbe dire che Vitoria affermi la libera circolazione delle persone e la libera circolazione delle merci. Il domenicano menziona altri due diritti apparentemente universali che discendono dall'affermazione dell'esistenza del diritto naturale e del diritto delle genti. Innanzitutto, lo *ius occupationis*, il diritto di appropriarsi dei beni comuni non ancora privatizzati: ripete che «i beni che non appartengono ad alcuno sono, in base al diritto delle genti, del primo occupante, come consta nelle *Institutiones*», e menziona a questo proposito l'oro che si può estrarre dalla terra e le perle che si possono ricavare dal mare⁷⁶. Infine, il diritto di trasferirsi nelle terre

⁷³*De Indis*, p. 79: «iure naturalis communia sunt omnium, aer et aqua profluens et mare; item flumina et portus atque naves iure gentium undecumque licet applicare (Inst., *De rerum divisione*); et eadem ratione viae publicae. Ergo neminem licet ab illis prohibere».

⁷⁴Sulle due diverse accezioni di "diritto soggettivo" presenti nelle *relectiones* vitoriane si vedano ora le interessanti considerazioni di A.S. Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge UP, Cambridge 1997 (su Vitoria, pp. 124-137). Sulla questione si può vedere anche B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, Scholar Press, Atlanta 1997, tr. it. *L'idea dei diritti naturali, Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico, 1150-1625*, il Mulino, Bologna 2002, in particolare, pp. 365-387.

⁷⁵Cfr. *De Indis*, pp. 77-78 e p. 81

⁷⁶Cfr. *De Indis*, pp. 82-83: «Persino se alcuni volessero abitare in una città degli indios, contraendo matrimonio o in altro modo con cui gli stranieri son soliti acquisire la cittadinanza [*solent fieri cives*], sembra che non si possa loro proibirlo più che ad altri e, per conseguenza,

del Nuovo Mondo, di prendervi residenza e di acquisirne una qualche forma di cittadinanza, quello che si potrebbe chiamare lo *ius migrandi*⁷⁷.

Una osservazione a latere può essere importante. È stato opportunamente segnalato, di recente, «il carattere vistosamente asimmetrico» di questi diritti: è stato giustamente ricordato «il carattere concretamente disuguale di tutti questi diritti astrattamente universali: sono di fatto solo gli Spagnoli a poterli esercitare – trasferendosi, occupando, dettando le leggi dello scambio disuguale – mentre gli Indios ne sono unicamente le parti passive e le vittime»⁷⁸. Queste considerazioni, per quanto rilevanti, non devono però far passare in secondo piano il riconoscimento della peculiarità del ragionamento vittoriano e della novità del suo universalismo⁷⁹.

È comunque su questo impianto di stampo universalistico, è su questa costruzione che parte dal diritto naturale e dal diritto delle genti e che riconosce l'esistenza di diritti a uomini e *gentes*, che Vitoria costruisce la sua teoria della guerra giusta. «Se gli indios volessero impedire agli spagnoli l'esercizio del diritto delle genti, come il commercio e le altre cose dette», allora gli Spagnoli dovrebbero dapprima cercare di persuaderli che sono venuti nel Nuovo Mondo per non recare loro danno. Ma di fronte al rifiuto degli Indios e al loro ricorso alla violenza, «gli spagnoli potrebbero difendersi e prendere ogni precauzione necessaria alla loro sicurezza, poiché è lecito respingere la forza con la forza»⁸⁰. Se gli Indios impedissero l'esercizio del diritto di visita, dello «*ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi*», se gli Indios impedissero il libero commercio e la libera circolazione delle merci, l'esercizio dello *ius commercii*, allora gli Spagnoli potrebbero combattere una guerra giusta nei loro confronti.

essi possono fruire dei privilegi della cittadinanza [*privilegiis civium*] come gli altri, in modo che sopportino anche gli oneri degli altri», p. 83.

⁷⁷ Cfr. *De Indis*, pp. 82-83.

⁷⁸ L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Anabasi, Milano 1995, p. 15 e p. 16 (poi anche, con identica numerazione delle pagine, Laterza, Roma-Bari 1997).

⁷⁹ Se quelli derivati, nel corso della discussione del primo titolo legittimo di dominazione, dalla premessa dell'esistenza di una società naturale degli uomini, sono diritti formalmente universali, la cui titolarità può essere riconosciuta a tutti gli individui e a tutte le *gentes*, non solo agli Spagnoli, Vitoria menziona poi, nella discussione del secondo titolo ed in quella dei successivi, alcuni diritti che non sono dotati di tale universalità, ma possono essere attribuiti soltanto a individui e popoli cristiani, primo fra tutti lo «*ius praedicandi et annunciandi Evangelium in provinciis barbarorum*», *De Indis*, p. 87.

⁸⁰ *De Indis*, p. 83 e p. 84.

Vitoria può recuperare a questo punto le tesi di fondo elaborate dalla tradizione cristiana a proposito della guerra giusta, tanto riguardo la legittimità della guerra quanto riguardo la sua legalità. «Causa belli iusti est ad propulsandam et vindicandam iniuriam». La causa di guerra innanzitutto: l'unica causa di guerra ammissibile è il «respingere e vendicare l'ingiustizia»⁸¹. Vitoria si appella innanzitutto all'autorità di San Tommaso, e cita il luogo canonico della *Summa theologiae*: «Come insegna Tommaso (*Secunda Secundae*, quaest. 40, art. 1) si richiede una giusta causa per la guerra giusta». E poi fa riferimento direttamente ad Agostino, all'Agostino delle *Quaestiones in Heptateuchum*: «Si è soliti definire guerre giuste quelle che vendicano ingiustizie [*quae ulciscuntur iniurias*]»⁸². Può così argomentare che

impedendo l'esercizio del diritto delle genti agli spagnoli, gli indios commettono ingiustizia contro di loro [*faciunt eis iniuriam*]. Pertanto se è necessaria la guerra per ottenere il rispetto del loro diritto, essi possono lecitamente farla⁸³.

La guerra può essere così assimilata ad una procedura giudiziaria:

il principe che conduce una guerra giusta (come i dottori dicono in merito alla guerra) diventa, in forza dello stesso diritto, giudice dei suoi nemici, e li può punire legalmente e condannare in conformità della gravità delle ingiustizie commesse⁸⁴.

Anche per Vitoria, dunque, la guerra è una procedura volta a cancellare l'ingiustizia, a ristabilire le condizioni di giustizia e a introdurre il portato della giustizia, la pace. Ribadisce, infatti, che «il fine della guerra è la pace e la sicurezza, come dice Agostino a Bonifacio»⁸⁵.

Possono essere opportune, a questo punto, alcune osservazioni. La prima è relativa a questa assimilazione della guerra ad una procedura giudiziaria, riproposta anche da Vitoria. Si provi a considerare tutti gli elementi presenti in questa analogia. Assimilare la guerra ad una procedura giudiziaria vuol

⁸¹ *De Indis*, p. 84.

⁸² *De Indis*, p. 63 per entrambe le citazioni; cfr. p. 84 per la ripresa dell'argomento ed un ulteriore rinvio a S. Tommaso.

⁸³ *De Indis*, p. 84.

⁸⁴ *De Indis*, p. 86.

⁸⁵ *De Indis*, p. 85.

dire innanzitutto supporre che si abbia una *violazione di una norma*. E nel caso della guerra giusta è la violazione di una norma del diritto delle genti o di una norma del diritto naturale. Vuol dire, poi, supporre che si dia un *colpevole di questa violazione*: che si abbia, cioè, un *iniustus hostis*, un nemico ingiusto, una parte che ha commesso l'ingiustizia. Ed infine supporre che si dia un *giudice* che commina la pena per la violazione effettuata, che punisce il colpevole e che ristabilisce quindi le condizioni della giustizia. Una seconda osservazione. Questo quadro concettuale per cui la guerra è considerata come una pratica che ristabilisce una giustizia oggettivamente fondata, una giustizia che ha saldi fondamenti metafisici, si potrebbe dire, viene confermato e ulteriormente precisato dalla risposta che Vitoria offre nelle pagine del *De Indis* ad un inquietante problema: se la guerra possa essere giusta da entrambe le parti. La tesi del domenicano è che la guerra non può essere giusta da entrambe le parti: «cum ex una parte est ius ex altera ignorantia invincibilis»⁸⁶. Da una parte vi è il diritto: chi combatte una guerra giusta combatte a buon diritto, combatte per ristabilire il diritto violato. Dall'altra parte, invece, vi è l'ignoranza invincibile. Vitoria non esclude che nelle vicende umane entrambe le parti ritengano di avere delle *iustae causae*, possano credere di combattere quindi una guerra giusta: ma in realtà, ad una osservazione filosoficamente avvertita, all'occhio del filosofo e del giurista, appare che da una parte vi è il diritto, dall'altra parte vi è l'ignoranza invincibile di coloro che non comprendono di avere commesso o di commettere ancora ingiustizia. Esiste dunque una norma, una misura delle cose, che va al di là ed è indipendente dalla consapevolezza delle parti, dei soggetti implicati nella guerra. Una terza osservazione, infine. Si presti attenzione a come viene definita la pace, in questi passi. La pace è posta in relazione con la giustizia. Ristabilita la giustizia, attraverso la guerra, si avrà pace e sicurezza. La guerra, infatti, dice Vitoria, ha come fine la pace e la sicurezza. Il legame tra giustizia e pace era ben presente nella tradizione filosofico-politica, almeno da Agostino che presentava la pace come *opus iustitiae*. Se è vero che il legame tra giustizia e pace era sottolineato soprattutto all'interno della comunità politica, e la pace veniva presentata come il frutto dell'amministrazione della giustizia e della pratica del buongoverno, veniva fatto valere però anche all'esterno delle comunità politiche, nelle loro relazioni vicendevoli. In ottica radicalmente diversa, come vedremo, si muoverà Hobbes, che

⁸⁶ *De Indis*, p. 85; sul problema della guerra giusta *utraque parte* cfr. *De iure belli*, iv, i, 9, pp. 58-59.

presenterà la pace come svincolata dalla giustizia: la pace per l'autore del *Leviathan* sarà soltanto il tempo intercorrente tra una guerra e l'altra.

Merita, da ultimo, di ricordare ancora un elemento su cui si sofferma Vitoria. Una conseguenza del fatto che si combatta una guerra giusta. Chi ha combattuto una guerra giusta, al termine del conflitto può far valere gli *iura belli*, i diritti di guerra, nei confronti di coloro che hanno commesso ingiustizia. Il domenicano ricorda che «è principio generale del diritto delle genti che tutto ciò che viene preso in guerra [*omnia capta in bello*] passi in potere del vincitore»⁸⁷, e precisa che si può trattare tanto di beni che diventano proprietà dei vincitori, quanto di uomini che diventano schiavi dei vincitori stessi. Vitoria non ha dunque dubbi nel sostenere che, nel caso in cui gli Spagnoli combattano una guerra giusta nei confronti degli Indios, possono far valere nei loro confronti «tutti i diritti di guerra, saccheggiare le loro terre e ridurli in cattività, destituire i loro governanti e stabilirne dei nuovi»⁸⁸.

Vitoria va allora considerato come un pensatore che legittima a pieno la conquista? La risposta non è facile. La *pars destruens* del suo ragionamento, quella relativa ai titoli illegittimi di dominazione, è chiara e univoca. La *pars construens*, quella relativa ai titoli legittimi, non è priva di ambiguità⁸⁹. I ragionamenti di Vitoria sono ragionamenti condizionali, costruiti sulla logi-

⁸⁷ *De Indis*, p. 86.

⁸⁸ *De Indis*, p. 85. Gli Indios che si rifiutano di accogliere gli Spagnoli, e che così «perseverano nella loro malizia», cessano infatti di essere innocenti e possono essere trattati come «perfidi nemici [*perfidis hostibus*]», p. 85.

⁸⁹ Si veda, ad esempio, quanto osservava Carla Forti: «Di Vitoria ancora oggi si discute se le due *Relectiones* [...] vadano lette come legittimazione o come critica della conquista. [...] Che Vitoria sia ambiguo è indiscutibile», C. Forti, *La "guerra giusta" nel Nuovo Mondo: ricezione italiana del dibattito spagnolo*, in A. Prosperi e W. Reinhard (a cura di), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 257-285. Tra coloro che vedono nelle pagine di Vitoria una legittimazione della conquista, è T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982, tr. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1984, pp. 180-182, in particolare p. 182: «Si è abituati a vedere in Vitoria un difensore degli indiani; ma se si esamina, non tanto l'intenzione del soggetto, quanto l'incidenza del suo discorso, diventa chiaro che il suo ruolo è del tutto diverso: sotto la copertura di un diritto internazionale fondato sulla reciprocità, egli fornisce in realtà una base legale alle guerre di colonizzazione, che fino a quel momento non ne avevano alcuna (o, almeno, non ne avevano alcuna in grado di resistere a un esame un po' serio)». Su una prospettiva analoga a quella di Todorov, L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno*, cit., in particolare p. 15.

ca del “se...allora”. Se gli Indios impedissero agli Spagnoli l’esercizio del loro diritto, dello *ius peregrinandi ac degendi*, allora la guerra potrebbe dirsi giusta. Ma va segnalato, almeno, che nella pagina finale della *relectio* Vitoria propone un ragionamento di straordinario interesse: si chiede che cosa succederebbe se tutti questi titoli legittimi venissero meno e gli Indios non desero alcuna occasione di guerra giusta («si cessarent omnes isti tituli, ita quod barbari nullam rationem iusti belli darent»)⁹⁰. Quasi tacitando un immaginario interlocutore, Vitoria si limita a sostenere che, in quel caso, il commercio con i popoli del Nuovo Mondo, che non si verrebbero più a trovare in una condizione di sottomissione, non verrebbe meno e gli scambi commerciali continuerebbero a portare profitti alla Corona di Spagna, attraverso un’adeguata tassazione.

2.3. Nel corso del *De Indis* Vitoria cita direttamente Agostino, Tommaso e fa riferimento, come in uno degli ultimi passi citati, ai *doctores* che si sono espressi «in materia de bello». Ma questo appello alle *auctoritates* della tradizione non deve ingannare. A fianco di considerevoli continuità, emergono nelle sue elaborazioni discontinuità significative. E questo avviene, in particolare, nella *relectio De iure belli*, a cui converrà ora prestare attenzione. Il nesso tra le due *relectiones* è strettissimo: è lo stesso Vitoria a sostenere, nel “Praeludium” al *De iure belli*, che gli è sembrato opportuno «trattare brevemente il diritto di guerra, per dare maggiore completezza alla precedente dissertazione»⁹¹.

Il testo della *relectio* affronta quattro questioni, la prima delle quali tocca non casualmente il problema «se in generale sia lecito ai Cristiani fare la guerra». La questione, infatti, appare al domenicano non risolta una volta per tutte: le posizioni di Tertulliano, Origene e Lattanzio continuano a sfidare la coscienza cristiana anche nel suo tempo. Vitoria ritiene opportuno citare esplicitamente il Tertulliano del *De corona militis*⁹² ed è noto che egli

⁹⁰ *De Indis*, p. 98.

⁹¹ *De iure belli*, p. 3: «Poiché il possesso e l’occupazione delle terre dei barbari chiamati Indiani sembrano dopo tutto poter essere legittimati primariamente sulla base del diritto di guerra, mi è parso opportuno – dopo che nella prima dissertazione ho discusso ampiamente i titoli, giusti e ingiusti, in base ai quali gli Spagnoli possono pretendere quelle terre – trattare brevemente il diritto di guerra, per dare maggiore completezza alla precedente dissertazione».

⁹² *De iure belli*, p. 9. Il confronto con Tertulliano era sviluppato in modo più articolato nei *Commentarios*, cit., p. 279: «De quaestione principale, an licet christianis militare, dicit Tertullianus, antiquissimus auctor, in libro *De corona militis*, quod non». E dopo un’articolata

ben conosceva le argomentazioni di Erasmo⁹³. La sua risposta a queste posizioni è estremamente articolata: è costruita attraverso l'enunciazione di una serie di tesi successive. La prima è che i brani evangelici sempre citati per sostenere questa prospettiva radicale, brani come quelli di Matteo 5, 39 «se qualcuno ti percuote nella guancia destra, porgigli anche l'altra», non contengono dei veri e propri precetti o comandamenti, ma soltanto dei consigli⁹⁴. Per dimostrare che «ai Cristiani è lecito prestare servizio militare, e fare la guerra», Vitoria rinvia poi, come già aveva fatto nel *De Indis*, all'autorità di Agostino e a quella di Tommaso, e soprattutto porta vari altri argomenti che si dispongono su piani diversi e fanno appello a "leggi" differenti. Vorrei soffermarmi soltanto su due di essi, perché mi sembrano di grande rilievo per cogliere la *forma mentis* di Vitoria e per individuare continuità e discontinuità nella tradizione. Vitoria argomenta innanzitutto che la guerra era lecita nella legge di natura, l'unica legge vigente per il credente nel periodo di tempo intercorrente tra Adamo e Mosé; sostiene poi che la guerra era lecita anche per la "legge delle Scritture", per la legge mosaica in vigore fino alla venuta di Cristo. E qui cadono due osservazioni di grande interesse:

esposizione della tesi del *De corona*, prima di introdurre il suo diverso punto di vista, in linea con quello di Tommaso, Vitoria aggiungeva: «Sed tamen, ut scitis, Tertullianus tenuit aliquas sententias extraneas usque ad haeresim, inter quas forte fuit ista», p. 280.

⁹³ Cfr. M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, E. Droz, Paris 1937¹; nuova edizione in tre volumi a cura di D. Devoto, Droz, Genève 1991. Vitoria, tra l'altro, partecipò alle Assemblée di Valladolid, apertesi il 27 giugno 1527, in cui, su invito dell'Inquisitore generale, vennero discusse le tesi di Diego López de Zúñiga, che affermava di aver scoperto nelle opere di Erasmo ben diciannove eresie. Vitoria vi assunse una posizione moderata: pur disapprovando, in particolare, le tesi di Erasmo sulla Trinità, sostenne che lo studioso di Rotterdam poteva essere considerato un buon cristiano. Successivamente, Vitoria ebbe a ricevere da Erasmo una lunga lettera, datata 29 novembre 1527.

⁹⁴ *De iure belli*, p. 6: «Ad hoc satis videtur responderi, quod omnia haec sunt in consilio, non autem in praecepto». Si noti quel "videtur": Vitoria sembra riferire una *communis opinio*. Si tenga presente che questa mossa argomentativa era già nota a Erasmo, e già da lui criticata nel *Dulce bellum inexpertis*. Cfr. *Adagia*, p. 255: «Ma allora, che valore hanno i celebri comandamenti "non siate solleciti del domani", "fate del bene a quelli che vi odiano" e altri dello stesso stampo? Ebbene, "la loro validità è limitata al tempo che precede la sua morte". E se poi Paolo, o Pietro, fanno gli stessi discorsi? Ebbene, quei discorsi "hanno valore di consiglio, non di precetto" [*consilii sunt non praecepti*]». La curatrice degli *Adagia*, Silvana Seidel Menchi, sostiene che in questo passo «Erasmo prende di mira, fra gli altri, il teologo Nicolò da Lira», p. 363, sub nota 914, e lo documenta con puntuali rinvii ai suoi testi; si può ipotizzare, quindi, che tale mossa argomentativa fosse relativamente diffusa nella cultura teologica del tempo.

Vitoria sostiene che «la legge del Vangelo non vieta nulla che sia ammesso dalla legge naturale» e, ancora, che «ciò che era lecito nella legge naturale e nella legge scritta è lecito anche nella legge evangelica»⁹⁵. La legge del Vangelo non solo non entra in contrasto con la legge naturale, ma sembra quasi venire posposta a questa, in un possibile ordine lessicografico. O per lo meno nell'ordine argomentativo di Vitoria lo è. È significativo, comunque, che, dopo avere fatto riferimento a questi tre ordini di leggi, Vitoria faccia appello al diritto romano e menzioni il “*vim vi repellere licet*” per argomentare la liceità della guerra. Su un altro argomento portato da Vitoria mi sembra importante richiamare ora l'attenzione: la liceità della guerra «*septimo probatur ex fine e bono totius orbis*», la liceità della guerra «deriva dalla finalità e dal bene di tutto il mondo». Ho già sottolineato che nel *De Indis* ed in testi precedenti Vitoria si pone nella prospettiva del *totius orbis*, in una prospettiva globale o mondiale, si potrebbe dire. Vitoria ragiona ipotizzando l'esistenza di una comunità mondiale, di una comunità che comprenda tutta la terra. E questa ipotesi non discende direttamente da alcuna premessa teologica. Seguiamo la sua argomentazione: «*enim orbis consistere in felici statu non posset*»,

il mondo non potrebbe avere alcuna condizione di felicità – e anzi ogni cosa si troverebbe in gravissima condizione – se proprio i tiranni, i briganti, i saccheggiatori, potessero impunemente arrecare le proprie offese e opprimere i buoni e gli innocenti, e non fosse lecito a questi prendere a loro volta misure contro quelli⁹⁶.

La guerra si giustifica, dunque, in termini completamente mondani come strumento per rendere possibile la felicità, una condizione di felicità della comunità mondiale.

⁹⁵ *De iure belli*, p. 11. Il brano merita di essere riportato per intero: «In terzo luogo, la guerra fu lecita nella legge di natura, come dimostra Abramo che combatté contro quattro re (*Gen* 14, 1-7); e anche nella legge delle Scritture, come dimostrano Davide e i Maccabei. Ma la legge del Vangelo non vieta nulla che sia ammesso nella legge naturale, come spiega con eleganza Tommaso (*Ia IIae*, CVII, ultimo articolo); è per questo che è definita “legge della libertà” (*Iac* 1, 25 e 2, 12). Quindi ciò che era lecito nella legge naturale e nella legge scritta è lecito anche nella legge evangelica. E, inoltre, è lecito perché non si può dubitare della guerra difensiva, dato che “è lecito respingere la violenza con la violenza” (*Dig.* I,1,3: *De iustitia et iure*, legge *Ut vim*)», p. 11.

⁹⁶ *De iure belli*, pp. 12 e 13.

Acquisito che la guerra è una pratica legittima anche per il cristiano, con una serie di argomenti che, come si è visto, fanno riferimento non solo e non tanto alla legge del Vangelo, ma alla legge naturale, alla legge positiva del diritto romano, e alle condizioni strutturali della comunità politica mondiale, Vitoria passa ad affrontare la seconda questione, ad interrogarsi cioè su «Chi abbia l'autorità di fare o di dichiarare guerra». La sua risposta è di grande chiarezza. Se è vero che anche il singolo individuo, il *privatus*, può fare ricorso alla guerra, quando attaccato, «per difendere non solo la propria persona, ma anche i propri beni», chi per eccellenza può dichiarare e condurre guerra è «ogni comunità politica», «*quaelibet res publica*». Vitoria mette in campo le sue convinzioni di matrice aristotelica, e quindi tomistica: presenta la comunità politica come comunità perfetta, come quella comunità «che è in se stessa un'unità e una totalità»⁹⁷; sostiene che la comunità politica «ha l'autorità non solo di difendersi, ma anche di vendicare sé e i propri cittadini»⁹⁸ e argomenta infine che il governante, il *princeps*, è tale soltanto «per una scelta della comunità», e quindi «fa le veci di quella e agisce in nome della sua autorità»⁹⁹. È opportuno mettere in luce i risvolti pratici di questo discorso sulla comunità perfetta. È Vitoria stesso a portare come esempi di comunità perfette i regni di Castiglia e di Aragona, e a precisare che non importa che questi regni siano formalmente sotto il potere dell'imperatore. Anche se sono formalmente sotto il potere dell'imperatore queste comunità perfette hanno il diritto di dichiarare guerra senza l'autorizzazione dell'imperatore. Vitoria scrive:

nulla osta a che esistano parecchi principati e comunità politiche perfette sotto un unico principe. Tali comunità politiche, o i loro principi, hanno l'autorità di dichiarare la guerra.

⁹⁷ *De iure belli*, p. 23. Si legga il passo completo: «Est ergo perfecta communitas aut res publica, quae est per se unum totum, in qua non est alterius rei publicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium concilium et proprios magistratus, quale est regnum Castellae et Aragoniae et alii similes». Per questo passo preferisco seguire il testo latino stampato in F. de Vitoria, *Relectio de iure belli o paz dinamica*, cit., p. 118.

⁹⁸ *De iure belli*, p. 21; sugli assunti di fondo della filosofia politica di Vitoria, tra gli studi più recenti cfr. F. Totos Lomas, *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba 1993.

⁹⁹ *De iure belli*, p. 22-23: «quia princeps non est nisi electione rei publicae. Ergo gerit vicem et auctoritatem illius».

Ed aggiunge al fine di dissipare ogni dubbio:

i re, che sono soggetti all'imperatore, possono farsi guerra tra loro, senza attendere l'autorizzazione dell'imperatore. Poiché, come si è già detto, una comunità politica deve essere sufficiente a se stessa, e, priva di tale libertà e facoltà, non lo sarebbe¹⁰⁰.

Si può sostenere, quindi, che Vitoria guardi ai nascenti Stati sovrani e si lasci alle spalle gli universalismi medioevali, incentrati sulle figure dell'imperatore e del papa. L'imperatore non ha alcun potere specifico nel dichiarare e condurre guerra.

Al di sopra delle comunità perfette ed i loro governanti, non sta per Vitoria l'imperatore, ma semmai una comunità ben più ampia: la comunità *totius orbis*. Su questa idea Vitoria ritorna qualche pagina più avanti, quando mette in luce che il principe, il governante, che muove una guerra giusta ha autorità non soltanto nei confronti dei propri sudditi, ma anche nei confronti degli stranieri nel momento in cui li costringe ad astenersi dalle offese. Quando costringe i nemici ad astenersi dal compiere ingiustizia il governante lo fa «iure gentium et orbis totius auctoritate»: «secondo il diritto delle genti, e con l'autorizzazione di tutto il mondo» si potrebbe tradurre. Vitoria può così ritornare su questa nozione di comunità mondiale e metterla in relazione con quella di diritto naturale:

pare che il mondo non potrebbe sussistere altrimenti, se qualcuno non detenesse la forza e l'autorità di minacciare i malvagi affinché non nuocciano ai buoni. Del resto, ciò che è necessario al governo e alla conservazione del mondo rientra nel diritto naturale [*ea autem, quae necessaria sunt ad gubernationem et conservationem orbis, sunt de iure naturali*]¹⁰¹.

Se la singola comunità politica per diritto naturale può punire e mettere a morte i propri cittadini che le arrecano danno e sono pericolosi, «qui sunt rei publicae perniciosi», così non vi è dubbio che la comunità mondiale,

il mondo possa farlo contro tutti gli uomini pericolosi [*hoc possit orbis in quoscumque perniciosos homines*]; e ciò non è possibile se non attraverso i principi.

¹⁰⁰ *De iure belli*, p. 23.

¹⁰¹ *De iure belli*, pp. 40-41.

Vitoria ripropone dunque l'analogia tra amministrazione giudiziaria all'interno di una comunità politica e guerra al suo esterno. Ripete quanto aveva già sostenuto nel *De Indis* e cioè che «il principe che conduce una guerra giusta ha come giudice se stesso per le cose che riguardano quella guerra»¹⁰². Ma se si guarda a queste ultime riflessioni, si potrebbe dire che la guerra giusta è la procedura giudiziaria della comunità mondiale, della comunità *totius orbis*, procedura giudiziaria regolata dal diritto naturale e messa in atto dai governanti delle singole *res publicae*.

Tommaso aveva sostenuto che perché si potesse parlare di guerra giusta era necessario che fossero presenti contemporaneamente le seguenti tre condizioni: che la guerra fosse proclamata dall'autorità legittima, che esistesse una *iusta causa* e che la guerra fosse condotta con *recta intentio*. Seguendo Tommaso, Vitoria dopo aver affrontato il problema dell'«auctoritas indicendo vel gerendi bellum» passa ad affrontare la questione delle *iustae causae* di guerra. E ritorna a sottolineare con vigore una tesi che aveva già lungamente argomentato nel *De Indis* e cioè che «la differenza di religione non è causa di guerra giusta». Non manca di ricordare che ha «distesamente dimostrato [questa tesi] nella precedente dissertazione», allorché ha dichiarato invalido «il quarto titolo in base al quale si potrebbe pretendere la conquista dei barbari, che cioè non vogliono accogliere la fede cristiana»¹⁰³. La *diversitas religionis* non può essere una giusta causa di guerra. L'affermazione della religione cristiana non può essere ritenuta una giusta causa di guerra, così come il papa non può essere considerato *dominus totius orbis*. Vitoria si lascia alle spalle tanto l'universalismo incentrato sulla figura dell'imperatore quanto l'universalismo incentrato sulla figura del papa. La teoria della guerra giusta nella versione presentata da Vitoria nel *De iure belli* non è strutturalmente legata alle esigenze della diffusione della religione cristiana.

«Una sola causa iusti belli est, scilicet iniuria accepta»: una sola è la causa di una guerra giusta, cioè aver subito un'ingiustizia. La guerra è giusta soltanto quando si configura come una punizione di una ingiustizia subita da parte di un altro soggetto, di un'altra *res publica* o di un altro popolo, come quello degli Indios. Vitoria, com'è noto, distingue sulle orme del Gaetano tra guerra difensiva e guerra offensiva. Ma questa distinzione terminologica non deve ingannare: guerra difensiva è quella in cui ci si difende da una ingiustizia o da una aggressione in atto; guerra offensiva è quella che è volta

¹⁰² *De iure belli*, p. 37.

¹⁰³ *De iure belli*, p. 27.

a vendicare e punire un'ingiustizia o un'aggressione subita nel recente passato. In entrambi i tipi di guerra vi è una ingiustizia, un'aggressione, subita a monte. Tanto le guerre difensive quanto le guerre offensive, nello specifico senso ricordato, sono guerre giuste, per il domenicano, in quanto volte a vendicare le ingiustizie subite. Vitoria, riprendendo e formalizzando il criterio già usato da Tommaso, è convinto di aver individuato un metro assai rigido per distinguere guerre giuste da guerre ingiuste. Ricorda quindi che

da ciò risulta che non è lecito impugnare le armi contro chi non ci arreca danno [*qui nobis non nocent*], poiché uccidere gli innocenti è proibito dalla legge naturale¹⁰⁴.

È interessante di conseguenza la fenomenologia delle guerre ingiuste che Vitoria traccia in queste pagine: ingiuste, come si è visto, sono le guerre per ragioni di religione, ingiuste sono le guerre volte all'ampliamento dei territori delle *res publicae* (*amplificatio imperii*)¹⁰⁵; ingiuste sono le guerre combattute per la gloria personale del principe o per un altro suo vantaggio¹⁰⁶. Vale la pena di ricordare alcune considerazioni svolte da Vitoria a quest'ultimo proposito:

il principe deve ordinare la guerra e la pace al bene comune della comunità politica [*ad bonum commune rei publicae*], e non può spendere le pubbliche entrate, e tanto meno esporre al pericolo i propri cittadini, per la propria gloria e il proprio vantaggio¹⁰⁷.

Il principe che combatte guerre soltanto per la propria gloria ed il proprio vantaggio tratta i propri sudditi da schiavi e non da uomini liberi:

di conseguenza, che i principi abusino dei cittadini, costringendoli a prestare il servizio militare e a contribuire con denaro alla guerra, non per il bene

¹⁰⁴ *De iure belli*, p. 31.

¹⁰⁵ Vitoria nel rifiutare la «*amplificatio imperii*» come possibile giusta causa di guerra annota: «Ciò è di per sé troppo noto perché ci sia bisogno di dimostrarlo», *De iure belli*, p. 29.

¹⁰⁶ *De iure belli*, p. 28: «*Nec etiam est iusta causa belli gloria propria aut aliud commodum principis*».

¹⁰⁷ *De iure belli*, p. 29. Vitoria aggiunge: «il principe trae la propria autorità dalla comunità politica, e quindi deve servirsene per il bene di questa».

pubblico ma per il loro vantaggio privato [*non pro publico bono, sed pro privato commodo*], significa che trasformano i cittadini in schiavi¹⁰⁸.

Può essere opportuno segnalare che Vitoria prende estremamente sul serio il problema della *iusta causa* di guerra. Una volta definito il suo contenuto, quale sia la «iusta causa belli», si chiede come si faccia in atto, nelle vicende storiche, a identificare la presenza della giusta causa. Gli assunti di fondo della sua filosofia politica, il rapporto già delineato tra governanti e governati nella *res publica*, lo portano a dare delle risposte estremamente articolate a questa questione. Vitoria parte da un riconoscimento di chiara impronta aristotelica e cioè che «nelle questioni morali è difficile attingere il vero e il giusto» e aggiunge che «se queste discussioni vengono condotte con negligenza sarà facile cadere in errore». Si chiede innanzitutto se «a rendere giusta la guerra sia sufficiente che il principe creda di avere una causa giusta». La risposta è negativa: i governanti «possono infatti errare, per loro colpa e a causa delle loro passioni». È necessario pertanto che chiedano «il consiglio di uomini onesti e sapienti, che parlino in libertà, e senza ira né odio»¹⁰⁹. Posto che il governante, il principe, possa sbagliare nell'individuare la presenza o meno di giuste cause di guerra, si pone il problema della responsabilità dei sudditi: responsabilità individuale e responsabilità collettiva nel caso di guerre ingiuste. Vitoria comincia dalla formulazione di una tesi generale, per poi passare a considerare la responsabilità di diverse figure nella *res publica*, di individui riconducibili a diversi ceti e ruoli sociali. La tesi generale è formulata in questi termini:

se il suddito è certo che la guerra è ingiusta non gli è lecito prendere le armi, nemmeno se il principe glielo comanda. È ciò deriva con chiarezza dal fatto che non è lecito uccidere un innocente, qualunque sia l'autorità che lo ordina¹¹⁰.

¹⁰⁸ *De iure belli*, pp. 29-31.

¹⁰⁹ *De iure belli*, p. 43. Vitoria insiste su questa idea; poco più oltre, osserva: «Non basta che il re da solo esamini le cause di una guerra giusta; può infatti sbagliarsi, con grande danno per molti. Quindi la guerra deve essere decisa sulla base del parere non del solo re, né di pochi, ma di molti uomini sapienti», p. 47.

¹¹⁰ *De iure belli*, p. 45. Vitoria nella stessa pagina ripete: «i sudditi, quando hanno certezza che la guerra è ingiusta, non possono prendervi parte, che si sbagliano o no».

Vitoria articola la sua tesi generale, prendendo in esame dapprima il ruolo de «i senatori e i comandanti, e in breve di tutti coloro che sono ammessi al consiglio pubblico o al consiglio del principe». Coloro che hanno un ruolo politico attivo, e coloro che ricoprono incarichi militari, sono tenuti ad esaminare la causa della guerra e debbono impegnarsi a evitarla nel caso la ritengano chiaramente ingiusta¹¹¹: «chi può e deve impedire una certa cosa, infatti ne è responsabile, se non l'impedisce»¹¹². I *minores*, gli uomini non politicamente attivi, gli «homines inferioris condicionis et ordinis», non sono tenuti di solito ad esaminare le cause di guerra e possono prendere le armi sulla base della fiducia nelle autorità superiori. Ma Vitoria ritiene opportuno precisare che

ci possono essere tali dimostrazioni e indizi che la guerra è ingiusta [*talìa argumenta et indicia de iniustitia belli*], che la loro ignoranza non può essere scusata neppure nei cittadini di ceto basso e nei sudditi chiamati alle armi¹¹³.

Vitoria insiste dunque sulla responsabilità individuale dei sudditi di ordine e grado, e prospetta l'esistenza di una sorta di responsabilità collettiva dei sudditi nei confronti dei governanti che indicano una guerra ingiusta¹¹⁴. Se non esistesse questa responsabilità individuale e collettiva, aggiunge, sarebbero scusabili e scusati (*excusarentur*) gli *infideles* che seguono i loro principi in guerre contro i cristiani, infedeli che in altre pagine dell'opera prenderanno le fattezze dei Turchi, i «soldati che crocifissero Cristo [...] obbedendo all'editto di Pilato», ed il popolo ebreo che scelse di salvare Barabba e non Gesù e «gridava: “prendilo, prendilo, crocifiggilo”»¹¹⁵.

¹¹¹ *De iure belli*, p. 46: «Sed tales possunt consilio suo et auctoritate causas belli examinantes avertere bellum, si forte iniustum est».

¹¹² *De iure belli*, p. 47.

¹¹³ *De iure belli*, pp. 46-49.

¹¹⁴ Si noti che questo vale quando vi siano «talìa argumenta et indicia de iniustitia belli», pp. 46-48, quando «subditi habeant conscientiam de iniustitia causa belli», p. 44. Ma quando vi sia soltanto dubbio, e non certezza, i sudditi sono tenuti a seguire il loro principe, argomenta Vitoria, contro Silvestro Mazzolini da Prierio e Adriano VI (cfr. *De iure belli*, pp. 54-59).

¹¹⁵ *De iure belli*, p. 49. Si ricordi che nel *De Indis* aveva presentato i Saraceni e gli Ebrei come «nemici perpetui della religione cristiana»: «saracenis et iudaeis, perpetuis hostibus religionis christianae», p. 30. Sulla tesi vitoriana per cui Ebrei e Saraceni sono «nemici perpetui» della religione cristiana e sul carattere «selettivo» del suo universalismo ha scritto pagine importanti M. Méchoulan, *Vitoria, père du droit international?*, in *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, cit., pp. 11-26.

Se Tommaso dedicava nella *Quaestio* 40ma della *Secunda Secundae* uno spazio molto modesto ai problemi della legalità della guerra, chiedendosi soltanto nel terzo articolo «se sono lecite le imboscate», Vitoria dedica invece alle questioni relative allo *ius in bello* molto più spazio, raccogliendo e sistematizzando le riflessioni sparse che sulla questione avevano avanzato teologi domenicani come Silvestro Mazzolini da Prierio e Tommaso de Vio, il Gaetano, e soprattutto facendo i conti direttamente con la nuova realtà della guerra che aveva sotto gli occhi nel Nuovo e nel Vecchio Mondo, realtà segnata tra le altre cose anche dall'introduzione delle armi da fuoco e delle artiglierie¹¹⁶. Nell'affrontare la questione «quantum liceat in bello iusto», Vitoria fa appello a vari criteri, che viene via via elaborando e precisando: criteri relativi al soggetto che compie l'azione militare (se la sua azione è intenzionale o non intenzionale), ai soggetti che subiscono l'azione militare (se sono innocenti o colpevoli, criterio di discriminazione), al tempo in cui sono compiute determinate azioni («durante bello» o «post bellum»: il discrimine decisivo è costituito dalla vittoria nella guerra), alla misura o proporzione dell'azione militare rispetto all'*iniuria* subita (criterio di proporzionalità). Qui mi potrò soffermare soltanto sui due criteri più importanti e più compiutamente elaborati: il criterio di discriminazione ed il criterio di proporzionalità¹¹⁷. In base al primo criterio, è necessario distinguere tra innocenti e colpevoli, sostanzialmente tra belligeranti e non belligeranti; in base al secondo, la pena rappresentata dalla guerra «non deve eccedere la grandezza dell'ingiustizia subita». Vitoria si sofferma innanzitutto, e a lungo, sul primo criterio. La sua tesi di fondo è che «non è mai di per

¹¹⁶ Sul rilievo che lo *ius in bello* acquista nel pensiero di Vitoria, cfr. P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., pp. 274-276, in particolare p. 274: «Mais le coup de barre décisif sera donné, sur ce point encore [les limites formelles de la guerre juste], par Francisco de Vitoria, le premier à réunir en une synthèse exhaustive et cohérente ce qui était demeuré jusqu'alors disparate et fragmentaire». Si veda anche A.A. Cassi, *Dalla santità alla criminalità della guerra*, cit., pp. 136-137: «Con Vitoria, infatti, il punto focale della dottrina giuridica *de bello* comincia a spostarsi sulle modalità con le quali il *bellum iustum* deve essere condotto: attraverso il requisito della *recta intentio* (sviluppato in senso contrario a quanto fece S. Agostino) si consuma il passaggio dallo *ius ad bellum* allo *ius in bello* che connoterà la riflessione groziana».

¹¹⁷ P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., p. 275, ha giustamente insistito anche sull'importanza del criterio che fissa nella vittoria un discrimine decisivo: «durante bello», «dum res est in periculo», si può giungere a riconoscere uno spazio alla «legge della necessità» militare, al ricorso a pratiche belliche non limitate; «post bellum», non sono ammesse eccezioni ai limiti di discriminazione e proporzionalità fissati.

sé lecito uccidere intenzionalmente l'innocente». Vitoria argomenta in modo articolato a proposito di questa tesi:

il fondamento di una guerra giusta è l'ingiustizia [*fundamentum iusti belli est iniuria*], come sopra si è detto. Ma l'innocente non ha commesso alcun male. Dunque non è lecito muovere guerra contro di lui.

Ripete quindi che «neppure per le ingiustizie commesse dai malvagi, è lecito uccidere gli innocenti fra i nemici»¹¹⁸. Chi sono dunque gli innocenti? Per il domenicano vanno considerati innocenti i bambini, le donne, i contadini inermi (*innoxii agricolis*), i pacifici letterati (*alia gente togata et pacifica*), i viaggiatori e gli stranieri ospiti «che si trovano tra i nemici», gli uomini di chiesa ed i religiosi¹¹⁹. In una guerra giusta, costoro non debbono essere uccisi. La guerra che ha una giusta causa deve essere infatti combattuta in modo giusto. La vita degli innocenti deve assolutamente essere preservata. Vedremo come Vitoria articolerà una deroga a questa posizione per affrontare il problema degli assedi e dei saccheggi. Quel che mi preme ora sottolineare è che dal punto di vista di principio la posizione del domenicano è molto rigida e precisa. Con linguaggio contemporaneo, potremmo qualificarla come una posizione tipica di un'etica della convinzione o dei principi. Si può ricordare che Vitoria rifiuta esplicitamente, a questo riguardo, un approccio teleologico e utilitaristico. Scrive: «non si deve fare il male per evitare mali maggiori [*non sunt facienda mala, ut vitentur alia mala maiora*]». Ed aggiunge che «è proprio intollerabile che qualcuno venga ucciso per un peccato futuro»¹²⁰. Vitoria si oppone così alla giustificazione dell'uccisione dei «figli dei Saraceni» che veniva fornita argomentando che questi ultimi, i bambini o gli adolescenti turchi, diventati adulti avrebbero combattuto contro i Cristiani.

Nell'affrontare la questione della legalità della guerra, Vitoria si interroga anche su due problemi di grande rilievo: innanzitutto, se sia possibile, da

¹¹⁸ Per le ultime tre citazioni, *De iure belli*, p. 67.

¹¹⁹ *De iure belli*, pp. 67-69. Si segnala, solo per fornire un esempio delle tante e probabili aggiunte della scuola di Vitoria sul testo del maestro, che l'inclusione di «contadini inermi», «pacifici letterati» e «viaggiatori e stranieri» si ha nelle edizioni cinquecentesche a stampa e non nel più antico dei manoscritti tramandati, il *Palentinus*, sul quale si basa ora la traduzione inglese sopra ricordata, a cura di Pagden e di J. Lawrance. Cfr. F. de Vitoria, *Political Writings*, cit., p. 315.

¹²⁰ *De iure belli*, p. 71

parte di chi combatte una guerra giusta, espropriare i beni dei nemici, non facendo distinzione tra colpevoli e innocenti; e, quindi, se sia possibile, a guerra conclusa, trarre in prigionia gli innocenti. Ad entrambe le questioni, il domenicano dà una risposta sostanzialmente positiva, introducendo però una distinzione di trattamento tra Cristiani e Saraceni, sulla quale sarà necessario ritornare.

In molti passi in cui affronta il problema della legalità della guerra, Vitoria introduce un secondo criterio di valutazione. Sostiene che chi combatte una guerra giusta deve tener ben presente che «*poena debet esse proportionata culpae*», la pena deve essere proporzionata alla colpa. Se la guerra deve essere pensata come una punizione di chi ha violato la giustizia, l'intensità e la durata del conflitto debbono essere commisurate «*pro modo et quantitate iniuriae*», alla modalità e alla misura dell'ingiustizia subita. Vitoria batte su questo tasto, al fine di contenere quanto più possibile la violenza bellica: «la pena non deve eccedere la grandezza dell'ingiustizia [*poena non debet excedere quantitatem iniuriae*]»¹²¹. Fornisce anche una serie di esempi per non lasciare dubbi a proposito del suo ragionamento: osserva così che

sarebbe intollerabile che, se i Francesi predassero degli armenti degli Spagnoli o se incendiassero un solo loro villaggio, fosse lecito impadronirsi di tutto il regno di Francia¹²².

Vitoria insiste sul fatto che bisogna evitare «ogni atrocità e disumanità»¹²³; ricorda persino che non solo la pena non deve eccedere la grandezza dell'ingiustizia, ma che «le pene vanno diminuite e le clausole di favore vanno ampliate»¹²⁴.

Va tenuto presente che questo criterio di proporzionalità gioca un ruolo importante nella riflessione complessiva di Vitoria. Mi soffermo soltanto su due questioni specifiche, nelle quali emerge bene il suo rilievo. La prima riguarda le tensioni possibili tra legalità e legittimità. I criteri che fissano e strutturano lo *ius in bello* hanno un effetto retroattivo, per così dire, sullo

¹²¹ Per le ultime tre citazioni, *De iure belli*, pp. 92, 88, 94.

¹²² *De iure belli*, p. 93.

¹²³ *De iure belli*, p. 83: «Pertanto si deve tener conto dell'ingiustizia commessa dai nemici, del danno arrecato e degli altri delitti, e da questa valutazione si deve procedere alla punizione evitando ogni atrocità e ogni disumanità [*procedere ad vindictam omni atrocitate et inhumanitate reclusa*]».

¹²⁴ *De iure belli*, p. 95.

ius ad bellum. Una guerra che può essere combattuta soltanto in modo sproporzionato si configura come una guerra ingiusta, come una guerra che non deve essere intrapresa. Una guerra, scrive infatti Vitoria, può essere «giusta in sé [*iustum per se*]», ma «illecita e ingiusta secondo le circostanze accidentali [*illicitum et iniustum per accidens*]».

Può essere che qualcuno abbia diritto a riprendersi una città o una provincia, e che tuttavia la cosa sia senz'altro illecita per lo scandalo che comporta. [...] Se per riprendere una singola città si va necessariamente incontro [*necesse est ut sequantur*] a mali più grandi nella comunità politica – devastazioni di molte città, la morte di molti uomini, il malcontento dei principi, l'occasione di nuove guerre – non c'è dubbio che quel principe è tenuto a rinunciare al proprio diritto e ad astenersi dalla guerra¹²⁵.

La seconda questione riguarda il problema della deroga al divieto di uccisione di innocenti nel caso di assedio ad una città. Vitoria si trova costretto a riconoscere che «per accidens autem etiam scienter», incidentalmente anche se consapevolmente, è lecito uccidere degli innocenti, come «quando, nel corso di una guerra giusta, si assedia una fortezza o una città nella quale si sa che ci sono molti innocenti». Se non si ammettesse questa possibilità, comincia con l'argomentare il domenicano, «non si potrebbe far guerra contro gli stessi colpevoli, e sarebbe frustrata la giusta causa di chi fa la guerra»; nel giustificare l'uccisione dell'innocente in queste specifiche circostanze, egli formula così una delle prime e autorevoli versioni della dottrina che sarebbe stata chiamata del doppio effetto¹²⁶. Ma il disagio di Vitoria è evidente rispetto alla deroga al principio di discriminazione, per cui vanno uccisi solo i colpevoli, i belligeranti. Ecco allora che, rispetto alla deroga e a

¹²⁵ *De iure belli*, pp. 61-63.

¹²⁶ Per una prima delineazione del principio del doppio effetto cfr. P.E. Devine, *Principle of Double Effect*, in R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1995, pp. 644-645; E. Lecaldano, *Etica*, Utet, Torino 1995, pp. 182-183. Sull'applicazione del principio del doppio effetto al problema della guerra cfr. M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 1977, poi anche Penguin, Harmondsworth 1980, da cui cito, pp. 151-159; tr. it. *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Liguori, Napoli 1990, pp. 206-215. Giustamente Walzer osservava che il principio del doppio effetto fu «first worked out by Catholic casuists in the Middle Ages», p. 152. Per una trattazione dei problemi che legghiamo al principio del doppio effetto nella filosofia di Tommaso cfr. J. Finnis, *Aquinas*, cit., pp. 277-78 e 283-84.

limitare l'ampiezza della deroga stessa, fa intervenire il principio di proporzionalità:

ma bisogna considerare ciò che è stato detto poc'anzi, cioè che si deve evitare che dalla guerra derivino mali superiori a quelli a cui la guerra pone rimedio. Se infatti ai fini della vittoria poco importa espugnare una fortezza o una città fortificata in cui si trova un presidio di nemici insieme a molti innocenti, allora non sembra lecito per sconfiggere pochi colpevoli uccidere molti innocenti, appiccando il fuoco o sparando i cannoni, che possono colpire innocenti e colpevoli¹²⁷.

Il criterio della proporzionalità viene invocato per limitare la deroga al principio per cui non si uccide l'innocente. Lo sforzo di limitazione della violenza bellica è evidente. Non è questo il momento per valutare la coerenza della impresa intellettuale di Vitoria; mi premeva sottolineare il tentativo serio di fare i conti con la violenza bellica e di limitarla¹²⁸.

Di fronte a passi come questi, alcuni interpreti hanno parlato di ambiguità e di incoerenze del pensiero di Vitoria. Hanno insistito, in particolare, sul suo ricorrere all'artificio della deroga una volta fissato un principio. Ne ho fornito un esempio, ricordando il caso dell'assedio a città o fortezze. Ne posso menzionare un altro analogo costituito dal problema del saccheggio. Vitoria affronta un altro *dubium*: si chiede «se sia lecito abbandonare una città al saccheggio dei soldati». È consapevole del fatto che un domenicano

¹²⁷ *De iure belli*, pp. 69-71. Il criterio di proporzionalità implica un calcolo sulle conseguenze delle azioni. Il ragionamento sulle conseguenze è però, sempre, un ragionamento restrittivo rispetto alle possibilità di azione. Vitoria sembra dunque combinare un'etica dei principi (non si uccide l'innocente) con un'etica della responsabilità (il calcolo delle conseguenze, la proporzione tra pena e ingiustizia commessa).

¹²⁸ Uno degli argomenti a cui Vitoria ricorre per limitare la violenza bellica è quello di sostenere che i soldati impegnati in una guerra ingiusta *il più delle volte* combattono in «buona fede» credendo nelle *iustae causae* del loro principe, combattono, dunque, in una condizione di «ignoranza invincibile» rispetto all'ingiustizia della propria causa. Debbono pertanto essere considerati innocenti, e quindi non possono essere uccisi, a guerra conclusa. Si veda, ad esempio, il brano riportato a p. 85: «Quindi, anche se la guerra di una delle parti è ingiusta, nondimeno i soldati che vengono alla guerra e combattono, o che difendono le città, sono per la maggior parte innocenti dall'una e dall'altra parte. E quindi, quando sono vinti e non sono più fonte di pericolo, credo che non possano essere uccisi, neppure uno solo, se si presume che siano scesi in battaglia in buona fede». Questa tesi entra in parziale tensione con quanto sostenuto in precedenza da Vitoria riguardo alla responsabilità individuale e collettiva dei sudditi nei confronti delle guerre dichiarate per cause ingiuste dal «principe».

come Silvestro Mazzolini da Prierio nei primi anni del Cinquecento aveva affermato che il saccheggio delle città è lecito «se è necessario a condurre la guerra o a spaventare i nemici o a infiammare gli animi dei soldati». Vitoria è ben consapevole che da tali concessioni derivano

molti mali atroci e crudeli al di là di ogni umanità [*multa saeva et crudelia mala praeter omnia humanitatem*], come stragi e torture di innocenti, ratti di vergini, stupri di donne, spoliazioni di chiese.

Si limita, però, a sostenere che è ingiusto distruggere una città, ed in particolare una città cristiana, «sine magna necessitate et causa», senza una stringente necessità ed una grave causa. «Ma se lo richiede la necessità, non è illecito» («sed si ita necessitas poscit, non est illicitum»)¹²⁹. Vitoria mette così in campo una deroga al principio della non uccisione degli innocenti ed è interessante notare la categoria che viene chiamata in causa: la necessità. La realtà della guerra resiste, dunque, ai tentativi di limitazione del teologo. E la categoria che mette in campo per giustificare la deroga è una categoria destinata ad ampia fortuna nella discussione della realtà della guerra: la necessità. Non posso qui entrare nella discussione di quali incoerenze apra questo appello alla “necessità” nel sistema filosofico di Vitoria. Basti dire che si toccano con mano i limiti dei tentativi di razionalizzazione e di limitazione della guerra.

Preferisco richiamare l'attenzione su un altro limite del suo approccio universalistico, a cui ho accennato già in precedenza e che emerge indirettamente anche da quest'ultimo passo. Senza una stringente necessità ed una grave causa è ingiusto abbandonare una città al saccheggio, «maxime civitatem Christianam». In più passi, affrontando il problema della legalità della guerra, Vitoria accenna infatti ad un diverso trattamento da riservarsi ai Cristiani ed agli infedeli, in primo luogo i Turchi¹³⁰. Innanzitutto, nella guerra contro i pagani, guerra perpetua per eccellenza – ho già accennato che Vitoria presenta Turchi e Ebrei come «nemici perpetui» della religione cristiana – è lecito ridurre in schiavitù anche le donne ed i bambini¹³¹. Pratica che non è ammissibile invece tra Cristiani:

¹²⁹ *De iure belli*, pp. 89-91 per le ultime quattro citazioni.

¹³⁰ Quanto il “pericolo” turco inquietasse i pensatori cristiani dell'epoca, da Erasmo a Lutero a Sepúlveda, ho già indirettamente accennato: cfr. *supra* nota 34.

¹³¹ Cfr. *De iure belli*, p. 77: «è quindi fuori di dubbio che sia lecito trarre in prigionia anche i bambini e le donne dei Saraceni».

poiché sembra che sia entrato nel diritto delle genti che i Cristiani non riducono in servitù altri Cristiani, sembra lecito in una guerra fra Cristiani – se è necessario ai fini della guerra – prendere prigionieri anche gli innocenti, come i bambini e le donne, non per farne degli schiavi, ma per potere acquisire denaro dal loro riscatto¹³².

Al termine della guerra, poi, si pone anche il problema se sia lecito eliminare tutti i nemici che hanno combattuto, il problema cioè dello sterminio del nemico ingiusto. Vitoria introduce la sua tesi con un'affermazione apparentemente anodina: «aliquando licet et expedit interficere omnes nocentes». Conviene seguire passo a passo la sua argomentazione:

la guerra è fatta perché ne scaturisca la pace. Ma in certi casi la sicurezza non può essere ottenuta se non attraverso l'eliminazione di tutti i nemici. Questo sembra essere soprattutto il caso della guerra contro gli infedeli [*contra infideles*], dai quali non ci si può mai aspettare una pace, a nessuna condizione. E pertanto l'unico rimedio è eliminare tutti quelli che possono portare le armi, purché si siano macchiati di colpa.

È inutile dire che diverso deve essere il trattamento nei confronti dei Cristiani: «nel caso di una guerra fra Cristiani non credo che ciò sia lecito»¹³³ mette in chiaro Vitoria. La concezione universalistica di Vitoria mostra in questi passi tutta la sua condizionatezza: lascia trasparire le sue radici storiche e i suoi precisi limiti culturali. L'ammissione dell'esistenza di «perpetui hostes», la distinzione dunque tra vari tipi di nemico e tra vari tipi di pratica della guerra, è indubbiamente l'aspetto che più lega Vitoria agli orizzonti e alle concettualizzazioni della *Res publica Christiana*¹³⁴.

2.4. Si tratta ora di tirare le fila di questi ragionamenti sull'opera di Vitoria. Mi sembra opportuno segnalare, in primo luogo, come e quanto l'approccio di Vitoria si distanzi da quello di Tommaso. Si badi innanzitutto al

¹³² *De iure belli*, pp. 77-79. Vitoria continua: «E questa pratica [quella di prendere prigionieri anche gli innocenti] non deve essere estesa al di là di ciò che è richiesto dalla necessità della guerra [*ultra quam belli necessitas postulet*]», p. 79. Ancora un ricorso all'argomento della *necessitas* presente in guerra.

¹³³ *De iure belli*, p. 83, per le ultime due citazioni.

¹³⁴ Cfr. G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, in M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra*, cit., pp. 63-87, in particolare pp. 80-81.

contesto della trattazione del problema della guerra. Il contesto scelto da Tommaso è un contesto squisitamente teologico: la discussione del problema della guerra è inserita nel trattato sulla virtù teologale della carità. Nella *Secunda Secundae*, com'è noto, Tommaso prende in esame sia le virtù teologiche sia le virtù cardinali. La discussione della virtù teologale della carità è divisa, per così dire, in due parti: dapprima Tommaso tratta della virtù della carità in se stessa, intendendo la carità come la disposizione interiore abituale dell'anima ad amare il prossimo per amore di Dio (quaest. 23-34), poi prende in esame i vizi che si oppongono alla carità ed al suo effetto proprio, la pace (quaest. 35-46). È in questo ambito che, accanto alle discussioni della *discordia*, della *contentio*, dello *scisma*, della *rixa* e della *seditio*, si colloca anche la discussione della guerra, la quaestio 40 *De bello*. Questa collocazione ci suggerisce già molto dell'approccio di Tommaso: la sua è una trattazione *e contrario*. Virtù è la carità, e la carità richiede l'amore per i nemici; la guerra *in generale* è vizio, è peccato. Sola eccezione è quel particolare tipo di guerra costituito dal *bellum iustum*; e solo la guerra giusta non è peccato. Vitoria sviluppa le sue riflessioni sulla guerra in tutt'altro contesto concettuale. Il tema della guerra è collocato nel quadro concettuale della trattazione del problema della giustizia, non nella discussione della virtù teologale della carità. E il problema della giustizia è affrontato su quel piano morale e giuridico in cui centrale è la nozione di diritto naturale¹³⁵. Da un ambito teologico ad un ambito etico-giuridico, si potrebbe dire: il distacco da Tommaso si misura in questo spostamento. E di questo spostamento troviamo traccia anche nel linguaggio filosofico a cui i due pensatori fanno ricorso. Tommaso, nell'affrontare il problema della giusta causa di guerra, a proposito di coloro che con le loro azioni aggressive e violente rendono necessario il ricorso al *bellum iustum*, preferisce servirsi del termine teologicamente caratterizzato di *culpa*, e non ricorrere ad *iniuria*, usato invece in precedenza da Agostino. Vitoria, invece, si attiene alla lezione agostiniana e con notevole coerenza e continuità ricorre al termine *iniuria*. Dalla carità alla giustizia, dal *peccatum* e dalla *culpa* alla *iniuria*, dunque. Un'ulteriore annotazione può forse essere utile. Tommaso riteneva necessario perché si desse guer-

¹³⁵ Sul problema è segnalato D. Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1991, che però non ho potuto vedere direttamente. Sui quadri concettuali della riflessione "pre-moderna" sulla giustizia, Grozio incluso, cfr. D. Quagliani, *À une déesse inconnue. La conception pré-moderne de la justice*, Publications de la Sorbonne, Paris 2003.

ra giusta, lo si è più volte ripetuto, che fossero presenti tutte e tre le seguenti condizioni: autorità legittima, *iusta causa*, *recta intentio*. La clausola della *recta intentio* era stata introdotta da Agostino, che nel *Contra Faustum* aveva sottolineato che si deve combattere in una guerra giusta immuni da maligni sentimenti, da *libido dominandi* in particolare; era stata ripresa dal canonista Graziano, per il quale il «bellum» doveva essere «*pacatum ex animo*»; era stata riproposta infine da Tommaso, per il quale la «prava intentio», come la brama di nuocere o la crudeltà nel vendicarsi, rendeva illecita la guerra. Ora si può notare che Vitoria riprende esplicitamente e riformula le prime due condizioni fissate da Tommaso, ma lascia cadere la terza, la discussione della *recta intentio*. Ripete sì che si combatte la guerra giusta per avere la pace, ma lascia cadere ogni indagine sulle intenzioni e le motivazioni del soggetto combattente, intenzioni e motivazioni rilevanti invece in una prospettiva squisitamente teologica, e propone al suo posto un'articolata analisi, su un piano intersoggettivo, della questione della legalità della guerra, una precisa serie di «licet» e «non licet» che hanno come principale punto di riferimento gli assunti del diritto naturale.

Vitoria fa i conti con una realtà caratterizzata da molti elementi di novità: segnata non solo dalla cosiddetta scoperta del Nuovo Mondo o dal frantumarsi della *Res publica Christiana* con la Riforma, ma anche dai conflitti tra gli emergenti Stati nazionali, Francia e Spagna su tutti, in un contesto in cui la minaccia rappresentata dall'espansione dell'impero ottomano è sempre viva. Misurandosi con questi elementi di novità, Vitoria elabora una riflessione in cui elementi concettuali della tradizione si dispongono in una prospettiva largamente nuova, come abbiamo cercato di indicare. La sua riflessione si lascia alle spalle sostanzialmente gli universalismi che avevano segnato la vicenda del basso Medioevo: Vitoria non crede nel potere universale dell'imperatore così come crede nel potere temporale del papa. Critica coloro che ripropongono la tesi secondo cui l'imperatore è *dominus mundi*, così come critica a fondo coloro i quali riconoscono al papa un potere temporale di tipo universale. In particolare, Vitoria prende le distanze da coloro i quali, muovendo dalla tesi che il papa è *dominus totius orbis*, riconoscevano la possibilità di condurre una guerra giusta per ragioni di religione. Il rifiuto della legittimazione della guerra per ragioni di religione è davvero marcato e significativo. La guerra giusta tematizzata da Vitoria non ha nulla a che fare con la guerra santa, con la guerra per l'evangelizzazione degli infedeli.

In entrambe le *relectiones*, Vitoria costruisce il suo discorso *de iure belli*

portando in primo piano il momento del diritto naturale e dello *ius gentium* ad esso connesso. Ovviamente Vitoria, da buon domenicano, ragiona avendo presente l'esistenza di quattro diverse leggi: la *lex aeterna*, la legge naturale, la legge positiva ed infine lo *ius gentium*. Ma in entrambi i testi non si sofferma sul rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturae*: dà per scontato che la legge di natura è un corpo di primi principi autoevidenti, di *prima praecepta* posti non dalla volontà, ma dalla ragione di Dio, alla creazione, nel cuore di ogni uomo. Si preoccupa non tanto di fondare la legge di natura, ma di chiarire il contenuto normativo di questi principi costitutivi e di derivare da essi, e dalla legge di natura nel suo insieme, alcuni precisi diritti. Anche le sue poche oscillazioni sullo statuto dello *ius gentium* sono interessanti e indirettamente rivelatrici: per un verso, secondo il dettato della gran parte dei passi, esso deriva dal diritto naturale, per l'altro, secondo l'indicazione di uno o due luoghi, esso scaturisce dalle consuetudini della *maior pars* dei popoli del mondo. Quel che è importante, però, è che per Vitoria lo *ius gentium* mantiene in pieno, quasi in modo indipendente dalla sua fondazione, la sua obbligatorietà, la sua forza obbligante *erga omnes*.

La prospettiva nella quale Vitoria sviluppa queste nozioni elaborate dalla tradizione tomistica è marcatamente nuova: è la prospettiva del *totus orbis*, della comunità umana nel suo insieme. È una prospettiva universalistica che considera la terra nel suo insieme una *res publica* e può pertanto presentare lo *ius gentium* come la legge di questa *res publica*. È una prospettiva che muove dall'assunto della parentela, della *cognatio*, fra i popoli della terra, fra le varie *gentes* della terra.

Su questi assunti di fondo Vitoria costruisce i suoi ragionamenti sulla legittimità e sulla legalità della guerra. Ragionamenti che lo portano sì, nella prima *relectio*, a riconoscere una possibile legittimità della conquista spagnola del Nuovo Mondo, ma solo dopo avere dichiarato illegittimi i titoli fino allora accampati da più parti, cosa che desterà scandalo e spingerà, da un lato, l'imperatore Carlo V a imporgli il silenzio sulla questione e a vietargli di pubblicare il testo delle sue *relectiones*, nel novembre dello stesso 1539¹³⁶, e, dall'altro, qualche decennio più tardi, il papa Sisto V a mettere all'Indice le sue opere, nel frattempo pubblicate dai suoi allievi. Ragionamenti che nella seconda *relectio* lo portano a impostare problemi difficili, quale quello della responsabilità dei singoli nei confronti della guerra ingiusta intrapresa dal

¹³⁶ La lettera di censura di Carlo V, del 10 novembre 1539, è riportata in *De Indis*, pp. 144-145.

principe, o quello della possibilità di guerra giusta da entrambe le parti, e quindi della valutazione da un punto di vista morale dell'ignoranza invincibile di una parte, o quello infine della relazione necessaria e della possibile tensione tra legittimità e legalità, come nel caso in cui la guerra sia giusta in sé, ma illecita e ingiusta per *accidens*. Ragionamenti che lo inducono a fare i conti anche con i casi tragici in cui viene in primo piano la *necessitas* intrattabile della guerra, casi come quello dell'assedio di fortezze e città, in cui si sa che non intenzionalmente si uccideranno anche degli innocenti, o come quello del saccheggio stesso intenzionale di intere città, di cui le prime vittime sono persone innocenti. Va riconosciuto che, pur con i suoi dubbi, le sue oscillazioni, le sue concessioni, l'intento di Vitoria è sempre quello di sottoporre la guerra al diritto e di limitare la guerra: di distinguere guerre giuste da guerre ingiuste, guerre legittime da guerre illegittime, pratiche militari legali e lecite da pratiche illegali e illecite.

Le due *relectiones* avranno uno straordinario successo nella cultura europea, cattolica e protestante. Esse offriranno agli intellettuali del secondo Cinquecento e del primo Seicento un'agenda dei problemi da toccare quando si affronta la materia *de iure belli* ed una serie di categorizzazioni che orientano e strutturano il discorso. Il modello era in qualche modo fissato e la tradizione poteva svilupparsi. Nella cultura cattolica, le *relectiones* saranno decisive per una sequela di pensatori prima domenicani e poi gesuiti: da Domingo de Soto a Melchor Cano¹³⁷, da Luis de Molina a Francisco Suárez. La teoria della guerra giusta elaborata dalla Seconda Scolastica sarà accolta poi dalla Chiesa Cattolica e rimarrà la dottrina ufficiale di riferimento fino agli ultimi decenni del Novecento, fino al Concilio Vaticano secondo ed anche oltre¹³⁸.

Nell'ambito della cultura protestante cinquecentesca e seicentesca, le

¹³⁷ Si vedano, ad esempio, i commenti di Domingo de Soto e Melchor Cano alla *Quaestio* 40. *De Bello*, opportunamente pubblicati, seppur entrambi sotto il titolo un po' altisonante di *Tratado sobre la guerra*, in F. de Vitoria, *Relectio de iure belli o paz dinamica*, cit., ripettivamente pp. 299-322 e 323-342.

¹³⁸ È appena il caso di ricordare, *en passant*, che anche al di fuori della Chiesa Cattolica, nel corso del Novecento, le coordinate di fondo della dottrina della guerra giusta sono state ripensate e riproposte da intellettuali molto lontani tra loro per formazione culturale ed impegno scientifico: da Hans Kelsen, ad esempio, nel quadro di un ripensamento del diritto internazionale e del suo primato rispetto al diritto pubblico interno, e da Michael Walzer, nel contesto di una riconsiderazione di carattere morale dei problemi posti dalla guerra convenzionale e dalla guerra atomica.

relectiones vitoriane lasceranno una traccia non meno significativa. Basti fare due nomi: quello di Alberico Gentili e quello di Hugo Grotius. Alberico Gentili, nel suo *De iure belli libri tres*, stampato per la prima volta nel 1598, farà tesoro della lezione di Vitoria su molti terreni, primo fra tutti quello della legalità della guerra¹³⁹. E su alcune questioni decisive, come quella della non liceità della guerra per ragioni di religione, non esiterà nemmeno ad appellarsi direttamente all'autorità del *doctissimus* maestro di Salamanca¹⁴⁰. Che poi Grotius tenesse ben presenti tutti i contributi della tradizione che aveva teorizzato la guerra giusta, ed in particolar modo la lezione di Vitoria, è ben noto. L'impianto della sua riflessione sembra, anzi, riprendere in più punti gli assunti di fondo di quella tradizione. Basti una citazione per tutte. Nei *Prolegomena* al *De iure belli ac pacis*, scrive ad esempio:

tanto poco è poi da ammettersi ciò che taluno suppone, e cioè che in guerra ogni diritto venga meno, che la guerra non deve essere intrapresa se non per attuare il diritto, e, intrapresa che sia, non deve essere condotta se non nei limiti del diritto e della lealtà¹⁴¹.

¹³⁹ Cfr. P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., pp. 276-77: «De ces descendants de Vitoria il convient de rapprocher un collatéral, en la personne d'Alberico Gentili: son exposé sur le *iura belli* est comparable aux leurs grâce aux principes et aux critères mis en jeu, bien qu'il les dépasse par sa richesse. Il témoigne d'une inspiration qu'on peut qualifier d'humanitaire avant la lettre, à l'instar de celle de Vitoria. [...] De fait, la systématique de Gentili prend appui sur plusieurs des distinctions vitoriennes. Fondamentale est à cet égard la division temporelle tirée de la victoire».

¹⁴⁰ Cfr. A. Gentili, *De iure belli libri tres, nunc primum in lucem editi. Ad illustrissimum comitem Essexiae*, excudebat Guilielmus Antonius, Hanoviae 1598, p. 61: «Hanc sententiam de bello propter religionem non movendo, probatam omnibus, nemine excepto, testatur doctissimus a Vitoria. Et causam istam non iustam fuisse Hispanis suis contra Indos». Merita di segnalare, inoltre, quasi a chiudere il ragionamento proposto più sopra, che anche Gentili conduce, nella parte iniziale del suo lavoro, una polemica serrata contro Erasmo e le sue posizioni ireniche. Tra gli ultimi studi sul pensiero di Gentili, con interessanti raffronti con quello di Vitoria, cfr. P. Haggenmacher, *Il diritto della guerra e della pace di Gentili. Considerazioni sparse di un "groziano"*, in *Il diritto della guerra e della pace in Alberico Gentili*, Atti del Convegno Quarta Giornata Gentiliana, 21 settembre 1991, Giuffrè, Milano 1995, pp. 7-54; tra i contributi italiani D. Panizza, *Alberigo Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabetiana*, La Garangola, Padova 1981.

¹⁴¹ U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, traduzione, introduzione e note di G. Fassò, Zanichelli, Bologna 1949, §25, p. 32. Vale la pena di segnalare che anche Grotius critica attentamente le posizioni di Erasmo: cfr. *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, §29, tr. it. cit., p. 34.

Ma non si può qui nemmeno tentare di affrontare il problema di quanto il modello proposto da Vitoria sia stato fedelmente ripreso da Grotius e quanto invece innovato e trasformato¹⁴². Mi limito a suggerire che soprattutto nel terzo libro del *De iure belli ac pacis*, quello dedicato ai problemi relativi alla legalità della guerra, l'influenza del maestro di Salamanca si fa più sensibile ed i richiami espliciti al *De iure belli* vitoriano più frequenti, in particolare nei capitoli decisivi dedicati ai *temperamenta* dell'esercizio bellico¹⁴³.

E va aggiunto, forse, che anche dopo Grotius, tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento, nel pieno dunque di quella che molti interpreti considerano la stagione dello *jus publicum europaeum*, stagione che porterebbe alla completa sostituzione delle categorie della "guerra giusta" con quelle della "guerra regolare" ingaggiata formalmente da Stati sovrani su un piano giuridico di parità¹⁴⁴, è dato ritrovare pensatori, come ad esempio John Locke e Christian Wolff, che ricorrono a molte delle categorizzazioni della tradizione della guerra giusta.

3. Hobbes e l'anarchia internazionale

A differenza di Vitoria, Thomas Hobbes non dedica una trattazione specifica e separata al problema della guerra e, più in generale, dei rapporti tra gli Stati¹⁴⁵. Il problema, però, è al centro della sua filosofia politica, che si è

¹⁴² Sul rapporto di Grotius con i pensatori della Seconda Scolastica spagnola, si veda ora A. Dufour, *Les "Magni Ispani" dans l'oeuvre de Grotius*, in F. Grunert und K. Seelmann (hrsg. von), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Niemeyer, Tübingen 2001, pp. 351-380.

¹⁴³ Cfr. Haggénmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., pp. 597-605, in particolare p. 600: «Les *temperamenta* ne font pour l'essentiel que développer des bourgeons formés depuis longtemps dans la doctrine scolastique de la guerre et qui s'étaient mis à pousser dès le moyen âge; et si c'est l'influence de l'Ecole de Salamanque avant tout qui les fera pousser, ce sera en dehors du théorème de la guerre juste de deux côtés que celle-là avait mis à la mode. De fait, c'est toujours en raisonnant sur un droit de guerre unilatéral que les auteurs postulent des restrictions à l'action guerrière».

¹⁴⁴ Ringrazio Gabriella Silvestrini per avermi fatto leggere un suo saggio in corso di pubblicazione, *Guerra giusta, stato di guerra e diritto di resistenza*, in cui, tra le altre cose, mette in discussione con buoni argomenti questa tesi del passaggio senza residui dalla "guerra giusta" alla "guerra regolare" nel pensiero politico moderno.

¹⁴⁵ Si fa riferimento all'edizione delle opere di Hobbes curata da W. Molesworth, *Opera phi-*

venuta via via precisando e caratterizzando nella sua originalità dagli *Elements*, al *De Cive*, al *Leviathan*¹⁴⁶. Bisognerà dunque guardare innanzitutto alle coordinate di fondo della sua riflessione sistematica ed analizzare poi puntualmente i non pochi passi delle sue opere in cui affronta il problema delle relazioni tra Stati sovrani. Proprio l'assenza di una trattazione specifica e separata della questione da parte di Hobbes ha fatto sì che gli studiosi interpretassero il suo contributo con una certa diversità di accenti. I più hanno visto nell'autore del *Leviathan* un pensatore realista, teorizzatore dell'anarchia internazionale¹⁴⁷, alcuni lo hanno ricollegato alla tradizione della

losophica, Londra 1839-1845; *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, London 1838-45, che verranno citate rispettivamente con le abbreviazioni *O.L.* e *E.W.* e l'indicazione del numero del volume e della pagina. Si sono utilizzate le seguenti traduzioni italiane delle opere hobbesiane: *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968; *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive) e Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, in *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1959; *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976; *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Bari 1979. Si farà riferimento a tali traduzioni in modo abbreviato, indicando solo il numero della pagina dei testi in questione.

¹⁴⁶ Sulle successive configurazioni della filosofia politica di Hobbes e sui caratteri originali del *Leviathan* mi limito a rinviare ai saggi pubblicati nelle due recenti raccolte: T. Sorell and L. Foisneau (eds.), *Leviathan after 350 years*, Clarendon, Oxford 2004; L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2004.

¹⁴⁷ Ricordo alcuni testi specifici, prescindendo dalle opere che trattano il pensiero politico e giuridico di Hobbes nella sua globalità: D.P. Gauthier, *Hobbes on International Relations*, appendice a *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford 1969, pp. 207-12; R. Polin, *Deux théories extrêmes sur la guerre: Hobbes et Locke*, in AA.VV., *La guerre et ses théories*, Puf, Paris 1970, pp. 29-52; M.A. Heller, *The Use and Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations*, in «Polity», XIII, 1980, pp. 21-32; H. Bull, *Hobbes and the International Anarchy*, in «Social Research», XLVIII, 1981, pp. 717-38, poi in K. Alderson and A. Hurrell (eds.), *Hedley Bull on International Society*, Macmillan, Basingstoke 2000, pp. 188-205; M. Wight, *International Theory. The Three Traditions*, cit., *passim*; S. Forde, *Classical Realism*, in T. Nardin and D.R. Mapel (eds.), *Traditions of International Ethics*, cit., pp. 62-84; C. Navari, *Hobbes. The State of Nature and the Laws of Nature*, in I. Clark and I.B. Neumann (eds.), *Classical Theories of International Relations*, cit., pp. 20-41; D.R. Mapel, *Realism and the Ethics of War and Peace*, in T. Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*, Princeton UP, Princeton 1996, pp. 54-77; D. Boucher, *Inter-Community and International Relations in the Political Philosophy of Hobbes*, in Id., *Classical Theories of International Relations*, cit., pp. 145-170; J. Haslam, *No Virtue Like Necessity. Realist Thought in International Relations since Machiavelli*, Yale UP, New Haven 2002, *passim*. Da ultimo, è segnalato C. Covell, *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law*, Macmillan, Basingstoke 2004, che però non ho potuto vedere direttamente.

Ragion di Stato¹⁴⁸, mentre altri hanno individuato nelle sue opere una teoria della *balance of power*¹⁴⁹; ed esistono anche interpreti che hanno visto in lui «un vero filosofo della pace»¹⁵⁰. Questa discordanza di interpretazioni costringe ad un serrato confronto con i testi, per evitare letture in qualche modo unilaterali¹⁵¹.

3.1. Hobbes costruisce la sua filosofia politica utilizzando come struttura concettuale la dicotomia stato di natura/società civile¹⁵². Tale dicotomia serve non solo a giustificare l'istituzione artificiale del Leviathan, ma anche a distinguere l'ambito più propriamente statale dall'ambito delle relazioni fra gli Stati. Hobbes ritiene che, all'interno del contesto nazionale, gli individui possano dar vita alla società civile, istituendo un potere sovrano mediante un patto di tutti a favore di un terzo¹⁵³, mentre assimila le relazio-

¹⁴⁸ Cfr. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, München-Berlin 1924, tr. it. *L'Idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1977, pp. 212-18; tra gli studiosi italiani cfr. S. Pistone, *Introduzione in Politica di potenza e imperialismo*, Franco Angeli, Milano 1973, pp. 7-62; S. Pistone, voce *Ragion di Stato*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 1983, pp. 944-52.

¹⁴⁹ Tra gli altri cfr. S. Hoffmann, *Rousseau on War and Peace*, in «American Political Science Review», LVII, 1963, pp. 317-33, in particolare p. 320; I. Fetscher, *Modelle der Friedenssicherung*, Piper, München 1972, in particolare pp. 25-31.

¹⁵⁰ Così afferma H. Bull, che pur sottolinea gli aspetti realistici del pensiero di Hobbes: cfr. art. cit., p. 738. Tale interpretazione è stata ampiamente argomentata da D.W. Hanson, *Thomas Hobbes' "highway to peace"*, in «International Organization», XXXVIII, 1984, pp. 329-54. Ma si possono ricordare, tra gli altri, anche i seguenti studi: C. von Krockow, *Soziologie des Friedens*, I: «Thomas Hobbes Philosophie des Friedens», Bertelsmann, Gütersloh 1962, pp. 11-78; F.C. Spits, *Hobbes Views on War and Peace*, in R.J. Akkerman, P.J. Van Krieken e C.O. Pannenberg (eds.), *Declarations on Principles. A Quest for Universal Peace*, A.W. Sijthoff, Leiden 1977, pp. 101-19; M. Forsyth, *Thomas Hobbes and the External Relations of States*, «British Journal of International Studies», V, 1979, pp. 196-209.

¹⁵¹ Nelle pagine seguenti, riprendo e integro alcune considerazioni proposte originariamente in M. Geuna e P. Giacotto, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della pace: alcuni modelli teorici da Hobbes a Kant*, in «Comunità», XXXIX, 1985, n. 187, pp. 77-126, in particolare pp. 80-100.

¹⁵² Sul ruolo della dicotomia stato di natura/società civile nel pensiero di Hobbes si possono sempre tenere presenti le ormai classiche osservazioni di Norberto Bobbio: cfr. N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, cit., pp. 15-109; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

¹⁵³ In realtà, Hobbes distingue tra Stati per istituzione e Stati per acquisizione. Tra questi ulti-

ni fra gli Stati, quello che oggi definiremmo il contesto internazionale, allo stato di natura.

In effetti, Hobbes si esprime in modo lapidario sulla questione. Nel *De Cive*, ad esempio, scrive:

Ma gli Stati che cosa sono se non altrettanti eserciti, muniti ed armati l'uno contro l'altro? La condizione reciproca infatti in cui essi vengono a trovarsi deve ritenersi uno stato di natura, cioè uno stato di guerra, perché non sono infrenati da alcuna autorità superiore¹⁵⁴.

Nel *Leviathan* osserva: gli Stati «vivono nella condizione di guerra perpetua e in procinto di battersi, con le frontiere fortificate e i cannoni puntati contro i vicini, tutt'intorno»¹⁵⁵. I rapporti fra gli Stati continuano ad essere rapporti di guerra poiché sovra di essi non vi è «alcuna autorità superiore», un Terzo *super partes*¹⁵⁶ in grado di dirimere le controversie stabilendo ciò che è giusto e ciò che è ingiusto nelle contese fra gli Stati. «Una autorità comune che li costringa alla pace, non esiste»¹⁵⁷, ripete ancora in una opera

mi annovera il dominio paterno ed il dominio dispotico. A rigore, solo gli Stati per istituzione trovano la loro origine in un patto di tutti con tutti e nella donazione dei diritti a favore di un terzo. Sugli Stati per acquisizione, che per Hobbes rappresentano, al pari degli Stati per istituzione, un superamento dello stato di natura, cfr. *O.L.*, II, pp. 215-16; *De Cive*, pp. 151-52; *O.L.*, II, pp. 249-63, *De Cive*, pp. 192-209; *E.W.*, III, pp. 185-96, *Leviatano*, pp. 194-204.

¹⁵⁴ *O.L.*, II, p. 277; *De Cive*, p. 224.

¹⁵⁵ *E.W.*, III, p. 201; *Leviatano*, p. 210; sul tema della guerra e della pace nella riflessione di Hobbes, e più in generale nel pensiero moderno e contemporaneo, cfr. le sintetiche ma pregevoli osservazioni di P. Hassner, *Guerre et paix*, in P. Raynaud et S. Rials (sous la direction de), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris 1998², pp. 257-266, poi in P. Hassner, *La Violence et la Paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Seuil, Paris 2000, pp. 23-56.

¹⁵⁶ Per la distinzione del Terzo *super partes* da altre figure possibili di Terzo, nei rapporti politici, rinvio a P.P. Portinaro, *Il Terzo tra pace e guerra*, in «Comunità», XXXVIII, n. 186, 1984, pp. 135-65; più in generale P.P. Portinaro, *Il Terzo. Una figura del politico*, Franco Angeli, Milano 1986. Si veda anche N. Bobbio, *Il Terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di P. Polito, Sonda, Torino 1989.

¹⁵⁷ *E.W.*, VI, p. 19; *Dialogo*, p. 412. Nel *Dialogo* Hobbes mette in chiaro come tale «autorità comune» dovrebbe non solo giudicare delle controversie fra gli Stati, ma anche avere la forza di far eseguire i suoi giudizi. Scrive, infatti: «In una pace siffatta [durevole] fra due nazioni voi non potete sperare, poiché non esiste in questo mondo una autorità comune, capace di punire le ingiustizie che quelle commettono» (*E.W.*, VI, pp. 7-8; *Dialogo*, p. 399). «L'autori-

della sua vecchiaia, *Il dialogo fra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*.

Hobbes sostiene, inoltre, che il diritto internazionale non è vincolante per gli Stati. Nel *Leviathan* scrive infatti: «la legge delle genti [*Law of Nations*] e la legge di natura [*Law of Nature*] sono la stessa cosa»¹⁵⁸. Ma è noto che, in assenza di una autorità sovrana, la legge di natura vincola solo in *foro interno*, non in *foro esterno*: ne discende che gli Stati, nei loro rapporti, non sono tenuti, di fatto, a rispettare alcuna legge. Già nel *De Cive*, con la precisione a lui consueta aveva chiarito:

è un vecchio modo di dire che le leggi debbano tacere mentre si è in armi; ed è vero, non solo per le leggi civili, ma anche per la legge naturale, se la si riporta non all'intenzione, ma all'attuazione¹⁵⁹.

Hobbes si contrappone esplicitamente a Grotius, che nei *Prolegomena* al *De iure belli ac pacis* aveva affermato con chiarezza:

tacciano dunque le leggi in tempi di guerra: ma quelle civili e processuali e proprie del tempo di pace, non le altre, eterne, che convengono a tutti i tempi; benissimo infatti fu detto da Dione di Prusia che fra nemici non valgono, è vero, le leggi scritte, ossia quelle civili, ma valgono tuttavia quelle non scritte, ossia quelle dettate dalla natura o istituite dal consenso dei popoli¹⁶⁰.

ta comune», il Terzo *super partes* dovrebbe assumere la figura non di un semplice mediatore, ma di un vero e proprio giudice.

¹⁵⁸ E.W., III, p. 342; *Leviatano*, p. 347. Sull'identità di «Legge delle genti» e di «Legge naturale» cfr. anche O.L., II, p. 316; *De Cive*, p. 269.

¹⁵⁹ O.L., II, p. 210; *De Cive*, p. 144 : «Tritum est *inter arma silere leges*; & verum est, non modo de legibus civilibus, sed etiam de lege naturali, si non ad animum sed ad actiones referatur».

¹⁶⁰ U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, tr. it. cit., § 26, p. 32. Sul progetto groziano di disciplinamento della guerra si veda lo studio più volte ricordato di P. Haggengmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit.; sulla riflessione di Grotius, più in generale, cfr. H. Bull, B. Kingsbury, A. Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*, Clarendon, Oxford 1990; R. Tuck, *Philosophy and Government. 1572-1651*, Cambridge UP, Cambridge 1993, pp. 154-201. Sul problema della pace e della guerra nella tradizione groziana alcune indicazioni in S. Goyard-Fabre, *Guerre et paix chez les iureconsultes du droit naturel et des gens*, in «Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales», XX, 1982, n. 61, pp. 89-120.

Hobbes non condivide questa tesi: è convinto che la legge naturale non sia vincolante per i sovrani e per gli Stati. Egli rifiuta pertanto l'assunto di fondo sul quale si reggevano le teorie della guerra giusta, quelle di Vitoria e di Grotius comprese. Rinunciando al metro di giustizia costituito dalla legge di natura, non è più possibile distinguere tra guerre giuste e guerre ingiuste. Per Hobbes, i rapporti fra gli Stati sono per lo più rapporti di guerra e tale guerra non è regolata da nessuno *ius belli* o *ius gentium*¹⁶¹.

Gli Stati, dunque, non sono infrenati da alcuna *Law of Nations*, resa vincolante dall'esistenza di una autorità comune. La regola della condotta di ogni Stato nei confronti dell'altro è, quindi, soltanto quella stabilita dal diritto di natura. È noto che Hobbes distingue rigorosamente diritto e legge, *ius* e *lex*: «il diritto consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la legge determina e vincola ad una delle due cose»¹⁶². Secondo l'espressione del *Leviathan*, il diritto differisce dalla legge come la libertà dall'obbligo. Il diritto naturale è la facoltà di agire nei limiti di quella regola che prescrive di compiere ciò che giova alla propria conservazione¹⁶³; si ha a che fare, dunque, con una regola formale che assume contenuti diversi a seconda dei vari soggetti che la interpretano. Hobbes è convinto che titolari del diritto naturale non siano solo gli individui ma anche gli Stati: anche gli Stati, come gli individui in stato di natura, possono ricorrere a tutti i mezzi che ritengono opportuni per garantire la propria sopravvivenza. Nel *Leviathan* si legge:

E ogni sovrano, nel procurare la salvezza del suo popolo, ha lo stesso diritto che può avere qualunque uomo particolare nel procurare la sicurezza del suo corpo. La stessa legge che detta agli uomini che non hanno governo civile quel che essi devono fare e quel che devono evitare, l'uno nei riguardi del-

¹⁶¹ Per un'interpretazione ormai classica dell'abbandono hobbesiano della dottrina della guerra giusta cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938, cap. IV, pp. 61-78; tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 90-101.

¹⁶² E.W., III, p. 117; *Leviatano*, p. 124.

¹⁶³ Cfr. E.W., III, p. 116; *Leviatano*, p. 124: il diritto naturale «è la libertà che ogni uomo ha di usare il suo potere, come egli vuole, per la preservazione della propria natura, vale a dire, della propria vita». Gli studiosi si sono da sempre divisi sull'interpretazione delle nozioni di diritto naturale e di legge naturale nella filosofia di Hobbes: tra i contributi italiani cfr. T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1982, pp. 121-48; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 147-191.

l'altro, detta le stesse cose agli Stati, cioè alle coscienze dei principi sovrani e delle assemblee sovrane¹⁶⁴.

In un altro passo del *Leviathan*, Hobbes ribadisce quest'idea e precisa che la libertà degli Stati è da intendersi come «la libertà di resistere ad un altro popolo o di aggredirlo»¹⁶⁵.

Proprio passi come questi hanno fatto sì che alcuni interpreti ricollegassero Hobbes alla tradizione della Ragion di Stato, a quella tradizione che muovendo da Machiavelli e passando per i trattatisti del Seicento trova uno svolgimento nella teorica dello Stato-potenza propria dell'Ottocento tedesco; e che altri interpreti, senza dubbio i più, considerassero Hobbes uno dei principali esponenti della tradizione del realismo politico¹⁶⁶. In effetti, numerosi aspetti del pensiero hobbesiano possono essere letti in questa prospettiva: il riconoscimento che la realtà internazionale è una realtà anarchica, e cioè che gli Stati non sono infrenati da una autorità comune in grado di dirimerne le controversie, l'affermazione che il diritto delle genti non è vincolante per le nazioni, la tesi che gli Stati possano ricorrere ai mezzi che ritengono opportuni per garantire la propria sopravvivenza.

Hobbes insiste, in più luoghi, su quest'ultimo aspetto sostenendo che è legittima la tendenza degli Stati ad allargare i loro domini e a praticare conquiste¹⁶⁷, più in generale ad indebolire con tutti i mezzi i corpi politici ad essi vicini o per essi temibili. Nel *De Cive* sostiene esista non soltanto un diritto, ma un vero e proprio obbligo dei sovrani in tal senso; scrive infatti:

¹⁶⁴ E.W., III, p. 342; *Leviatano*, p. 347.

¹⁶⁵ E.W., III, p. 201; *Leviatano*, p. 210.

¹⁶⁶ Per una delineaione degli assunti di fondo della tradizione del realismo politico cfr. P.P. Portinaro, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999; P.P. Portinaro, *Realismo politico. Una mappa storico-teorica*, in «Studi perugini», VI, 1999, pp. 11-28. Dello stesso P.P. Portinaro, ricordo, inoltre, *La concezione della guerra nel realismo politico moderno*, in C. Jean (a cura di), *La guerra nel pensiero politico*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 103-129. Sulle diverse famiglie di teorie presenti nella tradizione del realismo politico e sulle principali tesi del realismo relative alla politica internazionale, la guerra e la pace cfr. A. Panebianco, *Guerrieri democratici*, cit., pp. 15-45; per un rapido profilo delle teorie che nel corso del Novecento, da Carr a Morgenthau, da Aron a Waltz, hanno contribuito a sviluppare la tradizione del realismo politico si può ancora vedere A. Panebianco, *Relazioni internazionali*, Jaca Book, Milano 1992, in particolare pp. 29-66.

¹⁶⁷ Per la dottrina hobbesiana della conquista e del relativo diritto: cfr. E.W., III, pp. 188-90; *Leviatano*, pp. 197-99; E.W., III, pp. 704-705; *Leviatano*, Revisione e conclusione, pp. 692-93; E.W., VI, pp. 148-49; *Dialogo*, pp. 547-48.

I governanti sono obbligati a fare qualunque cosa sembri portare, sia con l'astuzia, sia in modo violento, a una diminuzione di potenza degli Stati da cui c'è da temere¹⁶⁸.

Nel *Leviathan* ripete con grande nitidezza:

le città e i regni [...] allargano – per la loro sicurezza – i domini con tutti i pretesti di pericolo, di timore, di aggressione o di assistenza che può essere data agli aggressori e si sforzano, per quanto possono, di sottomettere o di indebolire i loro vicini, a viva forza e con armi segrete, e giustamente poiché mancano di altri mezzi per garantirsi e sono perciò ricordati con onore nelle età seguenti¹⁶⁹.

Hobbes ritiene che questo tipo di politica possa essere perseguito da tutti gli Stati, siano essi “città” o “regni”, democrazie o monarchie, prospettando così l'idea che la forma di governo di uno Stato non influisca in maniera decisiva sul suo rapporto con gli altri Stati, sulla sua politica estera, come oggi diremmo. Va aggiunto, peraltro, che Hobbes nega la distinzione tra forme rette e forme corrotte e che distingue le forme di governo essenzialmente in base al numero dei governanti. Pur pregiando la monarchia rispetto all'aristocrazia e, soprattutto, rispetto alla democrazia, non sembra ritenere che la forma di governo differenzi gli Stati in modo significativo. E questo è sicuramente vero per quanto attiene la ricerca, da parte di ognuno di essi, dei mezzi atti a garantirgli la sopravvivenza in un universo politico privo di “autorità comune”. Nel *Dialogo* Hobbes ripete ancora:

Non esiste al mondo una nazione, ove *colui o coloro i quali* detengono la sovranità, non si prendono tutto il denaro che vogliono, quando lo giudicano necessario per la sicurezza e la difesa appunto di quelle nazioni¹⁷⁰.

3.2. Ora, ci si può chiedere perché Hobbes non preveda al di sopra degli Stati un potere Terzo, in grado di rendere vincolante con la forza la legge di

¹⁶⁸ O.L., II, p. 302; *De Cive*, p. 253.

¹⁶⁹ E.W., III, p. 154; *Leviatano*, p. 164. Cfr. C. Galli, *Guerra e politica: modelli di interpretazione*, in «Ragion pratica», VIII, 2000, n. 14, pp. 163-195, in particolare p. 172: «Con Hobbes si inaugura un modo di pensare la guerra e la politica che le sottrae ad ogni valutazione qualitativa e che le consegna a un giudizio empirico di utilità».

¹⁷⁰ E.W., VI, p. 20; *Dialogo*, p. 413, corsivo mio.

natura e la legge delle genti, e di dirimere quindi le controversie tra le nazioni. Ovvero, ci si può chiedere perché gli Stati debbano rimanere fra loro nella condizione di stato di natura e non possano dare vita, al pari degli individui, ad una “autorità comune”.

Per fornire degli elementi di risposta a tali domande, bisogna ricordare come Hobbes definisce la sovranità, il potere sovrano nello Stato. Nel *De Cive* rifacendosi implicitamente a Bodin e, prima di lui, a Bartolo, alla distinzione tra *civitates superiores recognoscentes* e *civitates superiores non recognoscentes*, Hobbes chiarisce che il potere sovrano è «il potere ultimo», il potere che non soffre di limitazione «ad opera di un potere maggiore»¹⁷¹. Si potrebbe dire che il potere sovrano è il potere supremo, il potere che non riconosce al di sopra di sé nessun altro potere. Ma se si tien conto che, per Hobbes, solo dove c'è potere sovrano c'è Stato, è già implicita in tale definizione dello Stato come potere sovrano l'esclusione di un qualsiasi potere al di sopra di esso, l'esclusione di un Terzo *super partes* in grado di risolvere le controversie tra le nazioni.

Il progetto politico di Hobbes è la creazione di uno Stato il cui potere sia indivisibile: tanto all'interno, ed è nota la sua critica a tutte le dottrine del governo misto; tanto all'esterno, ed è nota la sua avversione per la limitazione del potere dello Stato ad opera di una istituzione non immediatamente politica come la Chiesa. Basti pensare che ancora nel *Leviathan* ritiene necessario dedicare la gran parte di un lungo capitolo, il quarantaduesimo, a confutare le tesi di Bellarmino, in particolare quelle relative alla *potestas indirecta* del pontefice *in temporalibus*. Si può, dunque, ritenere del tutto estranea e contraria alle prospettive teoriche di Hobbes la creazione di un potere sovrastatale o sovranazionale, che verrebbe inevitabilmente a limitare la sovranità assoluta e indivisibile dei singoli Stati.

La prova migliore che la costruzione hobbesiana si arresti ai limiti dello Stato territoriale e accetti il dato di fatto della pluralità degli Stati si ricava dall'osservazione che là dove egli si pone il problema dei fini dello Stato non disgiunge mai il fine della sicurezza (che riguarda i rapporti interni) da quello della difesa (che riguarda i rapporti esterni). Hobbes sostiene ripetutamente che la ragione per cui gli individui si uniscono in una società politica non è soltanto la propria sicurezza nei rapporti reciproci, ma è anche il

¹⁷¹ O.L., II, p. 231; *De Cive*, p. 172. Sulla nozione di “sovranità”, da ultimo, cfr. D. Quagliani, *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004.

mutuo soccorso per far fronte agli attacchi altrui, o almeno per scoraggiare l'aggressione altrui¹⁷².

Ora, se a questo primo livello di analisi del pensiero hobbesiano ci si chiede se esista ed in che cosa consista l'eguaglianza fra gli Stati, si può rispondere che essi sono uguali nel possesso della sovranità. Gli Stati sono uguali fra loro nell'essere tutti detentori del potere supremo su un determinato territorio. Proprio da questa eguaglianza in sovranità, discende la "indipendenza", per usare l'espressione del *Leviathan*¹⁷³, che li caratterizza tutti.

3.3. Si può, forse, fornire una risposta diversa da quella che abbiamo finora abbozzato alla domanda posta più sopra, del perché gli Stati non siano indotti ad uscire dallo stato di natura dei rapporti internazionali e a istituire un potere comune superstatale al pari di quello che fanno gli individui che escono dallo stato di natura dei rapporti interindividuali ed istituiscono un potere comune superindividuale. Si può avanzare la tesi che lo stato di natura dei rapporti internazionali si configuri per gli Stati più tollerabile di quanto non risulti essere per gli individui lo stato di natura dei rapporti interindividuali.

Per affrontare il problema può essere utile ricordare, in via preliminare, che già Hobbes distingue tra uno "stato naturale puro"¹⁷⁴, i cui soggetti sono gli individui, ed uno stato di natura *tout court*, i cui soggetti sono enti collettivi. Il primo è uno stato ipotetico, uno strumento teorico atto a dimostrare la necessità dell'istituzione della società civile; il secondo è uno stato storico, è quella condizione riscontrabile nella vita delle tribù americane, nelle lotte delle guerre civili, nei rapporti tra gli Stati. Ed è noto che Hobbes ricorre a queste realtà, forme di stato di natura storica, per fornire un esempio, una raffigurazione meno inadeguata possibile, dello "stato naturale puro", costruzione logica di importanza determinante nel suo impianto teorico.

¹⁷² Su pace interna e difesa esterna come fini dello Stato cfr., ad esempio, *E.W.*, IV, p. 130, *Elementi*, p. 169; *O.L.*, II, p. 213, *De Cive*, p. 149; *O.L.*, II, p. 221, *De Cive*, p. 159; *E.W.*, III, p. 158; *Leviatano*, p. 168; *E.W.*, III, p. 159; *Leviatano*, p. 169.

¹⁷³ *E.W.*, III, p. 115; *Leviatano*, p. 122.

¹⁷⁴ Per le espressioni «in statu mere naturali» e «status naturae merae», tradotte in italiano con le locuzioni «stato naturale puro» e «stato puramente naturale», si veda rispettivamente *O.L.*, II, p. 164, *De Cive*, p. 88 e *O.L.*, II, p. 210, *De Cive*, p. 144.

Ora, si può osservare che molti interpreti non si sono soffermati su questa distinzione, proposta dallo stesso Hobbes; in particolare gli studiosi interessati a chiarire il pensiero del filosofo di Malmesbury sui rapporti internazionali, tenendo conto che egli non dedica una trattazione specifica al problema delle relazioni fra gli Stati e muovendo dai passi sopra ricordati in cui sostiene che gli Stati stanno fra loro in stato di natura, si sono limitati ad attribuire allo stato di natura dei rapporti internazionali gli stessi caratteri dello stato di natura dei rapporti interindividuali¹⁷⁵. Sono giunti a concludere che per Hobbes le relazioni tra gli Stati non sono altro che il regno dell'anarchia e quindi della guerra permanente, contrapposto allo Stato, assunto come il regno dell'ordine e quindi della pace. Si può giungere a conclusioni parzialmente diverse se non si fa affidamento alla semplice analogia ed al suo potere esplicativo e si compie una disamina puntuale, serrata, dei passi in cui Hobbes parla, anche se incidentalmente, delle relazioni fra gli Stati; se ci si pone, più in particolare, il problema se esista una differenza, e quale sia, tra uno stato di natura i cui soggetti sono enti individuali, i singoli uomini, ed uno stato di natura i cui soggetti sono enti collettivi, gli Stati.

In primo luogo, si può osservare che nello stato di natura ipotetico, i cui soggetti sono gli individui, si ha uno stato di guerra di tutti contro tutti o meglio di ciascun uomo contro ciascun altro uomo. Si ricordi che Hobbes non ricorre solo alla formula *bellum omnium contra omnes* o *in omnes* ma all'espressione assai più precisa: *bellum uniuscuiusque contra unumquemque*¹⁷⁶. Ora, fra Stati non vige questo tipo di guerra; Hobbes fa riferimento a guerre fra singoli Stati, mentre gli altri rimangono in condizione di non belligeranza. Noi, per estensione, possiamo pensare a guerre fra gruppi di Stati fra loro alleati, ma non a guerre di ciascuno Stato contro ciascun altro Stato.

In secondo luogo, va ricordato che Hobbes distingue due tipi di guerra: ricorrendo ad una terminologia che resta insoddisfacente, si può dire che

¹⁷⁵ L'operazione è stata compiuta numerose volte; ancora di recente, ad esempio, H. Bull scriveva: «From this and comparable passages in the *Elements of Law* and *De Cive* we are entitled to infer that all of what Hobbes says about the life of individual men in the state of nature may be read as a description of the condition of states in relation to one another» (art. cit., pp. 720-21). Per una critica, nel complesso condivisibile, a questo tipo di approcci cfr. M.A. Heller, *The Use and Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations*, cit.

¹⁷⁶ *O.L.*, III, p. 99; *Leviatano*, p. 120; cfr. il testo inglese di questo passo in *E.W.*, III, p. 113: «and such a war, as is of every man, against every man».

egli distingue tra guerra attuale e guerra potenziale, tra guerra combattuta e guerra temuta, tra guerra aperta e guerra latente. Forzando l'interpretazione a scopi di chiarificazione, si può dire che lo stato di natura i cui soggetti sono gli individui è prevalentemente uno stato di guerra attuale, di guerra combattuta; mentre lo stato di natura i cui soggetti sono gli Stati è prevalentemente uno stato di guerra potenziale, di guerra temuta. Gli Stati vivono in una perpetua condizione di guerra minacciata, più che in una di guerra praticata. Sottolineando questo aspetto del suo pensiero, autori come D. P. Gauthier e R. Polin hanno parlato di un Hobbes teorico *ante litteram* del concetto di guerra fredda¹⁷⁷.

Gli Stati stanno fra loro in quella che nel *Leviathan* è chiamata «una posizione di guerra»¹⁷⁸; la loro sicurezza è garantita dal loro essere perfettamente informati sulle intenzioni e sulle mosse degli altri Stati; e, in ogni evenienza, dal loro essere preparati per la guerra. Nel *De Cive* si legge:

Poiché dunque è necessario che i governanti per tutelare lo stato spiino le intenzioni dei nemici, mantengano armi e fortificazioni in efficienza, tengano pronto il denaro; e poiché i governanti sono obbligati in virtù della legge di natura a fare ogni sforzo per tutelare i cittadini, ne consegue che non solo è lecito organizzare il servizio di spionaggio, mantenere un esercito permanente, costruire fortificazioni ed esigere denaro a questi scopi, ma sarebbe un delitto non farlo¹⁷⁹.

Può essere utile sottolineare una conseguenza che Hobbes trae da queste considerazioni sulla «posizione di guerra» degli Stati. Nel *Leviathan*, dopo aver fatto cenno ai preparativi di guerra dei sovrani, osserva: «Ma per il fatto che così essi sostengono l'industria dei loro sudditi, non segue da ciò quella miseria che accompagna la libertà dei particolari»¹⁸⁰. Ulteriore elemento di differenziazione: lo stato di natura i cui soggetti sono gli individui è uno stato di miseria, di povertà¹⁸¹; lo stato di natura i cui soggetti sono gli Stati,

¹⁷⁷ Cfr. D.P. Gauthier, *Hobbes on International Relations*, cit., p. 207; R. Polin, *Deux théories extrêmes de la guerre*, cit., p. 33; tra gli studiosi italiani cfr. L. Bonanate, *Teoria politica e relazioni internazionali*, Edizioni di Comunità, Milano 1976, pp. 29-37.

¹⁷⁸ E.W., III, p. 115; *Leviatano*, p. 122.

¹⁷⁹ O.L., II, p. 302; *De Cive*, p. 253.

¹⁸⁰ E.W., III, p. 115; *Leviatano*, p. 122.

¹⁸¹ Cfr. O.L., II, pp. 264-65; *De Cive*, p. 211.

è una condizione che consente lo sviluppo dell'industriosità, la crescita della ricchezza.

Se si pone mente all'importanza che Hobbes attribuisce alla conoscenza della situazione degli altri Stati (la rete di spie); all'allestimento dei sistemi di difesa (le fortificazioni); alla preparazione dei mezzi per la guerra (il denaro e l'esercito permanente), si può dedurre che egli sia convinto che gli Stati siano in grado di allestire una difesa capace di impedire la propria eliminazione da parte degli altri Stati. Se a questo punto ci si chiedesse nuovamente qual è l'eguaglianza fra gli Stati, si potrebbe rispondere che essa non è l'eguaglianza positiva consistente nel potere di distruggersi a vicenda, ma è quell'eguaglianza negativa consistente nell'essere in grado di non farsi distruggere, nell'essere in grado di allestire una difesa. Ulteriore differenza tra lo stato di natura ipotetico e lo stato di natura storico: gli individui singoli, tendenzialmente eguali tra loro in forza, sono gli uni rispetto agli altri indifesi, talmente eguali in questa impossibilità di difendersi che anche il più debole può uccidere il più forte¹⁸²; gli Stati, al contrario, sono tendenzialmente eguali proprio nella capacità di difendersi, di impedire la propria completa eliminazione ad opera di altri Stati.

3.4. Viene emergendo, da queste considerazioni, una prospettiva sulle relazioni fra gli Stati in qualche modo diversa da quella che scaturiva dall'analisi dei brani hobbesiani citati in apertura. La condizione in cui vivono gli Stati è sì una condizione di anarchia, di assenza di un potere comune, ma essi non mettono in atto una guerra di tutti contro tutti, vivono piuttosto in una condizione di guerra potenziale, in una "posizione di guerra"; gli Stati hanno sì il diritto naturale di distruggersi l'un l'altro, ma sembrano preferire, per lunghi tratti di tempo, l'apprestare le loro difese e il controllare le mosse dei loro vicini. Questa differenza di accento fra brani hobbesiani, anche appartenenti alla stessa opera, non deve stupire. Si ricordi che è stato osservato che «malgrado la stupenda armatura di concetti, la coerenza di Hobbes è meno invulnerabile di quel che appaia a prima vista», che il suo pensiero «è tutt'altro che semplice, anzi pieno di asprezze sotto una superficie levigata»¹⁸³. Nelle opere hobbesiane sono rintracciabili altri passi che sembrano mostrare una prospettiva in parte diversa da quella che Hobbes

¹⁸² Cfr. E.W., III, p. 110; *Leviatano*, p. 117.

¹⁸³ N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, pp. 58 e 60.

aveva esplicitamente fatto propria quando aveva sostenuto, nell'importante pagina del *De Cive* riportata più sopra, che la condizione nella quale gli Stati si ritrovano «deve ritenersi uno stato di natura, cioè uno stato di guerra».

In molti passi, si è detto, Hobbes insiste sul dovere dei sovrani di apprestare le difese: di erigere fortificazioni, di organizzare sistemi di spie, di procurare denari per mantenere gli eserciti; ma è dato leggere anche la pagina in cui precisa che il dovere dei sovrani di apprestare la difesa dello Stato si concretizza, oltre che in queste misure, anche «nell'evitare guerre non necessarie»¹⁸⁴. In questo passo degli *Elements*, continua criticando esplicitamente i

monarchi che mirano alla guerra per se stessa, vale a dire, per ambizione, o vanagloria, o che fan conto di vendicare ogni piccola ingiuria o malagrazia compiuta dai loro vicini¹⁸⁵.

Nel *De Cive*, trattando dei doveri dei sovrani, li mette in guardia dal considerare la guerra un mezzo per conseguire l'«arricchimento dello Stato e dei cittadini»; contrapponendosi su questo alle dottrine di impianto mercantilistico allora predominanti, osserva che la guerra «qualche volta serve ad aumentare la ricchezza dei cittadini, ma per lo più la diminuisce»¹⁸⁶.

Si sono riportati i brani in cui Hobbes sostiene che i sovrani sono tenuti a indebolire gli Stati loro vicini, a fare tutto ciò che possa «portare ad una diminuzione di potenza degli Stati da cui c'è da temere». Ma nel far ciò gli Stati non hanno nessuno «spirito nazionale» da far emergere, non adempiono a nessuna «missione storica»: il Leviathan non va confuso con lo Stato-potenza, Hobbes con qualche autore dell'Ottocento tedesco. Egli mette in chiaro, proprio negli stessi brani, che il ricorso alle armi è finalizzato alla sopravvivenza dello Stato, allo «scongiurare con tutte le forze i mali che possono minacciare lo Stato»¹⁸⁷. Si è detto che Hobbes giustifica gli ampliamenti dei domini degli Stati, la pratica della conquista; ma ciò nonostante non può fare a meno di annoverare, tra le malattie che conducono alla dissoluzione dello Stato, la «bulimia» ovvero «l'insaziabile appetito di allargare i domini»: osserva che perseguendo tale politica gli Stati molte volte si pro-

¹⁸⁴ *E.W.*, IV, p. 220; *Elementi*, p. 255.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *O.L.*, II, p. 307; *De Cive*, p. 258.

¹⁸⁷ *O.L.*, II, p. 302; *De Cive*, pp. 253-54.

curano «incurabili ferite» o giungono a «conquiste disgregate che sono molte volte un peso ed è minor pericolo perderle che conservarle»¹⁸⁸.

Per Hobbes, la guerra aperta non è l'unico tipo di rapporto che possa esistere tra gli Stati: essi possono convivere in una situazione di «timore reciproco», stare cioè in quella che ha chiamato una «posizione di guerra», o possono giungere perfino ad allearsi dando vita a «leghe». Nel *Dialogo*, ad esempio, pur dopo aver riconosciuto che una pace durevole non è sperabile, osserva: «il timore reciproco potrà per un certo periodo di tempo tenere tranquille le nazioni»¹⁸⁹; nel *Leviathan* una volta messo in chiaro che le leghe sono nefande all'interno dello Stato, riconosce che tra gli Stati esse «non solo sono legittime, ma anche giovevoli per tutto il tempo che durano»¹⁹⁰; e nel *Behemoth* ripropone l'idea dell'utilità delle leghe fra sovrani ed in particolare di quelle fra principi minacciati da ribellioni e da guerre civili¹⁹¹.

Nel quadro di queste considerazioni, può essere opportuno ricordare che Hobbes se per un verso si oppone – come si è già visto – al tentativo prima vittoriano e poi groziano di disciplinare la guerra attraverso il diritto, sostenendo che lo *ius gentium* non ha valore vincolante per gli Stati, per un altro verso riconosce che la pratica della guerra non è priva di qualche forma di regolamentazione. Nel *De Cive* proprio in quel paragrafo in cui aveva ricordato il vecchio adagio «le leggi debbono tacere mentre si è in armi», aveva temperato le sue affermazioni riconoscendo che «nelle guerre tra nazioni si è soliti osservare una qualche moderazione»¹⁹²; negli *Elements*, in precedenza, si era espresso sulla questione con grande chiarezza:

sebbene in guerra non vi sia legge, l'infrazione della quale costituisca ingiuria, pure esistono leggi, l'infrazione delle quali costituisce disonore. In una parola, quindi, l'unica legge delle azioni in guerra è l'onore¹⁹³.

¹⁸⁸ E.W., III, p. 321; *Leviatano*, p. 327.

¹⁸⁹ E.W., VI, p. 8; *Dialogo*, p. 399.

¹⁹⁰ E.W., III, p. 223; *Leviatano*, p. 231.

¹⁹¹ Cfr. E.W., VI, p. 297; *Behemoth*, p. 166. Hobbes, dopo aver condannato i monarchi che sono soliti aiutare i ribelli dei regni ad essi confinanti, osserva: «I principi dovrebbero, piuttosto, fare prima di tutto una lega contro la ribellione, e poi, se non c'è altro rimedio, combattere l'uno contro l'altro».

¹⁹² O.L., II, p. 277; *De Cive*, p. 224.

¹⁹³ E.W., IV, p. 119; *Elementi*, p. 157.

Ed è proprio la legge dell'onore a vietare in guerra le crudeltà inutili, vale a dire le crudeltà che non sono giustificate dall'attesa di «un beneficio futuro». «Tutti gli uomini in cui la passione del coraggio e della magnanimità sono state predominanti, si sono astenuti dalla crudeltà»¹⁹⁴, scrive nella stessa pagina degli *Elements*; ed anche nel *Leviathan*, pur se all'interno di argomentazioni di tipo storico e non di tipo normativo, richiama la legge dell'onore, «cioè astenersi dalla crudeltà»¹⁹⁵. Va osservato, peraltro, che Hobbes non chiarisce fino in fondo nelle sue opere quale sia il fondamento di tale legge¹⁹⁶, che si presta ad essere interpretata, per certi aspetti, come una regola consuetudinaria, per altri, i più consistenti, come una regola prudenziale¹⁹⁷.

Riflettendo probabilmente su alcuni dei passi richiamati da ultimo, un autore come Stanley Hoffmann ha sostenuto che dalla teoria hobbesiana è estrapolabile la nozione stessa di *balance of power*, di equilibrio di potenza¹⁹⁸. Luigi Bonanate si è messo in una prospettiva interpretativa per alcuni versi analoga affermando che «Hobbes sembra delineare regole di comportamento che oggi riassumeremmo in una teoria della dissuasione»; spingendosi poi a concludere che nella sistemazione hobbesiana «le relazioni internazionali, pur assomigliando alla situazione dello stato naturale, tendono piut-

¹⁹⁴ E.W., IV, pp. 118-19; *Elementi*, p. 157. È stato osservato che in passi come questi emerge l'adesione di Hobbes «ad un ideale aristocratico di vita» (A. Pacchi, nota al testo degli *Elementi*, p. 157); sull'ammirazione di Hobbes per alcune virtù aristocratiche, quali il coraggio, cfr. K. Thomas, *The Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in K.C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Blackwell, Oxford 1965, pp. 158-236.

¹⁹⁵ E.W., III, p. 154; *Leviatano*, p. 164; cfr. anche E.W., III, p. 205; *Leviatano*, p. 214.

¹⁹⁶ Si danno passi come quello in *O.L.*, II, p. 195; *De Cive*, p. 126, in cui Hobbes assimila ad una legge di natura il divieto di compiere crudeltà gratuite; scrive infatti: «Vi sono però alcune leggi naturali la cui osservanza non cessa neppure in guerra: non capisco difatti in che modo possa contribuire alla pace o alla conservazione di un individuo l'ubriachezza o la crudeltà (cioè la vendetta che non mira ad alcun bene futuro)».

¹⁹⁷ Sottolineando la distanza della hobbesiana legge dell'onore dallo *ius in bello* teorizzato da autori come Alberico Gentili e soprattutto Grotius, Arrigo Pacchi osservava: «La norma valida in periodo bellico non ha più alcun carattere metafisico, né si ispira ad un umanitarismo generico e, in fondo, filosoficamente ingiustificato, ma risale invece al consueto schema hobbesiano del rapporto tra l'azione umana e l'esibizione della potenza necessaria alla conservazione della vita: la crudeltà immotivata è un indice di debolezza, bisogna quindi comportarsi senza crudeltà per non palesare un difetto di potenza» (nota al testo degli *Elementi*, p. 157).

¹⁹⁸ S. Hoffmann, *Rousseau on War and Peace*, cit., in particolare p. 320.

tosto a quella della società civile»¹⁹⁹. Senza voler giungere a tanto, qui si è voluto solo sottolineare come Hobbes si discosti molte volte, nel corso dell'analisi, dal modello di relazioni fra Stati da lui esplicitamente adottato: gli Stati sovrani stanno fra loro in stato di natura, i.e. in stato di guerra; non esistendo una "autorità superiore", non sono tenuti a rispettare la legge di natura ovvero lo *ius ad bellum* e lo *ius in bello*; mantengono quindi il diritto naturale di procurarsi con qualsiasi mezzo la sopravvivenza; e fornisce così molti elementi concettuali, probabilmente inquadrabili dagli interpreti in un modello parzialmente diverso: gli Stati vivono in una situazione di guerra potenziale, potendosi difendere; sono indotti dal "timore reciproco" a mantenere se non la pace, per lo meno tregue durevoli; possono giungere persino a dar vita a "leghe"; quando fanno ricorso alla guerra, questa viene combattuta con "qualche moderazione".

3.5. Ci si può chiedere, da ultimo, se quanto detto finora riguardo alle relazioni tra Stati, sia valido – secondo Hobbes – per tutti gli Stati: per gli Stati monarchici e per quelli democratici, per gli Stati grandi e per quelli piccoli, per gli Stati europei e per le organizzazioni, familiari o politiche, del Nuovo Mondo.

Si è già detto che Hobbes attribuisce importanza alle prerogative della sovranità e non al fatto che essa sia detenuta da un uomo, da alcuni uomini o da un'assemblea, e cioè non al numero dei governanti. Si è già accennato, peraltro, che Hobbes adduce una serie di argomenti (anche solo persuasivi e non dimostrativi, come precisa nella "Prefazione" del *De Cive*) per mostrare l'eccellenza della monarchia sull'aristocrazia e, soprattutto, sulla democrazia. Nel *De Cive*, in particolare, sostiene che la forma di governo democratica è inferiore a quella monarchica e a quella aristocratica con una serie di argomenti che hanno a che fare con il nostro problema: sottolinea che le masse delle assemblee popolari non hanno cognizioni di politica estera; che le decisioni, che pur scaturiscono in questa condizione di parziale ignoranza, essendo il frutto di un dibattito pubblico, vengono rapidamente conosciute dai sovrani degli altri Stati, mentre, in molti casi, la segretezza sarebbe più che opportuna²⁰⁰. Ma Hobbes non sembra annettere a queste consi-

¹⁹⁹ L. Bonanate, *Diritto naturale e relazioni tra gli stati*, Loescher, Torino 1976, p. 107.

²⁰⁰ Cfr. *O.L.*, II, pp. 273 e 275; *De Cive*, pp. 220 e 222. Su questi passi del *De Cive* ha richiamato l'attenzione, di recente, A. Panebianco, *Guerrieri democratici*, cit., pp. 35-37, all'interno di un più ampio discorso sul rapporto tra forme di governo (ed in particolare, democrazia) e politica internazionale.

derazioni una importanza decisiva; nel *Leviathan* non le riprende e, quasi a mostrare che anche gli Stati a governo democratico possono condursi nell'arena internazionale senza eccessiva difficoltà, menziona il caso di Stati popolari o aristocratici che giungono a conquistare, e a governare mediante procuratori o altri magistrati, interi Paesi²⁰¹.

Per quanto riguarda la distinzione tra Stati grandi e Stati piccoli, Hobbes non sembra sviluppare particolari considerazioni in questa prospettiva. Si limita ad osservare che gli Stati molto piccoli, siano essi retti in modo monarchico o in modo democratico, sopravvivono a fatica sulla scena internazionale: prosperano solo fino a quando dura «la gelosia dei vicini potenti»²⁰². Ricorda, altresì, come gli Stati dall'ampio territorio sono retti con difficoltà da un governo democratico: si rende, allora, necessario l'intervento di «qualche uomo eminente» o del «consiglio segreto di pochi» o, persino, di «custodes libertatis», di veri e propri dittatori, classicamente intesi²⁰³; per contro, sotto l'autorità sovrana di un monarca, possono essere retti Stati anche molto grandi, persino Stati composti di «diverse nazioni»²⁰⁴.

Ma considerazioni più interessanti possono scaturire dall'osservazione che Hobbes riconosce la legittimità della creazione di colonie. Questo avviene quando un certo numero di uomini sono

inviati dallo stato, sotto la guida di un capo o di un governatore ad abitare un paese straniero, privo di abitanti in precedenza o privato di essi in quella circostanza per mezzo della guerra²⁰⁵.

Va notato, prima di tutto, che in questo caso non si confrontano due Stati, due entità sovrane, come avviene nel caso della conquista, ma il *Commonwealth* del paese colonizzatore e il popolo del paese straniero. Uno Stato e un popolo-senza-Stato. È stato opportunamente sottolineato che Hobbes riconosce la possibilità che alcuni popoli siano vissuti o ancora vivano in piccole o grandi famiglie, ma senza alcuna organizzazione statale: egli fa riferimento, per quanto riguarda il passato, ai popoli della Grecia arcaica e ai germani antichi, e menziona, per quanto riguarda il suo presente, i

²⁰¹ Cfr. E.W., III, pp. 178 e 180; *Leviatano*, pp. 187 e 189.

²⁰² E.W., III, p. 250; *Leviatano*, p. 258.

²⁰³ Cfr. E.W., III, p. 250, *Leviatano*, p. 258; E.W., III, p. 177, *Leviatano*, pp. 186-187.

²⁰⁴ Cfr. E.W., III, p. 190; *Leviatano*, p. 199.

²⁰⁵ E.W., III, pp. 239-40; *Leviatano*, pp. 247-48.

popoli “selvaggi” d’America²⁰⁶. Se Vitoria aveva riconosciuto che i popoli del Nuovo Mondo non solo erano pienamente padroni delle loro terre, ma avevano dato vita a istituzioni politiche strutturate con tanto di governanti o “principi”, Hobbes tende invece a presentarli come popoli ancora in “stato di natura”, e cioè come popoli che non hanno dato vita alla *societas civilis* e alle sue istituzioni politiche. Si può pensare, di conseguenza, che quando parla della creazione delle colonie faccia riferimento soprattutto a colonie istituite nel Nuovo Mondo²⁰⁷, anche se non si deve escludere il riferimento a colonie istituite su territori sì abitati da popoli privi di organizzazione statale, ma localizzati in altre parti della terra²⁰⁸. Ma quel che è interessante notare, è che Hobbes mette in chiaro che i territori dove vengono insediate le colonie o sono già di per sé poco popolati²⁰⁹, o sono Stati spopolati dalla

²⁰⁶ Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari 1972, pp. 114-42; e sul problema in particolare la messa a punto a pp. 133-34, nota 93.

²⁰⁷ Si tenga comunque presente che, per Hobbes, nel Nuovo Mondo non esistevano solo popoli-senza-stato ma anche popoli dotati di organizzazione statale. Nel *Leviatano*, ad esempio, al capitolo XII, p. 111 (*E.W.*, III, p. 103), fa riferimento al “regno del Perù” e menziona un suo fondatore e re.

²⁰⁸ È noto che Hobbes riteneva che le arti si potevano sviluppare solo dove esistevano organizzazioni politiche in grado di garantire la sicurezza interna e la difesa esterna. Si può leggere, quindi, la seguente descrizione della distribuzione delle arti sulla terra come una descrizione della diversa presenza nei vari continenti delle organizzazioni statali. Nel *De Corpore*, I.I.7, dopo una lunga elencazione di *artes* tipicamente umane, si legge: «His fruuntur gentes Europae fere omnes, Asianae plerisque, Africanæ aliquot, Americanæ vero et quæ gentes propinquæ sunt utrique polo *omnino* catent» (*O.L.*, vol. I, pp. 6-7; cfr. tr. it. di A. Negri, in T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972, p. 74).

²⁰⁹ Volendo insistere nell’ipotesi interpretativa proposta, ci si potrebbe chiedere a quali terre Hobbes pensasse quando faceva riferimento a paesi privi di abitanti. Nelle sue opere non sembra di poter trovare risposte persuasive; si è allora costretti a interrogare la cultura del suo tempo. Emerge – portando così qualche elemento di sostegno alla ipotesi interpretativa proposta – che da Botero a Bacon le terre del Nuovo Mondo erano ritenute in gran parte spopolate. Bacon, autore frequentato assiduamente da Hobbes negli anni della sua prima maturità, sosteneva, ad esempio, che l’inferiorità demografica del Nuovo Mondo rispetto all’Europa era spiegabile come *conseguenza* di un diluvio locale che aveva colpito il continente americano – idea questa ripresa poi nella cultura europea fino a Buffon e a Raynal. Nella *Nova Atlantis* si legge: «Itaque ne miremini si America habitatorum tam rara sit neque si populus ejusdem adeo simplex et barbarus existat. Etenim rationem sic instituere debetis, populum Americanum novum esse et recentem [...] prae caeteris orbis habitatoribus annis non minus mille. Tantum enim temporis intercesserat inter diluvium universale et illud Americae particulare» (F. Bacon, *The Works*, a cura di J. Spedding, R.L. Ellis e D.D. Heath, Longman, London 1858, vol. III, p. 143).

guerra condotta dallo Stato colonizzatore. La guerra condotta contro i popoli che vivono su territori colonizzabili non è, dunque, assimilabile alla guerra tra Stati, combattuta con «qualche moderazione»²¹⁰. Qui la «legge dell'onore» non sembra a tutta prima vigere, e le crudeltà spinte fino allo sterminio totale di alcuni popoli sembrano essere giustificate, nel realistico approccio del filosofo di Malmesbury, dal punto di vista del «beneficio futuro» dello Stato colonizzatore²¹¹. Gli Stati sovrani, tutti uguali nel possesso della sovranità, ovvero tutti uguali nell'essere interpreti della legge di natura coincidente con la legge divina, stanno fra loro in «una posizione di guerra» relativamente stabile, e quando ricorrono l'un contro l'altro alle armi, lo fanno non senza «qualche moderazione», evitando inutili crudeltà. Quando, invece, gli Stati sovrani si scontrano con popoli che non dispongono di una organizzazione giuridico-statale assimilabile alla loro, la guerra si manifesta in tutta la sua sanguinaria radicalità.

Su questa osservazione, si potrebbe forse chiudere la delineazione della riflessione hobbesiana sui rapporti fra gli Stati e sul problema della guerra. Ma un'ultima domanda viene da porsi, riflettendo anche sui brani citati da ultimo relativi alle colonie. A quali pensatori Hobbes si è rifatto, a quali modelli ha attinto, per rompere così radicalmente con la tradizione della

²¹⁰ Su questo punto aveva richiamato l'attenzione C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., pp. 64-65; tr. it. *Il Nomos della terra*, cit., pp. 95-97. Per un inquadramento ed una interpretazione di queste tesi schmittiane cfr. P.P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, pp. 173-88 (in particolare, sulla lettura di Hobbes avanzata da Schmitt nel *Nomos der Erde*, pp. 179-82); C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero moderno*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 877-889.

²¹¹ Va riconosciuto che esiste nel *Leviatano* un altro passo che sembra andare in una direzione parzialmente diversa: è collocato nel cap. XXX, all'interno di una discussione relativa alle misure da prendere per prevenire l'ozio. Si legge: «Crescendo ancora la moltitudine dei sudditi poveri e forti, devono essere trapiantati in paesi non sufficientemente abitati, dove, non di meno, non devono sterminare quelli che vi trovano, ma costringerli ad abitare insieme con loro più alla stretta, e non debbono vagare per una grande estensione di terreno afferando ciò che trovano, ma sfruttare ogni piccolo appezzamento con l'arte e con il lavoro perché dia loro un sostentamento nella dovuta stagione. E quando tutto il mondo sia sovraccarico di abitanti, allora il rimedio ultimo per tutto è la guerra, la quale provvede per ogni uomo, con la vittoria o con la morte», tr. it. cit. p. 340. Tutto il problema della colonizzazione e della guerra contro i popoli senza Stato nel pensiero di Hobbes andrebbe approfondito, anche alla luce della recente pubblicazione dei due tomi della *Correspondence*, apparsi a Oxford, dalla Clarendon nel 1994. Su questa strada si è posto R. Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford UP, Oxford 1999, pp. 109-139.

guerra giusta e per tematizzare la guerra come la dimensione inevitabile e costante delle relazioni tra Stati e delle relazioni tra Stati e popoli privi di istituzioni politiche? Una risposta articolata, come sarebbe necessario, in questa sede non può essere avanzata. Un solo nome merita, almeno, di essere fatto: quello di Tucidide. Hobbes iniziò la sua carriera di studioso traducendo dal greco l'opera tucididea e pubblicando, nel 1629, gli *Eight Bookes of the Peloponnesian Warre*²¹². Ed alla sua traduzione antepose un impegnativo apparato introduttivo, costituito non solo da un'epistola dedicatoria indirizzata al conte del Devonshire e da una premessa indirizzata ai lettori, ma un vero e proprio saggio relativo a "la vita e la storia di Tucidide"²¹³. Dalla riflessione di Tucidide, è probabile che Hobbes abbia tratto molti elementi concettuali: non solo l'individuazione nel timore, nella ricerca dell'onore e nel perseguimento dell'utile, delle tre grandi cause di guerra e, più in generale, delle motivazioni ultime dell'agire umano²¹⁴. Sono questi elementi concettuali che spingono gli studiosi contemporanei molto spesso ad accomunare Tucidide e Hobbes e a considerarli due degli esponenti più significativi della tradizione del realismo politico.

²¹² Cfr. *Eight Bookes of the Peloponnesian Warre Written by Thucydides (...) Interpreted with Faith and Diligence Immediately out of the Greeke by Thomas Hobbes*, in E.W., voll. VIII e IX. Sull'importanza della formazione umanistica di Hobbes aveva richiamato l'attenzione, in anni lontani, L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, Clarendon, Oxford 1936, tr. it. in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica*, Argalia, Urbino 1977. Il tema è stato ripreso e approfondito, di recente, da Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge UP, Cambridge 1996, in particolare pp. 215-375.

²¹³ L'apparato introduttivo hobbesiano è in E.W., vol. VIII, pp. iii-xxxii, tr. it. T. Hobbes, *Introduzione a «La Guerra del Peloponneso di Tucidide»*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 43-77. Si segnala, in questo volume, alle pp. 9-37, il saggio di G. Borrelli, *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tucidide*.

²¹⁴ Cfr., ad esempio, Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, I. 75. 3 e I. 76. 2. Per una lettura di queste tematiche tucididee in chiave contemporanea cfr. M. Cesa, *Le ragioni della forza. Tucidide e la teoria delle relazioni internazionali*, il Mulino, Bologna 1994. Nell'ampia letteratura sul rapporto Tucidide-Hobbes ricordo, solo a titolo esemplificativo, G. Klosko and D. Rice, *Thucydides' and Hobbes's State of Nature*, in «History of Political Thought», VI, 1985, pp. 405-409; C.W. Brown, *Thucydides, Hobbes, and the Derivation of Anarchy*, in «History of Political Thought», VIII, 1987, pp. 33-62; C.W. Brown, *Thucydides, Hobbes, and the Linear Causal Perspective*, in «History of Political Thought», X, 1989, pp. 215-256; G. Slomp, *Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things*, in «History of Political Thought», XI, 1990, pp. 565-586.

4. Hume e l'equilibrio di potenza

4.1. Il terzo modello teorico di relazioni fra Stati, che qui si vuol prendere rapidamente in considerazione, è quello dell'equilibrio di potenza, la cui formulazione classica risale a Hume, al saggio del 1752 *On the Balance of Power*²¹⁵.

Per intendere in modo adeguato la riflessione di Hume sul problema della guerra, della pace e, più in generale, dei rapporti internazionali, bisogna prestare attenzione dapprima ad alcuni assunti da lui sviluppati nelle pagine del *Trattato sulla natura umana*. In quel testo, lo scozzese propone un'antropologia filosofica sensibilmente diversa da quella propugnata da Hobbes. L'uomo non è mosso soltanto dalla ricerca della gloria e dell'utile, e dal perseguimento dell'autoconservazione, così come emergeva dalle pagine del *De Cive* e del *Leviathan*. È presentato, invece, come un "impasto" di passioni diverse, in cui accanto ad affezioni egoistiche, alla *selfishness*, è riconosciuto uno spazio ed un ruolo motivazionale anche ad affezioni benevole, ed in primo luogo ad una limitata *generosity*²¹⁶. Nella formazione delle prime società umane, poi, la guerra non gioca affatto un ruolo costitutivo. Nella "storia congetturale" della società tracciata nella parte seconda del terzo libro del *Trattato*, la guerra emerge soltanto in una fase relativamente avanzata: quando singole società senza governo cominciano a fronteggiarsi. È anzi proprio il conflitto esterno a favorire all'interno delle singole società la formazione delle prime strutture di autorità, la creazione dei «primi rudimenti di governo»²¹⁷. Hume presenta in quelle pagine, com'è noto, una spiegazione di tipo convenzionalistico dell'origine della giustizia. Le leggi di

²¹⁵ Si fa riferimento all'edizione delle opere di Hume curate da T. H. Green e T. H. Grose, *Philosophical Works*, Lougmans, London 1874-86 (Reprint Scientia Verlag, Aalen 1964) che verranno citate con l'abbreviazione *PW* seguita dal numero del volume e della pagina. Si utilizzeranno le traduzioni nei volumi di *Opere*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1971; si riporterà il titolo dell'opera humeana, facendolo seguire dall'indicazione del volume e della pagina di tale edizione italiana.

²¹⁶ *PW*, II, p. 260; *Trattato sulla natura umana*, vol. I, p. 514. Sull'antropologia filosofica di Hume sono sempre da vedere le interessanti analisi di E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 49-123.

²¹⁷ *PW*, II, p. 305; *Trattato sulla natura umana*, vol. I, p. 572: «Sono ben lontano dal pensare, come fanno invece alcuni filosofi, che gli uomini siano totalmente incapaci di vivere in società senza un governo; anzi, sostengo che i primi rudimenti di governo sorgono da contese fra uomini di diverse società, e non fra uomini della stessa società».

giustizia, o le «leggi fondamentali di natura», come le chiama in omaggio al linguaggio giusnaturalistico allora corrente²¹⁸, non hanno un fondamento trascendente, ma sono il portato di un “artificio”: sono il risultato di convenzioni umane, che acquisiscono forza vincolante con il passare del tempo²¹⁹. Come già in Hobbes, dunque, la legge di natura perde quel fondamento metafisico, o quel radicamento ontologico, che conservava ancora nelle riflessioni di Vitoria e degli altri pensatori della Seconda Scolastica.

Ed è sostanzialmente questa legge di natura di origine convenzionale, che «acquista forza attraverso un lento progresso, e in virtù di una reiterata esperienza degli inconvenienti che sorgono dal trasgredirla»²²⁰, a regolare anche la convivenza delle società umane una volta che queste si sono dotate di un governo, a regolare la convivenza degli Stati. Nelle pagine del *Trattato*, Hume ricorda sì che gli uomini hanno fatto sorgere «una nuova serie di regole [*a new set of rules*], che chiamiamo leggi delle nazioni [*the law of nations*]»²²¹. E precisa, così, che i rapporti tra gli Stati e tra le nazioni sono regolati, a rigore, tanto dalle leggi di natura quanto dalle leggi delle nazioni, anch'esse di origine convenzionale. Ma la sua attenzione si concentra sul

²¹⁸ Si veda, ad esempio, *P.W.*, II, p. 293: «the three fundamental laws of nature»; *Trattato sulla natura umana*, vol. I, p. 557. Sul rapporto critico di Hume con la tradizione giusnaturalistica si veda ancora D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge UP, Cambridge 1975.

²¹⁹ Cfr. *P.W.*, II, pp. 262-268; *Trattato sulla natura umana*, vol. I, pp. 516-523. Per una sintetica presentazione della filosofia politica di Hume, che comprende anche una rapida ricostruzione delle principali interpretazioni storiografiche, cfr. K. Haakonssen, *The Structure of Hume's Political Theory*, in D.F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge UP, Cambridge 1993, pp. 182-221; poi anche, in forma rivista, in K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge UP, Cambridge 1996, pp. 100-128.

²²⁰ *P.W.*, II, p. 263; *Trattato sulla natura umana*, vol. I, p. 518. Sulla spiegazione convenzionalistica dell'origine della giustizia, tra gli studi italiani, cfr. E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, cit., pp. 195-241; T. Magri, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 155-283; sulla critica alle teorie contrattualistiche avanzata da Hume almeno cfr. S. Buckle and D. Castiglione, *Hume's Critique of the Contract Theory*, in «History of Political Thought», XII, 1991, n. 3, pp. 457-480; D. Castiglione, *History, Reason and Experience: Hume's Arguments against Contract Theories*, in D. Boucher and P. Kelly (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London 1994, pp. 95-114.

²²¹ *P.W.*, II, p. 328; *Trattato sulla natura umana*, vol. I, p. 600. Hume aggiungeva: «Sotto questa denominazione [di leggi delle nazioni] possiamo includere l'inviolabilità della persona degli ambasciatori, la dichiarazione di guerra, l'astensione da armi avvelenate e altri doveri di questo tipo, evidentemente calcolati in vista di quelle relazioni che uniscono le varie società».

fatto che nei rapporti tra gli Stati le leggi di natura e le leggi delle nazioni hanno un carattere scarsamente vincolante. Quel che è importante è che Hume precisi immediatamente che se le leggi di natura sono sostanzialmente rispettate all'interno dei singoli Stati, lo sono molto meno all'esterno:

Dal momento, quindi, che l'obbligo *naturale* alla giustizia non è, fra gli Stati, così forte come tra gli individui, l'obbligo *morale* che da esso nasce deve necessariamente condividere la sua debolezza; e noi dobbiamo necessariamente accordare maggiore indulgenza ad un principe o a un ministro che ne inganna un altro, piuttosto che a un privato cittadino che manca alla sua parola d'onore²²².

Gli Stati vivono, dunque, in una condizione di indipendenza, rispettando le norme della legge di natura e quelle della legge delle nazioni solo nei casi in cui ad essi torna utile. Hume riconosce così, quasi con andamento hobbesiano, che gli Stati, a differenza degli individui, non hanno la necessità di istituire un potere ad essi superiore. Hume ritorna su questa idea nelle pagine della *Ricerca sui principi della morale*:

ma la differenza tra i regni e gli individui è questa. La natura umana non può in alcun modo sussistere senza che gli individui si uniscano in società; e quest'associazione non si avrebbe mai, se non si tenesse conto delle leggi di equità e di giustizia. [...] Le nazioni invece possono sussistere senza relazioni tra loro. Entro certi limiti possono sussistere anche in uno stato di guerra generale. L'osservanza della giustizia, sebbene sia utile nei rapporti tra le nazioni, non è in esse salvaguardata da una necessità così impellente come quella che la fa valere nei rapporti tra individui: l'obbligo morale è proporzionale all'utilità²²³.

Riconoscere che gli Stati sono indipendenti non significa, però, affermare che essi non possono far altro che intrattenere fra loro rapporti di guerra. Se pur in una condizione di anarchia, di assenza di un potere comune, gli Stati possono dare vita, nelle loro relazioni, a delle forme di ordine, che consentono loro di sopravvivere in una relativa libertà. Secondo Hume, gli Stati pervengono a tale risultato quando mettono in opera una particolare politica, quando rispettano i dettami della politica dell'equilibrio. Essa prevede

²²² *PW*, II, p. 330; *Trattato sulla natura umana*, vol. I, p. 602.

²²³ *PW*, IV, pp. 197-98; *Ricerca sui principi della morale*, vol. II, p. 218.

che allorquando uno Stato apertamente attacchi altri Paesi, o soltanto mostri pretese egemoniche nei loro confronti, le nazioni restanti, anche se non direttamente coinvolte, si alleino per bloccarlo. Nel saggio ricordato, Hume sintetizza tale principio cardine della politica internazionale, riprendendo le parole di Polibio e osservando che «non dovrebbe mai essere posta in una sola mano una forza tale da rendere impossibile agli Stati vicini di difendere i loro diritti contro di essa»²²⁴.

Ciò che Hume teme è l'affermarsi di una monarchia universale; la politica dell'equilibrio si configura come lo strumento atto ad evitare tale eventualità. Quando Hume argomenta le sue tesi da un punto di vista storico, mette in chiaro che, a minacciare la costituzione di una monarchia universale, furono, agli inizi dell'età moderna, Carlo V e la casa d'Austria, e, a partire dalla metà del secolo successivo, Luigi XIV e la potenza francese. Va ricordato, peraltro, che l'avversione all'istituzione di una monarchia universale sul suolo europeo era diffusa nella cultura dell'epoca, anche in quella francese. Basti rammentare che Fénelon poneva come supplemento alle sue *Directions pour la conscience d'un roi*, uno scritto intitolato: *Sur la nécessité indispensable de former des alliances, tant offensives que défensives, contre une puissance supérieure justement redoutable aux autres et tendant manifestement à la monarchie universelle*²²⁵; e che Montesquieu stendeva agli inizi degli anni '30 del Settecento le sue *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, nelle quali criticava il progetto di una tale monarchia e mostrava come essa

²²⁴ PW., III, p. 352; *Sull'equilibrio di potenza*, vol. II, p. 744. Per una analisi puntuale del saggio humeano cfr. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Calman-Levy, Paris 1962³, tr. it. *Pace e guerra tra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano 1983², pp. 157-63; per una interpretazione del pensiero humeano sulle relazioni internazionali, che tiene conto delle problematiche e delle concettualizzazioni della riflessione morale contemporanea, cfr. M. Cohen, *Moral Skepticism and International Relations*, in «Philosophy and Public Affairs», XIII, 1984, n. 4, pp. 299-346.

²²⁵ In tale *Supplément*, Fénelon si avvicinava molto alla formulazione di una vera e propria teoria dell'equilibrio. Scriveva, ad esempio: «Chaque nation est donc obligée à veiller sans cesse, pour prévenir l'excessif engrandissement de chaque voisin, pour sa sûreté propre. [...] Cette attention à maintenir une espèce d'égalité et d'équilibre entre les nations voisines est ce qui en assure le repos commun. A cet égard, toutes les nations voisines et liées par le commerce font un grand corps et une espèce de communauté. Par exemple, la chrétienté fait une espèce de république générale» in F. de Salignac de la Mothe, Fénelon, *Ecrits et Lettres politiques*, Bossard, Paris 1920, pp. 81-82. Di tale testo esiste una traduzione italiana parziale in *L'equilibrio di potenza in età moderna. Dal Cinquecento al Congresso di Vienna*, a cura di M. Bazzoli, Unicopli, Milano 1998, pp. 47-52.

fosse divenuta «moralement impossible» nell'Europa moderna²²⁶. Se pensatori di primo piano, come Montesquieu e Hume, si affaticavano per dimostrare l'indesiderabilità e l'impossibilità di un tale istituto era perché era ancora viva una tradizione che, attraverso legisti e pensatori politici, fin dal XIII secolo, aveva portato argomenti a favore della monarchia universale. Molti tra i pensatori tardo-medioevali che avevano affiancato all'autorità spirituale del papa l'autorità temporale dell'imperatore, avevano sostenuto che l'impero fosse da pensarsi come una monarchia di tipo universale. Sostenuta da argomenti legistici e da argomenti storico-teologici, la tematica della monarchia universale ebbe ampia fortuna: ancora nel 1640, un giurista di Lipsia, Benedict Carpzov, poteva scrivere nell'intento di chiarire i significati del termine monarchia: «Primo namque vocabulo Monarchiae venit universale Orbis Imperium, a quo caetera accipere debent Regna Leges»²²⁷. Si può rammentare, però, che l'identificazione tra impero e monarchia universale era già stata messa in questione nel secondo Cinquecento da Bodin, che aveva sostenuto essere l'impero una forma di aristocrazia, e che essa costituì materia di un acceso dibattito negli ultimi decenni del Seicento, dopo che Pufendorf aveva affermato essere l'impero una *Res publica irregularis*; ma va messo in luce, soprattutto, che nel corso del Seicen-

²²⁶ Cfr. Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, in *Oeuvres complètes*, a cura di R. Caillois, Gallimard, Paris 1951, vol. II, pp. 19-38; tr. it. parziale *Riflessioni sulla monarchia universale in Europa*, in Montesquieu, *Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1977, 265-271. Su questi aspetti del pensiero di Montesquieu, tra gli studi italiani cfr. M. Bazzoli, *L'idea di ordine internazionale nell'Europa di Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu*, Actes du Colloque de Gênes, réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro Palumbo, Liguori, Napoli 1995, pp. 53-76, poi in M. Bazzoli, *Stagioni e teorie della politica internazionale*, Led, Milano 2005, pp. 173-198; M. Platania, *Guerre ed equilibrio europeo in Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 2002, n. 22, pp. 175-206.

²²⁷ Per una sintetica presentazione delle teorizzazioni cinque-seicentesche della monarchia universale cfr. voce *Monarchie*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. IV, 1978, pp. 133-214, in particolare pp. 170-72; per un'analisi più ampia cfr. F. Bosbach, *Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, tr. it. *Monarchia universalis: storia di un concetto cardine della politica europea, secoli XVI-XVII*, Vita e pensiero, Milano 1998; sul testo di Bosbach si vedano le osservazioni di M. Bazzoli, *Un concetto di lunga durata: la "Monarchia universale"*, in «Il pensiero politico», XXIV, 1991, pp. 67-74, ora anche in M. Bazzoli, *Stagioni e teorie della politica internazionale*, cit., pp. 313-321; in particolare, sul dibattito inglese cfr. S. Pincus, *The English Debate over Universal Monarchy*, in J. Robertson (ed.), *A Union for Empire. Political Thought and the British Union of 1707*, Cambridge UP, Cambridge 1995, pp. 37-62.

to si venne affermando nella pubblicistica politica un uso polemico del termine: i re di Spagna, i Turchi, i papi e poi Luigi XIV furono accusati di ambire alla monarchia universale, venne coniato persino un verbo, “*monarchisare*”, per far riferimento e denunciare tali ambizioni e tali progetti.

Hume riprende alcuni spunti critici degli autori che avversavano la monarchia universale: sostiene che «le monarchie enormi sono probabilmente distruttive per la natura umana»²²⁸; che esse annientano nei sudditi la virtù e lo spirito di libertà. La monarchia universale – scrive ancora – è un «enorme male»²²⁹; a tale male si può sfuggire soltanto mediante la politica dell’equilibrio che consente ad ogni Stato di mantenersi indipendente e libero. E qui con libertà Hume non intende qualche particolare forma di governo, ma la capacità di ogni singolo Stato di autoconservarsi, mantenendo la propria sovranità e non venendo a dipendere da altri²³⁰. La politica dell’equilibrio, però, prevede che le nazioni non soltanto stringano delle alleanze, ma ricorrano anche, quando è opportuno, alle armi: la guerra, dunque, è giustificata, in tale prospettiva, come mezzo necessario ad impedire ad uno Stato di assumere le dimensioni ed il potere di una monarchia universale. E Hume si preoccupa, pertanto, di chiarire che «la guerra ha le sue leggi come la pace»²³¹: esiste uno *ius in bello* che viene per lo più rispettato dalle “nazioni civili” nei loro scontri, con il risultato di rendere la guerra meno cruenta, parzialmente “umanizzata”²³².

Se ci si chiedesse in che cosa consiste, all’interno di una teoria come quella di Hume, l’eguaglianza fra gli Stati, si potrebbe rispondere che gli

²²⁸ P.W., III, p. 355; *Sull’equilibrio di potenza*, vol. II, p. 747.

²²⁹ P.W., III, p. 353; *Sull’equilibrio di potenza*, vol. II, p. 745.

²³⁰ Cfr. P.W., III, p. 372; *Sul credito pubblico*, vol. II, p. 769: «Il diritto dell’autoconservazione è inalienabile per ogni individuo, e a maggior ragione per ogni comunità».

²³¹ P.W., IV, p. 201; *Ricerca sui principi della morale*, vol. II, p. 223.

²³² È interessante notare che Hume introduce una distinzione, assai simile a quella proposta da Hobbes, tra la guerra combattuta tra “nazioni civili”, essenzialmente le nazioni europee, e la guerra combattuta tra “nazione civile” e popoli “barbari”: in quest’ultimo tipo di guerra non viene rispettato quello *ius in bello* che suole invece essere rispettato nelle guerre tra “nazioni civili”. Scrive, infatti, nella *Ricerca sui principi della morale*, vol. II, p. 198, P.W., IV, p. 183: «Le leggi della guerra [...] sono leggi calcolate per il giovamento e l’utilità degli uomini in quella particolare situazione in cui presentemente si trovano. E se una nazione civile si trovasse impegnata in lotta contro dei barbari, che non osservassero nemmeno le regole di guerra, essa dovrebbe sospendere anche l’osservanza di queste, dal momento che esse non le gioverebbero in alcun modo, e dovrebbe cercare di rendere ogni azione di guerra e ogni scontro *quanto più sanguinosi e rovinosi possibile* per i primi aggressori» (corsivo mio).

Stati sono eguali nel loro essere tutti potenziali sovvertitori dello *status quo* e, nel contempo, nell'essere tutti potenziali *partners* di alleanze. Va ricordato che, a tale proposito, Hume mostra grande realismo: a suo giudizio, gli Stati si alleano – e si devono alleare – indipendentemente dalla considerazione della loro forma di governo. Già in un saggio del 1742, segnalando il «grande cambiamento in meglio» registrato nell'età moderna «sia nei confronti della politica estera che di quella interna», precisava che esso riguardava «tutti i governi, liberi e assoluti»: e tale cambiamento si concretava proprio, per quanto attiene la politica estera, nell'adozione della politica dell'equilibrio di potenza²³³.

È evidente, a questo punto, che Hume fa della nozione di equilibrio di potenza un uso sia descrittivo che prescrittivo: le città greche, prima, le nazioni europee moderne, poi, hanno evitato l'insorgere di monarchie di tipo universale servendosi della politica dell'equilibrio; gli Stati europei possono anche in futuro salvaguardare la loro libertà e mantenere tra loro periodi di pace, soltanto ricorrendo ad essa²³⁴.

Nei suoi *Saggi politici e morali*, Hume enuclea altri motivi, oltre a quelli fin qui considerati, a favore del mantenimento dell'equilibrio di potenza fra gli Stati e della precaria pace ad esso conseguente. Contrapponendosi alle tesi che si è soliti definire mercantilistiche, sostiene che il commercio favorisce lo sviluppo dell'economia di tutti i paesi in esso impegnati; che esso crea degli interessi comuni fra gli Stati, rinsaldandone considerevolmente i legami. Hume concorda in larga parte con Montesquieu che osservava nel ventesimo libro dell'*Esprit des Lois* che «l'effetto naturale del commercio è di portare la pace»²³⁵. I governanti non possono, dunque, trovare pretesti di imprese belliche nell'espansione commerciale e debbono sforzarsi di mante-

²³³ Cfr. *PW*, III, p. 160; *Della libertà civile*, vol. II, p. 498. Il saggio era apparso nel 1742, con il titolo *Della libertà e del dispotismo*, mutato poi, nel 1758, in quello risultato definitivo: *Della libertà civile*. Si tratta del primo testo in cui Hume affronta il problema dell'equilibrio di potenza.

²³⁴ Hume attribuiva alla Gran Bretagna un ruolo di primo piano nella salvaguardia, presente e futura, dell'equilibrio europeo. Nel saggio *Sul credito pubblico*, vol. II, p. 772, *PW*, III, p. 374, aveva scritto: «I nostri nonni, i nostri padri e noi abbiamo tutti pensato che l'equilibrio di potenza in Europa fosse troppo instabile per essere mantenuto senza la nostra vigilanza ed il nostro concorso». Nel saggio *Sull'equilibrio di potenza*, nelle edizioni pubblicate tra il 1752 ed il 1758, si era spinto ad osservare: «nelle tre ultime guerre generali la Gran Bretagna è stata in prima linea nella gloriosa lotta, e continua a mantenere il suo posto a guardia delle libertà generali dell'Europa, e a protezione dell'umanità» (vol. II, p. 745; *PW*, III, p. 353).

nere l'equilibrio vigente che garantisce la libertà degli Stati e consente la libera crescita dei commerci.

Si possono ricavare altre indicazioni interessanti anche dalle considerazioni humeane sul debito pubblico. Lo scozzese critica ferocemente la politica di quei sovrani che, per lanciarsi in imprese militari, ricorrono massicciamente al debito pubblico. È convinto che la crescita del debito pubblico porti gli Stati alla bancarotta e alla rovina; per evitare tale miseranda fine, gli Stati non hanno altra scelta che rinunciare alle loro mire espansionistiche e mantenere, quindi, lo *status quo*²³⁶.

4.2. Si è detto che quella di Hume è la formulazione classica del principio dell'equilibrio di potenza. Nel suo saggio, lo scozzese riconosce che già Tuciddide si servì di tale principio per spiegare alcune guerre tra le città-stato greche²³⁷; e riporta la formulazione che di esso dà Polibio, quando si trova a spiegare la politica di Gerone, re di Siracusa²³⁸. Va ricordato, da parte nostra, che, in età moderna, gli scrittori politici fiorentini se ne servirono per lo più in chiave descrittiva, sul terreno della ricostruzione storica. Riferendosi al periodo intercorrente tra la pace di Lodi e la discesa di Carlo VIII

²³⁵ Montesquieu, *Esprit des lois*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. II, p. 585; *Spirito delle leggi*, trad. it. a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1965², vol. I, p. 528. Sul ruolo civilizzatore del commercio anche per quanto attiene i rapporti internazionali, sulla tesi della "douceur du commerce" formulata da Montesquieu e ripresa molte volte nel corso del Settecento, da Steuart allo stesso Kant, si veda il classico lavoro di A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton UP, Princeton, 1977, tr. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 1979, in particolare pp. 55-92.

²³⁶ Hume sviluppa la sua analisi sul debito pubblico già nel 1742 nel saggio *Della libertà civile*, la riprende nel saggio del 1752 *Sul credito pubblico* e l'approfondisce ulteriormente nelle aggiunte del 1764 allo stesso saggio. Ma si vedano anche le osservazioni interessanti, presenti nel saggio *Sull'equilibrio di potenza*: cfr. in particolare vol. II, p. 706; *PW*, III, p. 352. Per una contestualizzazione delle riflessioni humeane sul debito pubblico si veda almeno M.L. Pesante, *Il debito pubblico e le sue antinomie da Davenant a Smith*, in M. Geuna e M.L. Pesante (a cura di), *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 371-417; M.L. Pesante, *Fatto, fattibile e immaginario: la misura del debito pubblico nel dibattito inglese, 1695-1767*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XXXVIII, 2004, pp. 141-176.

²³⁷ Hume fa riferimento ai seguenti passi della *Guerra del Peloponneso*: I.23 e VIII.46. Si possono individuare riferimenti al principio dell'equilibrio anche in *Guerra del Peloponneso*, VIII.57, VIII.87.

²³⁸ Cfr. Polibio, *Storie*, I.83.

in Italia, Machiavelli, nel capitolo ventesimo del *Principe*, usa una espressione come la seguente: «in quelli tempi che Italia era in un certo modo bilanciata»²³⁹; trattando dello stesso periodo, Guicciardini scrive nel primo libro della *Storia d'Italia* che Lorenzo il Magnifico «procurava con ogni studio che le cose d'Italia in modo bilanciate si mantenessero, che più in una che in un'altra non pendessero»²⁴⁰.

Il principio dell'equilibrio, però, trova la sua piena esplicazione e la sua massima utilizzazione, non solo in chiave descrittiva, ma anche in chiave prescrittiva nel Settecento. È stato opportunamente ricordato, innanzitutto, che esso ha la sua consacrazione, a livello politico, nelle parole stesse del trattato di Utrecht del 1713, in cui si dichiara essere tale trattato volto «ad firmandam stabilendamque pacem ac tranquillitatem Christiani orbis, justo potentiae equilibrio»²⁴¹. Ma formulazioni più o meno compiute di esso si possono già trovare negli anni di inizio secolo, in letterati come Swift²⁴², in poeti come Pope²⁴³, in scrittori politici anche di secondo piano come Shute Barrington. Quest'ultimo, ad esempio, scriveva nel suo *Interest of England*, del 1703:

La costituzione di Inghilterra consiste in un equilibrio di partiti, così come le libertà d'Europa consistono in un equilibrio delle potenze. Troviamo a

²³⁹ N. Machiavelli, *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 1995, cap. XX, p. 140.

²⁴⁰ F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1971, I.1, p. 6.

²⁴¹ Cfr. L. Bonanate, *Diritto naturale e relazioni tra gli stati*, cit., pp. 23-24. Per una storia delle teorie dell'equilibrio e per una loro tipologia cfr. H. Butterfield, *The Balance of Power*, in M. Wight e H. Butterfield (eds.), *Diplomatic Investigations*, Allen and Unwin, London 1966, pp. 133-48; M. Wight, *The Balance of Power*, *ibid.*, pp. 149-175 (di questi saggi esiste una traduzione italiana in L. Bonanate, *Equilibrio internazionale e teorie delle relazioni internazionali*, Giappichelli, Torino 1974, pp. 144-201); H. Fenske, voce *Gleichgewicht* (*Balance*), in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., Klett-Cotta, Stuttgart, vol. II, 1975, pp. 959-96; e, soprattutto, M. Bazzoli, *Introduzione*, in *L'equilibrio di potenza in età moderna*, cit., pp. v-lxv, con ampia «Nota bibliografica» alle pp. lxvii-lxxi, a cui si rimanda; tale testo introduttivo, con il titolo redazionale *L'equilibrio di potenza in età moderna. Dal Cinquecento al Congresso di Vienna*, è ristampato in M. Bazzoli, *Stagioni e teorie della società internazionale*, cit., pp. 323-385.

²⁴² Cfr. J. Swift, *A Discourse of the Contestes and Dissentions in Athens and Rome* (1701), cap. 1, in *A Tale of a Tub and Other Early Works*, a cura di H. Davis, Blackwell, London 1957, p. 197.

²⁴³ A. Pope, *Minor Poems*, a cura di N. Ault e J. Butt, Twickenham Edition, vol. VI, Methuen, London 1954, p. 82.

nostre spese che le libertà non possono essere mantenute da semplici Trattati, né dall'onore dei principi sovrani [...]. Ma che esse sono difese e preservate dal mantenere ogni governo in circostanze tali per cui tema, mettendo a repentaglio le libertà d'Europa, o attaccandole apertamente, di essere chiamato alla resa dei conti dai restanti governi²⁴⁴.

Il principio dell'equilibrio venne riproposto più volte, e con accenti diversi, nel corso del secolo; si è citato un autore minore come Shute Barrington, si può ora richiamare un classico dello *ius gentium* come Emer de Vattel che, nel terzo libro del suo *Droit des gens*, apparso nel 1758, ritornava sul problema scrivendo:

L'Europa forma un sistema politico, un corpo in cui tutto è legato dalle relazioni e dai diversi interessi delle nazioni che abitano questa parte del mondo [...]. È questo che ha fatto nascere la famosa idea del bilanciamento politico, o dell'equilibrio della potenza. Con ciò si intende una disposizione di cose per mezzo della quale nessuna potenza si trova in condizioni di raggiungere un predominio assoluto, e di dettar legge agli altri²⁴⁵.

Si potrebbero moltiplicare le citazioni, traendole da diversi autori; ma esse poco aggiungono al modello teorico tratteggiato da Hume nel suo saggio. Ad esso Raymond Aron ha dedicato un penetrante commento, alla fine del quale ha elaborato una sintetica definizione della politica dell'equilibrio di potenza, che per la sua nitidezza merita di essere riportata:

La politica di equilibrio, al livello di massima astrazione, si riduce alla manovra intesa ad impedire ad uno Stato di accumulare forze superiori a quelle dei suoi rivali coalizzati. Ogni Stato, se vuole salvaguardare l'equilibrio, si schiera contro lo Stato o contro la coalizione che sembrano in grado di aggiudicarsi una simile superiorità²⁴⁶.

²⁴⁴ J.S. Shute Barrington, *The Interest of England*, London 1703, in J.A.W. Gunn (ed.), *Factions No More. Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth Century England*, Frank Cass, London 1972, p. 66.

²⁴⁵ E. de Vattel, *Le Droit des gens* (1758), Neuchâtel 1777, libro III, cap. III, par. 47, p. 22. Una traduzione italiana parziale di alcuni dei passi più significativi dell'opera di Vattel si trova ora in C. Galli (a cura di), *Guerra*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 82-99. Sul pensiero di Vattel, tra gli studi italiani, cfr. F. Mancuso, *Diritto, stato, sovranità: il pensiero politico-giuridico di Emer de Vattel tra assolutismo e rivoluzione*, ESI, Napoli 2002.

²⁴⁶ R. Aron, *Pace e guerra fra le nazioni*, cit., p. 163.

E Aron, manifestando sue convinzioni di fondo, poteva aggiungere: «questa regola generale vale per tutti i sistemi internazionali». Un'affermazione, questa, che avrebbero potuto sottoscrivere molti altri studiosi di teoria politica e di politica internazionale del secolo passato.

5. Appunti per una conclusione

5.1. Nelle pagine precedenti ho cercato di mettere in evidenza, innanzitutto, come il problema della guerra e delle relazioni fra gli Stati sia stato affrontato nella tradizione filosofica in una pluralità di modi, attraverso il ricorso a categorie e strutture concettuali non solo diverse, ma spesso del tutto alternative le une alle altre. In effetti, il mio accento è stato posto sul momento della pluralità: pluralità di approcci nel pensiero medioevale e rinascimentale, pluralità di modelli che innervano il pensiero moderno; al limite, anche se non ho potuto approfondire la questione, pluralità di teorie che declinano ogni modello. Innanzitutto, ho sottolineato che già nella tradizione teologica e giuridica cristiana, precedente a Vitoria, esistevano posizioni sul problema della guerra radicalmente alternative: il pacifismo dei primi Padri della Chiesa, da Tertulliano a Lattanzio, ripreso per alcuni versi da Erasmo; la teoria della guerra giusta, sviluppata con costanza da Agostino a Graziano, a Tommaso; la teoria della guerra crociata o della guerra santa di Bernardo di Clairvaux e di altri pensatori medioevali. Ho messo in luce, poi, seppure in modo parzialmente indiretto, come anche nella riflessione umanistica e primo rinascimentale si confrontassero posizioni non solo diverse, ma largamente antitetiche: il pacifismo sostenuto da Erasmo in gran parte dei suoi lavori è elaborato negli stessi anni in cui Machiavelli presenta nei suoi testi la guerra in termini realistici come una dimensione inevitabile e necessaria della politica, e sostiene che quando si combatte non bisogna badare alle esigenze della giustizia, ma soltanto a quelle della salvezza della *respublica*, o negli stessi decenni in cui l'umanista spagnolo Juan Ginés de Sepúlveda, raffinato traduttore di Aristotele, proponeva una versione particolarmente severa della teoria della guerra giusta. Contro le interpretazioni del pensiero moderno che insistono nel concepirlo in forma unitaria e sostengono l'esistenza di un progetto politico moderno che si contrapporrebbe a quello antico, pensato spesso in modo altrettanto unitario, ho cercato quindi di mettere in evidenza che il pensiero moderno presenta modelli di concettualizzazione *alternativi* e alberga tradizioni di pensiero

largamente alternative. E qui la contrapposizione più radicale è, ovviamente, quella tra la teoria della guerra giusta, costruita da Vitoria su basi in buona parte nuove, a partire dalle nozioni di *totus orbis* e di diritto delle genti, e la teoria hobbesiana, che nega che si possa parlare di guerre giuste o ingiuste, e presenta il potere di dichiarare guerra come una delle prerogative di fondo della sovranità degli Stati, che si fronteggiano come gladiatori in uno stato di natura internazionale di carattere sostanzialmente anarchico.

5.2. Ho insistito sul fatto che si tratta di modelli alternativi, da un punto di vista logico e sistematico, e non soltanto di modelli che si dispongono in ordine di successione, da un punto di vista cronologico, per una ragione che è forse il momento di esplicitare. Credo che sia importante resistere alla tentazione di leggere la storia delle teorie morali e politiche in termini di progresso. Se è vero che con Hobbes la legge di natura perde i suoi fondamenti metafisici, e più in generale abbiamo a che fare con un “mondo senza fondamenti”; se è vero che la prospettiva artificialistica apre le porte a nuovi modi di intendere la società e la politica; se è indiscutibile che le nozioni di sovranità, di persona artificiale, di autorizzazione, di rappresentanza aprono nuovi terreni su cui pensare il rapporto tra governanti e governati, è forse altrettanto vero che queste *acquisizioni* sul terreno della filosofia prima e della filosofia politica vanno di pari passo con la *perdita* di alcuni problemi e di alcuni oggetti filosofici, con l'uscita dall'agenda filosofica di alcune questioni affrontate in precedenza. Vitoria affrontava e cercava di impostare problemi non di poco conto: ad esempio, il problema della responsabilità individuale in caso di guerra ingiusta da parte del detentore del potere politico e quello dell'eventuale responsabilità collettiva in situazioni simili, il problema dei criteri con i quali distinguere e limitare le azioni belliche e le azioni dei vincitori a conclusione di ogni conflitto, e quello delle possibili tensioni tra legalità e legittimità. Se è vero che l'impostazione di questi problemi aveva il suo presupposto e punto di partenza in una nozione di *ius naturale* e di *ius gentium* con fondamenti metafisici ancora relativamente saldi, è altrettanto vero che questi problemi non trovano alcuno spazio nella riflessione filosofica di Hobbes: all'interno delle sue coordinate concettuali, di essi non si può parlare. È come se la luce accesa sulla sovranità, sulle sue prerogative e sulle sue decisioni in ultima istanza, gettasse in un cono d'ombra e non consentisse più di vedere altri problemi, come ad esempio, appunto, quelli che erano nell'agenda di Vitoria. La successione delle teorie morali e politiche, lungi dall'essere presentata come storia in termini di pro-

gresso, dovrebbe forse essere ricostruita e proposta come una storia di *definizione* e di *acquisizione* e, *al contempo*, di *perdita* e di *caduta nell'ombra*, di problemi e di oggetti filosofici.

5.3. Kant farà i conti, tanto nel progetto filosofico *Per la pace perpetua*, quanto nelle pagine dei *Principi metafisici della dottrina del diritto*, con questi modelli di concettualizzazione elaborati dal pensiero moderno. E cercherà non solo di estendere il modello contrattualistico dai rapporti tra gli individui ai rapporti tra gli Stati, ma soprattutto di porre in relazione profonda diritto pubblico interno, diritto internazionale e diritto cosmopolitico. Il diritto internazionale ed il diritto cosmopolitico sono e rimangono per lui problemi e oggetti filosofici di grande dignità, da pensare in relazione con problemi e oggetti filosofici di pari dignità, quali, da un lato, il diritto pubblico interno e, dall'altro, la possibilità di individuare dei *signa prognostica* nella storia universale, la possibilità di dare risposta all'interrogativo se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio.

Al cittadino del mondo globalizzato, non persuaso fino in fondo o apertamente critico della soluzione kantiana, rimane comunque il compito di ripensare quelle tradizioni alternative passate in eredità dal mondo moderno, per valutare *se e quali* delle categorie da loro elaborate possano ancora avere capacità di presa concettuale e di orientamento nella realtà del nuovo millennio²⁴⁷.

²⁴⁷ Ringrazio di cuore Annamaria Loche per avermi invitato a tenere a Cagliari una lezione su questi argomenti e per avermi incoraggiato con costanza e discrezione a mettere per iscritto i miei pensieri. Sono grato agli studenti e ai colleghi intervenuti in quell'occasione che con le loro domande mi hanno aiutato a chiarire i miei punti di vista. Nel corso degli anni, le discussioni, su questi e altri problemi, con Dario Castiglione e Maria Luisa Pesante, Pier Paolo Portinaro e Gabriella Silvestrini, sono state per me molto preziose. Mi fa piacere avere un'occasione pubblica per ringraziarli. Rimane scontato che degli errori e delle omissioni, come si dice sempre, sono l'unico responsabile.