Mondializzazione, sovranità, pace perpetua

Le prospettive di Kant e Maritain

Vittorio Possenti (Università di Venezia)

L'intento di questo studio è la globalizzazione (o mondializzazione) *politica* intesa come il cammino verso un'autorità politica planetaria, e accostata attraverso le questioni della sovranità e della pace, in cui ci saranno compagne le prospettive di Kant e di Maritain. Nel processo di globalizzazione occorre tener presente un dato essenziale: tutti apparteniamo all'umanità e formiamo un unico genere umano. Ogni intelligente globalizzazione deve riconoscere come un'esigenza della ragione e dell'umanità tale 'fatto' originario, che interpella basilamente il livello politico. Il processo di mondializzazione va attuato evitando le strettoie del pensiero unico, che vorrebbe guidarlo riportandolo ad un solo fattore, specialmente quello tecnologico-economico.

I. La sovranità hobbesiana

“Non est super terram potestas quae comparetur ei” (Job 41, 24). La copertina della prima edizione del *Leviatano* – sopra la celebre immagine dell'uomo collettivo costituito da una moltitudine d'uomini riuniti entro il corpo del sovrano – porta il versetto di Giobbe appena citato. La sovranità dello Stato si sostanzia in una *potestas* che non ha eguali e nulla sulla terra le si può paragonare. La sovranità presentataci da Hobbes sta in intimo contatto con gli elementi della forza, del potere, del terrore allo scopo di liberare i cittadini dal rischio dell'essere uccisi, garantendo loro sicurezza all'interno. Ma che dire al di fuori dei confini statali? Quei mali da cui vogliamo proteggerci: disordine, guerra, violenza, caos, ingiustizia, paura, e per il cui precario controllo facciamo appello alla sovranità, non li troviamo forse portati all'eccesso quando entriamo nell'arena internazionale? Lungi dall'essere i mali politici da cui la sovranità non ci protegge come dovrebbe, non sono questi addirittura i mali che la sovranità necessariamente secerne? La guerra che il *Leviatano* toglieva all'interno delle singole comunità politiche, veniva proiettata nell'ordine internazionale e rafforzata dall'elaborazione del pensiero politico hobbesiano che non prevede nessun patto federativo internazionale, quasi lasciando intendere che la guerra è indissociabile dallo Stato. Ciò in un'epoca in cui esistevano inesorabili evidenze empiriche che la genesi della guerra fra gli Stati europei risiedeva nello scontro fra le varie potenze sovrane quali organi territoriali ultimi che non riconoscono nulla sopra di loro.

Legando strettamente Stato, sovranità, potere e dominio, e sostenendo che i compiti della politica possono essere risolti soltanto con la violenza, Weber si colloca in uno spazio analogo: “Lo stato moderno è un’associazione di dominio in forma di istituzione la quale, nell’ambito di un determinato territorio ha conseguito il monopolio della violenza fisica legittima come mezzo per l’esercizio della sovranità...”(1). Il monopolio della forza diventa in tal modo il simbolo dello Stato sovrano che offre – ma solo all’interno – protezione in cambio di soggezione secondo un paradigma securitario. Non è difficile immaginare che cosa accada quando non si riesce a mantenere il monopolio della forza, né quello degli strumenti di distruzione, come ai giorni nostri succede nel fenomeno del terrorismo e dei conflitti asimmetrici. In tal caso si dissolve il paradigma securitario da cui è nato lo Stato moderno e si procede verso la ‘società globale del rischio’ (*Risikogesellschaft*).

Pochi anni dopo Kelsen prese un cammino diverso da Weber. In *Das Problem der Souveränität* (1920) compì uno sforzo rigoroso per elaborare una dottrina del diritto internazionale di marca ‘monista’ che riconosca un primato del diritto internazionale sugli ordinamenti giuridici parziali dei singoli Stati, e per pervenire ad un superamento della sovranità. Centrale è per Kelsen la riduzione del concetto di sovranità a concetto storico o costruito per determinati fini, che non esprime dunque uno stato naturale del mondo e/o dell’attività umana. Come concetto storico nasce e tramonta: nasce quando alcuni grandi teorici, in specie Bodin, lo elaborano per scopi difensivi e promotrici della monarchia assoluta (la sovranità è infatti *summa legibusque absoluta potestas*, 1567) e per far fronte al rischio di una guerra civile senza fine. La nozione di sovranità tocca l’apice nel ‘600 e ‘700, comincia a declinare nell’‘800 e ‘900 e poi tende o dovrebbe tendere a trasformarsi in quella di autonomia, nel senso che agli Stati è giusto riconoscere l’autonomia, non la sovranità nel senso di Bodin.

L’analisi kelseniana ravvisa nell’anarchia dell’ordine internazionale, in balia delle sovranità che si combattono, l’ostacolo che impedisce il raggiungimento della pace tra i popoli: “Non esiste la possibilità di un sostanziale progresso sociale finché non sia istituita una organizzazione internazionale tale da impedire effettivamente la guerra fra le nazioni della terra...Finché non è possibile togliere agli Stati interessati la prerogativa di risolvere la questione di diritto e trasferirla una volta per tutte ad un’autorità imparziale, cioè ad una corte internazionale, ogni ulteriore progresso sulla strada della pacificazione del mondo è del tutto esclusa” (2). Non è superfluo fissare nella memoria il perno della proposta, cioè l’istituzione di una corte internazionale di giustizia, capace di dirimere le controversie togliendo agli Stati il ‘diritto’ di farsi giustizia da soli e di dichiarare la guerra.

L’importanza di Kelsen sta nell’idea di un ordine giuridico universale sovraordinato a quello dei singoli Stati e nei cui confronti tutti: gli Stati, gli uomini politici, i singoli sono chiamati a rispondere e ad essere da esso sanzionati; la sua debolezza nella marginalizzazione della via politica e nell’impossibilità di superare la sovranità solo col diritto e lo strumento giuridico. L’autore coglie chiaramente il problema (“Per lo Stato sovrano, per lo Stato unico sovrano, non ci sono limiti giuridici oggettivi all’estensione, a sua discrezione, sia del suo ambito territoriale di validità sia di quello materiale...Senza dubbio il concetto di sovranità deve essere radicalmente rimosso”),

ma sembra affidarne il superamento alla via giuridica, “all’esistenza di una *civitas maxima*, di un oggettivo ordinamento giuridico internazionale, più esattamente universale, al di sopra dei singoli Stati e che non dipenda da nessun ‘riconoscimento’ “ (3).

Sostenendo che il concetto di sovranità dovesse essere messo da parte, Kelsen fa parte di un’ampia e diversificata ‘scuola’ che individua nello scontro delle sovranità indipendenti e nell’anarchia delle relazioni internazionali la causa fondamentale di guerra. Osserva in merito L. Robbins in uno studio sulle cause economiche della guerra: “La condizione ultima che dà origine a quei cozzi d’interessi economici nazionali i quali conducono alla guerra internazionale, è l’esistenza delle sovranità nazionali indipendenti. Non il capitalismo, ma l’organizzazione politica anarchica del mondo è il male principale della nostra civiltà... l’esistenza degli stati sovrani indipendenti dovrebbe essere giustamente considerata come la causa fondamentale dei conflitti” (4).

Il paradigma politico basato sulla sovranità, il ricorso alla forza, il potere, ritenuti capaci di generare unità, non funziona poiché non ci protegge dal male politico effettivo e dalla guerra, per combattere e oltrepassare i quali era sorto all’inizio della modernità. Non pare funzionare neanche dal punto di vista della scuola del realismo politico, intesa come “la machiavelliana e hobbesiana consapevolezza che la dialettica di conflitto, rischio e protezione definisce nell’essenziale la natura funzionale della politica” (5), perché l’organizzazione del mondo in Stati non riesce ad offrire alcuna universale protezione e in tal modo fallisce il suo scopo.

E’ lo stesso particolarismo della molteplicità degli Stati fondati sulla loro intangibile sovranità a costituire il massimo ostacolo verso una implementazione planetaria dei diritti umani, come del resto lo è per ottenere la pace come assenza di guerra. I diritti umani possono essere realmente garantiti se si riconosce al singolo il diritto a ricorrere ad istanze superiori a quelle dello Stato, ossia a organismi sovranazionali dotati di potere sanzionatorio sufficiente per ottenere il rispetto delle proprie decisioni.

II) Il superamento della sovranità: pace perpetua e unificazione politica del mondo

Quella forma-Stato che si è ormai estesa a tutto il mondo - quasi nessuno oggi è apolide nel senso che non vive in uno Stato - ha da tempo iniziato la sua crisi, non la sua fine. Appariscenti sono intanto i fenomeni che travalicano lo Stato e che a lungo andare possono ridurlo a un guscio vuoto: la globalizzazione del commercio, della finanza, della produzione, della comunicazione, il trasferimento dei sistemi tecnologici e la pervasività della tecnologia, i problemi ecologici e militari che non sembrano risolvibili né entro lo Stato nazionale, né mediante accordi fra Stati sovrani. Siamo andando verso una “politica interna del mondo” che non può essere gestita coi vecchi metodi.

La pace non può essere assicurata finché uomini e nazioni coabiteranno senza un’*autorità comune*: questa asserzione si riferisce alla pace *internazionale* fra gli Stati e le società politiche, e richiede il superamento della sovranità degli Stati, che finora si è espressa in modo apicale nello *jus ad bellum*. La funzione più gelosa, il volto cupo

della potenza, con cui essi hanno inteso la loro sovranità risiede appunto in tale diritto. Finché non sarà stato sottratto agli Stati questo tremendo diritto non vi sarà la pace internazionale intesa come assenza di guerra. Non si tratta certo di imporre questo processo dall'alto (chi vi riuscirebbe? neanche gli Usa con la loro strapotenza), ma di raggiungerlo camminando insieme e arrivando a conferire alla società mondiale, riepilogata in un Onu diverso da quello di oggi, le quote di autorità e di governo necessarie. Dico diverso, perché attualmente l'Onu registra le decisioni degli Stati e in specie di quelli più potenti: nessun vero superamento della sovranità è in realtà accaduto sulle questioni più decisive (nonostante questi limiti strutturali sono convinto che l'Onu attuale è meglio che niente Onu).

A distanza di circa 150 anni l'uno dall'altro Kant e Maritain, tra gli altri, si sono posti domande analoghe, seppure non identiche, in vista della pace perpetua (Kant) e dell'unificazione politica del mondo (Maritain). Possiamo ricomprendere i loro cammini sotto il titolo di 'pacifismo istituzionale' nel senso che questi autori ritengono che l'obiettivo del superamento della guerra e del raggiungimento della pace mondiale sia ottenibile mediante istituzioni giuridico-politiche adeguate. Il termine di pacifismo istituzionale, adottato da Bobbio, significa che fra i vari modi con cui si può raggiungere la pace - ossia incidendo sui mezzi, le istituzioni, gli uomini -, il pacifismo istituzionale si colloca al secondo livello (6).

Se ci soffermeremo su Kant e Maritain - facendo riferimento per il primo a *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), e per Maritain a *L'uomo e lo Stato* (1951, nato da lezioni tenute nel 1949 a Chicago presso la Fondazione Charles R. Walgreen) -, non è saggio dimenticare che altri nomi sarebbero da aggiungere, tra cui Kelsen e Habermas per il pacifismo *giuridico*, Sturzo e l'enciclica *Pacem in terris* per il pacifismo *politico*. Questi aggettivi suggeriscono che i secondi cercano la pace attraverso la politica, mentre i primi puntano in specie sul diritto come fattore-perno. Scontando una certa approssimazione, si potrebbe dire che per Maritain l'obiettivo è una società politica mondiale regolata da un'autorità politica di pari livello, mentre per Kant lo scopo è una società cosmopolitica, regolata da un diritto cosmopolitico che configura una società giuridica mondiale. Intitolando un suo progetto *Pace attraverso il diritto* (1944) il neokantiano Kelsen ha espresso efficacemente la prospettiva 'giuridica'.

Salvo miglior verifica, non sembra che vi sia stato un confronto tra le loro posizioni in ordine al tema della pace e del cosmopolitismo. Mentre la prospettiva kantiana è stata ed è costantemente esaminata, rielaborata, meno quella maritainiana. L'esito può dipendere da vari fattori, tra cui il fatto che Maritain non ha preparato uno scritto analogo al progetto kantiano, disseminando le sue idee in varie sedi e in specie nell'ultimo capitolo di *L'uomo e lo Stato*.

II A) Il globalismo giuridico: Kant

Dal progetto kantiano in avanti siamo abituati a legare democrazia e pace. Il primo articolo definitivo di *Per la pace perpetua* recita: "In ogni stato la costituzione civile

deve essere repubblicana” (oggi diremmo con buona approssimazione: democratica, o anche: repubblicana democratica). Ciò significa per Kant la separazione tra potere esecutivo e potere legislativo, mentre non vi è cenno a quello giudiziario: in seguito egli aggiungerà la magistratura e raggiungerà nella *Metafisica dei costumi* la classica tripartizione dei poteri. Senza la premessa repubblicana con la rappresentanza che le è connessa e la dipendenza di tutti da un'unica legislazione risulta vano per Kant pensare di pervenire alla pace. Egli ritiene che se tutti coloro che possono aspettarsi di soffrire a causa della guerra, possono partecipare alle decisioni su pace e guerra, le guerre difficilmente verranno scatenate. Questa premessa ragionevole è purtroppo stata smentita in vari casi, in cui il regime repubblicano, pur superando l'arbitrio dei principi contro cui polemizzava Kant, non si è mostrato in grado di evitare la guerra, compresa quella preventiva. Forse la premessa repubblicana è da intendere come un requisito auspicabile e necessario, ma non sufficiente, poiché non intacca in maniera sostanziale la dura realtà della sovranità come *superiorem non recognoscens*. Può perfino succedere che il cammino verso la democratizzazione diventi un fine assorbente a tal punto da coprire lo scopo della pace o di oscurare le esigenze di riforma necessarie.

Attualmente sembra che l'idea democratica miri all'universalizzazione della democrazia e della libertà più che alla pace, poiché tuttora alte sono le resistenze degli Stati e dei loro politici a procedere verso la realizzazione del secondo articolo definitivo di Kant: “Il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo (*Föderalism*) di liberi Stati”, che preluderà al terzo articolo definitivo sul diritto cosmopolitico. Il cammino verso la pace perpetua sarà possibile o inadeguato a seconda di come si intenda l'ampia illustrazione che ne opera Kant, col suo andamento complesso e talvolta tortuoso. In merito emergono, come è noto, le maggiori difficoltà del progetto kantiano, le sue oscillazioni tra prospettiva della federazione o Stato di popoli (*Völkerstaat*, alla fine dell'articolo 2 si parla anche di ‘repubblica mondiale’) da un lato e prospettiva della confederazione o lega dei popoli (*Völkerbund*) dall'altro, in una mescolanza di concetti non facile da districare. Se prevale l'idea di una lega o alleanza di Stati per la sicurezza e la pace, la realizzazione vi è già stata con la Società delle Nazioni prima e le Nazioni Unite dopo che, pur avendo conseguito alcuni risultati ma non quello di evitare il massacro della seconda guerra mondiale, non hanno posto la mano alle radici del male. In troppi casi gli Stati rimangono l'istanza ultima di decisione, mentre alta permane la tendenza a non vincolarsi al rispetto di decisioni raggiunte in sede Onu.

Se stiamo a *La metafisica dei costumi* (pubblicata successivamente a *Per la pace perpetua*, un elemento che occorre non sottovalutare), Kant vi osserva esattamente che quanto è chiamato ‘diritto delle genti’ è in realtà un diritto degli Stati nei loro rapporti reciproci e così dovrebbe chiamarsi (*jus publicum civitatum*, cfr. § 53). Come è abbastanza noto, l'associazione o federazione (*Föderation*, ma intendi ‘confederazione’) di Stati cui pensa Kant è in ogni momento revocabile: “questa unione non suppone però un potere sovrano (come in una costituzione civile), ma soltanto una *associazione* (confederazione), unione che può essere disdetta in ogni momento e che per conseguenza deve essere periodicamente rinnovata” (§ 54).

Espressioni del tutto analoghe al § 61, dove è evidenziata la differenza fra *congresso* come unione volontaria e in qualsiasi momento revocabile di Stati, ed *unione* fondata su una costituzione pubblica e perciò indissolubile. Sembra qui estranea alla posizione di Kant l'idea che la sovranità possa essere oltrepassata verso un'autorità politica superiore in un cammino non revocabile, e in virtù delle necessità intrinseche all'emergere di un bene comune mondiale da garantire e di diritti umani da riconoscere a tutti i membri della famiglia umana. Ciò è del resto conseguenza del diritto delle genti, considerato appunto solo come un diritto degli Stati e fra Stati, sebbene si intenda che la mèta reale del diritto delle genti sia la pace perpetua.

Una generale unione degli Stati è da un lato ritenuta da Kant un'idea impraticabile, ma dall'altro i principi politici che presiedono possono produrre alleanza fra gli Stati e avvicinare continuamente in modo però asintotico i popoli alla mèta della pace: "siccome questo *avvicinamento* è un compito fondato sul dovere e in conseguenza anche sul diritto degli uomini e degli Stati, esso è certamente praticabile" (§ 61). Dunque il *Völkerbund* cui egli pensa, ossia una lega volontaria di Stati e popoli sovrani, appare una soluzione parziale che non toglie il male alla radice, poiché gli Stati sovrani rimangono tali e la sovranità perdura in tutto il suo vigore se essi conservano il diritto di uscire in qualsiasi momento dalla lega.

E' notevole che il riferimento ultimo essenziale del discorso di Kant rimanga il diritto (interno, internazionale, cosmopolitico), mentre la nozione stessa di autorità politica latita e la critica della forma-Stato con la sua idea inaccettabile di sovranità non sia svolta. D'altra parte il cuore del progetto kantiano sta nel secondo articolo più che nel terzo. Questo, suonando: "Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale", evidenzia i confini incisivi imposti al diritto cosmopolitico.

La prospettiva di *Per la pace perpetua* appare ancora immersa nella categoria-Stato e nel suo legame con la sovranità per potersi proiettare verso un superamento reale di entrambi. L'idea di dare origine (in tesi) ad uno Stato di popoli (*Völkerstaat*) sembra concedere ancora troppo allo Stato perché pensa l'unificazione politica del mondo entro tale categoria e non entro quella di società politica. In tal modo la difficoltà a realizzare la tesi pare spingere Kant ad accettare in ipotesi, depotenziando il suo progetto, la confederazione di popoli (*Völkerbund*), dalla quale si può uscire (7). Kant vede che la guerra nasce dallo scontro tra le sovranità indipendenti degli Stati, ma fatica a trovare un argomento più radicale che induca popoli e Stati a muovere verso l'unificazione politica del mondo. Non si tratta tanto di passare dal *pactum societatis* al *pactum subiunctionis*, quindi di sottomissione a un potere comune, se vogliamo ricorrere ai termini del giusnaturalismo contrattualistico, qui come altrove impari al compito, ma di non pensare in termini di Stato e di potere indivisibile quanto va pensato in termini di autorità e sussidiarietà.

E' opportuno richiamare un ulteriore nucleo. Nel concetto di repubblica di Kant non compare l'elemento economico e dei diritti economico-sociali: si illustra la dipendenza di tutti da un'unica legislazione e la separazione tra esecutivo e legislativo, ma non compare la dimensione economica, anche se si può pensare che Kant sarebbe stato contrario allo sfruttamento come si manifesta contrario al colonialismo di cui tratta

con grande acutezza nel terzo articolo. In genere l'uguaglianza, centrale in Kant, è elaborata come uguaglianza giuridica sotto la legge, con la conseguenza che il tema della giustizia economica è lasciato ai margini. Puntando quasi tutto sul diritto, egli ha finito indebitamente per restringere la repubblica mondiale a tale termine, senza considerare la giustizia distributiva economico-sociale come causa di pace e la sua assenza come causa di conflitto. In questo senso il progetto kantiano va completato per quanto riguarda l'individuazione delle cause economiche della guerra e della pace.

Oggi il pacifismo istituzionale che assume come proprio orizzonte il mondo intero, può auspicare che la globalizzazione in cammino, in specie sul versante economico nella forma di un mercato universale largo come il mondo, favorisca entro certi limiti anche una globalizzazione giuridica che contempra tribunali con competenza mondiale e l'estensione planetaria dei diritti umani. Se in merito la situazione attuale appare lontana da questi esiti perché le istituzioni globali sovrastatali di ogni ordine (Onu, Banca Mondiale, FMI, OMC, Corte Penale Internazionale) sono poche, funzionano in maniera precaria e mancano in più di un caso di estensione mondiale, problema principale rimane quello della giustizia economica, in specie quello di non imporre politiche economiche inidonee ai paesi in via di sviluppo.

II B) La via attraverso la politica: Maritain

Come già accennato, Maritain non ha steso un progetto sistematico per la pace come la Pace perpetua di Kant. Su pace, guerra, Stato, federalismo è intervenuto numerose volte sotto l'urgenza delle situazioni storiche, in specie durante e dopo la seconda guerra mondiale, trattando delle responsabilità della Germania nazista, di un sistema federale da applicare in Europa, delle questioni dell'organizzazione politica ed economica del mondo (7bis). Ma già all'inizio della guerra nel 1940 in rapporto alla disfatta della Francia e successivamente lungo la sua durata aveva elaborato criteri sulla guerra giusta, distinguendola nettamente dalla nozione inaccettabile di guerra santa, ed era intervenuto frequentemente sulla crisi capitale in corso (si vedano in specie gli scritti *De la justice politique*, Paris 1940, *Messages* (1941-1944), New York 1945, e *Pour la justice: articles et discours* (1940-1945), New York 1945).

La trattazione più distesa si trova nell'ultimo capitolo di *L'uomo e lo Stato*, in cui Maritain affronta, oltre che il tema dell'abolizione della guerra, quello dell'unificazione politica del mondo, ossia nella creazione di una società politica mondiale coi suoi organi ed un'autorità mondiale. Questo capitolo presuppone il primo in cui è elaborata la differenza tra società politica e Stato e stabilita l'anteriorità di quella su questo – lo Stato infatti non esaurisce la totalità della società ma ne è parte, sia pure importante. Presuppone anche il secondo capitolo, dove l'autore articola una critica radicale e devastante del concetto moderno di sovranità, quale si è elaborato in Bodin, Hobbes e Rousseau. L'approccio apre la strada ad un diverso schema di relazioni internazionali, non più ancorato al paradigma secolare della sovranità dello Stato, che non accetta alcuna legge superiore che lo leghi. Nato nell'epoca dell'assolutismo il concetto di sovranità, che include lo *jus ad bellum*, deve essere eliminato: "I due concetti di sovranità e di assolutismo sono stati forgiati insieme sullo

stesso incudine. Insieme devono essere messi al bando” (8). La fondamentale amoralità della politica estera degli Stati moderni, la cui regola è la ragion di Stato come interesse particolare ma supremo di uno Stato nel rapporto con gli altri Stati, rappresenta il falso presupposto che, congiungendosi all’autocomprensione altrettanto problematica dello Stato come “persona” superiore al corpo politico, produce nel rapporto internazionale la tendenza nefasta al supremo dominio e alla suprema amoralità, con l’unico limite della forza esplicita dagli altri Stati.

Le democrazie debbono sbarazzarsi di questo mito, specialmente nel campo internazionale. In quello interno gli Stati democratici trovano un contrappeso efficace nella costituzione, i diritti umani, le libertà civili e politiche; viceversa in quello internazionale, in rapporto al supremo dominio nella competizione con gli altri Stati niente può fermare gli Stati se non uno Stato più forte, “perché non esiste un controllo più potente, né un’opinione internazionale organizzata, a cui quegli Stati possano essere sottoposti. E quanto alla superiore legge della giustizia, essi ritengono che tale legge si incarni nei loro supremi interessi. Io non sottovaluto affatto il lavoro che istituzioni internazionali come la ex Società della Nazioni o l’attuale Organizzazione delle Nazioni Unite hanno compiuto o compiono per ovviare a tale situazione. Ma questo lavoro non può arrivare alla radice del male, e resta inevitabilmente precario e sussidiario, per il fatto che tali istituzioni sono organismi creati e messi in moto dagli stati sovrani, di cui non possono che registrare le decisioni” (p. 191).

Conseguentemente per Maritain i due principali ostacoli allo stabilirsi di una pace durevole sono la pretesa degli Stati di possedere una sovranità assoluta e slegata da ogni responsabilità, e l’impatto negativo dell’interdipendenza economica nell’attuale fase in cui nessuna organizzazione politica mondiale (dunque le Nazioni Unite non lo sono) corrisponde all’unificazione materiale del mondo. E’ certo cresciuta enormemente l’interdipendenza fra le nazioni, ma questo fattore è più causa di conflitti che di pacificazione, poiché risulta da un processo tecnico ed economico e non politico. Viene evidenziato il fatto che gli Stati attuali hanno perso ogni ‘sovranità’ e autosufficienza economica come *sibi sufficientia*, e perciò occorre puntare sulla cooperazione planetaria per provvedere a un diverso ordine economico mondiale. In sua mancanza la mera interdipendenza economica può facilmente risultare più un fattore di scontro e di guerra che garanzia di pace, capace di esasperare i bisogni antagonisti e l’orgoglio delle nazioni. Nella giustizia politica Maritain include quella *economica e sociale*, che nel *Progetto* kantiano non trova sufficiente elaborazione, e forse neanche nei neokantiani come Kelsen polarizzati quasi solo dal diritto.

Con il riferimento alla questione della giustizia, *L’uomo e lo Stato* conferisce nuova densità al concetto di pace che non può essere solo un’assenza di ricorso alla forza, come intende Kelsen. La pace cui questi pensa è “una situazione caratterizzata dall’assenza della forza” (9). Si tratta di una determinazione notevole e nello stesso tempo insufficiente poiché, restringendo il concetto di pace riportato all’emarginazione della forza, si allontana dall’idea *opus justitiae pax* secondo cui là dove vive l’ingiustizia potrà anche esservi assenza di guerra e di forza, ma non vi è vera pace. Il diritto come pensato in genere dall’autore in tutta la sua vasta produzione

di teorico, è finalizzato alla risoluzione pacifica ossia non violenta delle controversie, non ancora alla giustizia, il cui concetto è ritenuto vago e indefinibile.

La via proposta da Maritain pone la questione della pace entro il processo di formazione di un'autorità politica mondiale, individuando il proprio scopo ultimo nell'instaurazione di una società politica grande quanto il mondo. L'elaborazione non fa leva principalmente sull'elemento del governo (sia pure mondiale) e di un superstato che rischierebbe di elevarsi molto al di sopra del corpo politico o società politica e che potrebbe convertirsi in dispotismo (10). L'autore allontana il fantasma di uno Stato mondiale: si tratta di dizioni infelici che estendono al campo internazionale la *domestic analogy* e l'assunto secondo cui il processo che ha condotto al monopolio della forza all'interno degli Stati debba essere riprodotto tal quale nel rapporto internazionale (11). Il problema è assai più complesso, e concerne l'edificazione di un ordine internazionale decente, di cui il monopolio al più alto livello dell'uso della forza legittima sia solo un aspetto. Non basta isolare il fattore forza e concentrarlo al massimo livello, poiché il ricorso alla forza legittima non è che uno dei compiti, e neanche il più importante, dell'autorità politica (12).

Mettendo a frutto la polarità 'autorità-anarchia' e tenendo nello sfondo le elaborazioni federaliste, Maritain ravvisa l'ostacolo massimo che impedisce una pace durevole nella "mancanza di organizzazione politica del mondo" (p. 193), che perpetuando l'*anarchia* internazionale, rende vano il progetto di porre fine alla guerra. Anarchica è esattamente la condizione di coloro che cercano di vivere insieme senza autorità e governo comuni. "Se dunque verrà un giorno in cui la guerra sarà resa impossibile, sarà perché non esisterà più l'anarchia fra le nazioni o, in altri termini, perché si sarà costituita un'Autorità mondiale" (p. 194), al vertice di una società politica planetaria e pluralistica. Questa sarà una vera e nuova 'società perfetta', ossia autosufficiente e dotata di mezzi adeguati al fine della pace mondiale e degli obiettivi politici supremi. Nella nostra epoca storica è la comunità internazionale politicamente organizzata che deve costituirsi in società perfetta, poiché gli Stati non lo sono più in quanto strutturalmente inadeguati a conseguire l'autosufficienza, a garantire la pace e ad assicurare il bene comune della famiglia umana, né in futuro potranno riprendere quella qualifica. Il cammino verso unità politiche sempre più ampie diventa un'esigenza non solo morale ma giuridica, e richiede completamenti giuridici del diritto naturale e delle genti mediante "le leggi positive che verranno stabilite dalla società mondiale politicamente organizzata e che verranno rese operanti dal suo potere governativo" (p. 196). La struttura della futura autorità politica mondiale, un problema delle generazioni a venire non del nostro tempo sottolinea Maritain, sarà di tipo pluralistico, tenuta a "rispettare nella maggior misura possibile le libertà – essenziali al bene comune del mondo – di quegli inestimabili vasi di vita culturale, politica e morale che sono gli Stati di cui sarà composta" (p. 197).

Il filosofo francese critica la dottrina puramente governativa dell'organizzazione del mondo che considera come fattori centrali lo Stato, il governo, il potere e che dunque equivoca sull'analogia fra interno ed esterno. "Una teoria puramente governativa dell'organizzazione del mondo imboccherebbe una strada sbagliata, in quanto fin dalla

partenza perseguirebbe l'analogia tra *lo Stato rispetto agli individui e lo Stato mondiale rispetto agli stati particolari* nella pura prospettiva del *potere* supremo" (p. 202). In sostanza la "questione presa nella sua integralità non riguarda semplicemente la fondazione di un'*Autorità mondiale*. Riguarda l'instaurazione di una *società politica mondiale*" (p. 200), secondo una via politica e non soltanto puramente governativa (13). Questa idea di una società politica grande quanto il mondo si collega all'idea della *civitas maxima*. Essa è implicita nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo secondo cui tutti gli esseri umani, nati liberi ed uguali in dignità e diritti e dotati di ragione e coscienza, sono tenuti a trattarsi vicendevolmente in spirito di fratellanza. Viene così prefigurata una società internazionale e infine planetaria di persone, e non soltanto un paradigma internazionalista come società di Stati.

II C) *Cenni di confronto*. In entrambi gli autori considerati la politica non appartiene allo stato naturale del mondo ma è un campo di realtà costruito dagli uomini: gli stessi Stati non sono creature naturali.

Nel progetto di Kant non sembra sufficientemente elaborata la nozione di società politica o repubblica mondiale, e del compito che le corrisponde. Ciò conduce a minimizzare il tema dell'autorità, e a pensare il punto di arrivo del progetto nella forma di uno Stato mondiale sia pure di natura federale (*Völkerstaat*). Assumo che ciò dipenda dal fatto che Kant non ricorre al concetto centrale di *società perfetta*, ossia dotata di autorità e poteri commisurati al raggiungimento degli scopi politici essenziali e inderogabili, e dunque al bene comune quale scopo supremo. Per Maritain società perfetta è, o meglio sarebbe, la società politica mondiale poiché gli Stati hanno da tempo perduto la capacità di condurre al fine politico, e devono trascendersi in unità più alte. Ritorna la questione della sovranità come *superiorem non recognoscens* che deve essere superata non solo sulla base dell'insanabile conflitto anarchico tra le singole sovranità che tale idea necessariamente comporta, ma anche (e ancor più basilamente) in virtù dell'applicazione dell'idea di società perfetta: gli Stati nazionali non sono più società perfette, e dunque in quanto radicalmente insufficienti devono essere oltrepassati. Una società in grado di raggiungere i fini necessari e imprescindibili della politica non può ormai essere che planetaria: tale assunto incorpora una responsabilità non riportabile soltanto al pur essenziale scopo della pace.

Nessuno dei due autori ritiene che esista un legame necessario tra unificazione politica e unificazione religiosa del mondo, né presuppone un'ecumene religiosa come garanzia o condizione della pace politica. Entrambi si sono mossi entro un'ecumene culturale cristiana, in modo diversificato però in rapporto al diverso eurocentrismo e alla diversa sensibilità alle differenze religiose e culturali delle rispettive epoche, più marcato il primo e meno le seconde nell'età di Kant. Forse lo sfondo ultimo di Kant è quello disegnato in *La religione entro i limiti della sola ragione* (terzo capitolo), ossia l'uscita dell'uomo dallo stato di natura etico per entrare in una comunità etico-civile, o anche Stato morale, diventandone membro e praticando le leggi della virtù. Maritain considera spesso la divisione ideologica e religiosa nel mondo, ritenendo che per gli scopi pratici, tra cui la cooperazione civile, possa essere sufficiente una convergenza

analogica su valori fondamentali (antropologici e morali) tra singoli e popoli, che consenta di trovare principi pratici comuni. Questo tema notevole, già presente nel capitolo *Chi è il mio prossimo?* del volume *Principes d'une politique humaniste* (New York 1944), è tematizzato in un celebre discorso a Città del Messico nel 1947 alla Seconda conferenza generale dell'Unesco, e nuovamente ripreso in *L'uomo e lo Stato*. Non solo dunque i gravi squilibri della giustizia economica, ma anche i potenziali conflitti scaturenti da culture, religioni, ideologie diverse vanno messi nel conto dell'edificazione della pace. Anche da questo lato si tocca con mano che l'affidarsi solo alla costruzione giuridica rischia l'astrazione, senza la messa in opera di convergenze pratiche sulla dignità della persona e i fondamentali valori politici.

III) L'enciclica *Pacem in terris*

La *Pacem in terris* (1963) si è posta nel solco della posizione maritainiana, sottolineando il dislivello strutturale fra bene comune ormai planetario della famiglia umana e dimensione locale o al massimo regionale dell'autorità politica. Dislivello che va colmato con la creazione di istituzioni su scala mondiale e che dovrà culminare nella formazione progressiva di poteri pubblici mondiali, strutturati secondo sussidiarietà, e incaricati di gestire i problemi di tutti e di dirimere in maniera pacifica le controversie ineluttabili.

Si potrebbe dire che l'enciclica propone una visione politica universalistica, spesso promossa dalla Dottrina sociale della Chiesa (si pensi nel XX secolo al magistero di pontefici come Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI, ecc). Questa visione assegna al diritto e ai diritti umani un notevole peso, ma ritiene che la leva fondamentale debba passare per il gioco reciproco di *autorità* e *bene comune*: si tratta di concetti vitali e decisivi per l'intera sfera politica, per quanto da tempo negletti e spesso totalmente assenti negli sviluppi che concernono l'obiettivo della pace mondiale, col risultato di recare un grave danno alle relative teorie sino a raggiungere la condizione di un fallimento scientifico. Tale considerazione assume il massimo peso in rapporto al concetto cardinale dell'autorità, congedato da tanta filosofia politica dell'ultimo mezzo secolo (ma la sua crisi è più antica) con una cedevolezza e inconsapevolezza che lasciano esterrefatti. La linea di pensiero cui ci colleghiamo non trascura il rilievo che ha il criterio di sussidiarietà per l'ottenimento dello scopo della pace, né ritiene con i 'realisti' che la funzione fondamentale e in certo modo unica del sistema politico e dell'ordinamento giuridico sia produrre sicurezza e minimizzare la paura. La visione non solo di una società *civile* globalizzata a livello economico e informatico, ma di una società *politica* mondiale è resa difficile dall'attuale esteso oblio dei due nuclei fondamentali del politico appena richiamati, dimenticati in vari autori, a testimonianza che essi pensano la strada verso l'ordine mondiale quasi solo con le idee hobbesiane del potere supremo, del governo supremo, della forza suprema e del loro monopolio, non con quelle del bene comune e dell'autorità.

Non aderendo al segnalato oblio, la parte IV dell'enciclica *Pacem in terris* ("Rapporti degli esseri umani e delle comunità politiche con la comunità mondiale") è in grado di propugnare con lucidità di analisi un nuovo ordine mondiale, richiesto

dalla strutturale insufficienza delle attuali autorità pubbliche in rapporto ai loro compiti. Per intendere questi aspetti, dobbiamo analizzare i termini impiegati dall'enciclica per trasmettere l'idea di un'organizzazione soprastatuale del mondo, ossia di poteri pubblici aventi ampiezza, strutture e mezzi a dimensione mondiale, resa necessaria dall'esistenza di un bene comune universale e in special modo dalla sicurezza e dalla pace mondiale.

Rileggiamo i passaggi decisivi del testo. “I Poteri pubblici delle singole Comunità politiche, posti come sono su un piede di uguaglianza giuridica fra essi, per quanto moltiplichino i loro incontri e acquiscano la loro ingegnosità nell'elaborare nuovi strumenti giuridici, non sono più in grado di affrontare e risolvere gli accennati problemi adeguatamente; e ciò non tanto per mancanza di buona volontà o di iniziativa, ma *a motivo di una loro deficienza strutturale*. Si può dunque affermare che sul terreno storico è venuta meno la rispondenza fra l'attuale organizzazione e il rispettivo funzionamento del principio autoritario operante su piano mondiale e le esigenze obiettive del bene comune universale... Il bene comune universale pone ora problemi a dimensioni mondiali che non possono essere adeguatamente affrontati e risolti che ad opera di Poteri pubblici aventi ampiezza, strutture e mezzi delle stesse proporzioni; di poteri pubblici cioè che siano in grado di operare in modo efficiente su piano mondiale. Lo stesso ordine morale quindi domanda che tali Poteri vengano istituiti” (§§ 134, 135, 137). Quale possibile corollario si trae che il diritto internazionale non può essere basato su patti bilaterali fra Stati sovrani, dove contrattualisticamente finisce per prevalere la mano più forte. Occorre piuttosto sostituire all'idea bilaterale quelle di patti multilaterali in cui minore è il rischio che prevalga il più potente. La fonte del diritto internazionale non sono gli Stati o il riconoscimento che essi accordano al diritto, posizione che rappresenta una netta cesura rispetto alla concezione di Grozio per il quale il diritto internazionale vede come soggetti unici gli Stati, risulta esclusivamente da patti fra Stati e si applica solamente agli Stati e agli enti da essi istituiti. Per Maritain e la *Pacem in terris* il diritto internazionale deve evolvere verso un diritto cosmopolitico fondato sul diritto naturale e il diritto delle genti.

Il nesso intrinseco, e dunque non contingente e provvisorio, istituito tra autorità politica e bene comune significa che, essendo il bene comune il fine di ogni associazione politica, esistono e devono esistere fini comuni ai diversi Stati e alle varie società politiche. In proposito prende rilievo un'osservazione di L. Bonanate in merito alla *domestic analogy*: “La sola vera lezione che si può trarre dalla rassegna delle interpretazioni analogiche della politica internazionale è quella che consente di metterne in luce il diffuso e costante malinteso che spingeva a ricercare analogie tra individui e stati, invece che tra i fini della politica interna e *fini* della politica internazionale” (14). La *domestic analogy*, giocata in senso morale, richiede la coerenza tra azione interna e azione esterna/internazionale.

IV) Dal 1648 al 1948 ed oltre

Come ispirazione del cammino verso la pace e poteri pubblici mondiali deve esservi la prospettiva della *società politica mondiale* di J. Maritain, che include il valido della prospettiva cosmopolitica e giuridica. Ma quanto è realistica e quanto vicina questa prospettiva? E' realistica ma lontana. Noi abbiamo bisogno di un mutamento profondo, uno *structural change* che per ora s'intravede soltanto, che conduca dal sistema westfaliano basato sugli stati sovrani e accordi fra loro, da cui sono nate tanto le Società delle Nazioni quanto l'Onu, ad un sistema che lasci da parte le sovranità. Il sistema uscito da Westfalia può essere riassunto in cinque elementi: 1) solo gli Stati sono i soggetti del diritto internazionale, mentre popoli, nazioni, etnie, associazioni volontarie non possiedono alcuna soggettività giuridica; 2) conseguentemente la fonte del diritto internazionale non sta in alcuna istanza superiore agli Stati ma solo negli eventuali trattati bilaterali o multilaterali sottoscritti dagli Stati; 3) nel trattato di Westfalia non era prevista alcuna giurisdizione obbligatoria che potesse accertare la violazione del diritto internazionale, né alcuna forza di 'polizia' che potesse sanzionarne le violazioni; 4) gli Stati possiedono piena uguaglianza giuridica formale, sono formalmente su un piede di parità e 5) hanno il diritto di ricorrere alla guerra.

Il sistema Onu ha mutato dopo tre secoli questo quadro facendo corrispondere al punto 1) un allargamento dei soggetti del diritto internazionale, a 2) principi generali dell'ordinamento giuridico internazionale sovraordinati agli Stati e per essi vincolanti come *jus cogens*, fra cui secondo non pochi giuristi il divieto dell'uso della forza per la soluzione delle controversie, e a 5) la limitazione esclusiva dello *jus ad bellum* solo alla legittima difesa con l'aggiunta che tale diritto di difesa non è illimitato ma vale sinché il Consiglio di Sicurezza non intervenga (art. 51 della Carta dell'Onu che qui si riporta: "Nessuna disposizione della presente Carta porta detrimento al diritto naturale di legittima difesa, individuale o collettiva, nel caso in cui un Membro delle Nazioni Unite sia oggetto di un'aggressione armata, sino a che il Consiglio di Sicurezza abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale"). E' utile aggiungere il dettato dell'art. 42: "Se il Consiglio di sicurezza ritiene che le misure previste all'art 41 siano inadeguate o che esse si sono rivelate tali, può intraprendere, mediante forze aeree, navali o terrestri, ogni azione che giudica necessaria al mantenimento o al ristabilimento della pace e della sicurezza internazionale. Questa azione può comprendere dimostrazioni, misure di blocco e altre operazioni eseguite dalle forze aeree, navali o terrestri di membri delle Nazioni Unite").

Tuttavia dal punto di vista della effettualità politica i due sistemi attualmente si compenetrano nel senso che la logica statuale del 1648 continua a prevalere in molti casi, e la transizione al nuovo sistema non decolla su punti centrali. Il rafforzamento del nuovo modello è soggetto a gravi tensioni e passi indietro, non solo perché la logica della sovranità continua a prevalere su quella mondialista.

In un'epoca in cui la globalizzazione avanza più sul terreno economico che su quello politico, e talvolta diminuisce gli universali, la globalizzazione politica a venire dovrà puntare su pochi ma fondamentali 'universali flessibili', ossia su universali che non sono assolutamente identici dappertutto ma che, pur ospitando alcune modulazioni

interne, sono portatori di uno zoccolo comune. L'affiancamento fra Carta delle Nazioni Unite e Dichiarazione universale dei diritti umani segna una svolta rivoluzionaria nella storia del mondo, cui non dobbiamo rinunciare. Gli obiettivi politici supremi si estendono così al di là dell'intento del mantenimento della pace e mirano verso la garanzia e la diffusione dei diritti umani.

Il primo principio di un ordine politico nuovo che vada oltre la sovranità moderna degli Stati è il personalismo egualitario, ossia l'idea che le unità fondamentali di rilevanza ontologica, morale e politica sono le persone e non gli Stati o altre forme di associazione umana, le persone portatrici di uguale valore e uguale dignità. Il personalismo egualitario si presenta come primo (e naturalmente non unico) principio di un ordine multilaterale che tende verso l'universalismo politico.

Ricongiungendo il diritto internazionale con l'etica, l'autorità politica legittima si definisce ormai in termini di tutela dei diritti umani e dei valori democratici. Ciò costituisce un cambiamento considerevole nell'articolazione dell'idea di sovranità: il suo volto è in parte riconfigurato e i suoi poteri delimitati da un nuovo criterio planetario di legittimità: la dignità dell'uomo - *humana dignitas servanda est* è il criterio ultimo del diritto internazionale dei diritti umani in via di edificazione -, i diritti umani, una democrazia sociale globale.

NOTE

(1) *La politica come professione*, Einaudi, Torino 1980, p. 55.

(2) *La pace attraverso il diritto*, Giappichelli, Torino 1990, p. 35s e p. 51.

(3) H. Kelsen, *Il problema della sovranità*, a cura di Agostino Carrino, Giuffrè, Milano 1989, p. 465 e p. 469.

(4) L. Robbins, *The Economic Causes of War* (1940), trad. it., *Le cause economiche della guerra*, Einaudi, Torino 1944, pp. 95 e 100. Nel recente *I diritti umani oggi* (Laterza 2005) A. Cassese presenta la comunità internazionale come anarchica: “Finché gli Stati non limiteranno drasticamente la loro sovranità, finché non si riuscirà a creare un'autorità sovraordinata e centralizzata (ma operante secondo regole democratiche), non si potrà essere certi di poter assicurare un minimo di rispetto *universale* per la dignità umana”, p. 233s.

(5) D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 105, un libro documentato sulla scuola hobbesiana e su quella kantiana-kelseniana-bobbiana, ma del tutto silente sulla tradizione politica del bene comune.

(6) Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 79s.

(7) Secondo Kant, “Se non si vuole perdere tutto, al posto dell’idea positiva di una *repubblica universale*, c’è solo il surrogato *negativo* di un’alleanza contro la guerra, permanente e sempre più estesa”, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 64. “Bisogna quindi procedere verso la repubblica mondiale; però nell’attesa, sono certamente su quella strada anche le confederazioni; e saremmo, kantianamente, sulla via dell’approssimazione a una meta ideale.”, G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a c. di N. De Federicis e M.C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 155. Tra la repubblica mondiale come federazione e la confederazione o lega di popoli, Kant lascia imprecisato se la prima idea sia solo regolativa e non costitutiva, ossia un ideale cui avvicinarsi indefinitamente.

(7bis) Cfr. *Messages*, in *OC*, vol. VIII, messaggi del 16 e 23 febbraio 1944, e quelli del 22 e 29 marzo 1944. Nel messaggio del 23 febbraio 1944 – *Chaque Etat existe pour la communauté civilisée* – si tratta il tema dell’organizzazione internazionale del dopoguerra: “Bisogna che l’organizzazione internazionale di domani sia il fondamento solido che deve portare all’abolizione delle guerre tra le nazioni. Bisogna finirla con la politica dell’equilibrio di potenza e di rivalità armata, bisogna impegnarsi sulla via di una federazione di popoli, scoprendo nuove formule positive di strutture politiche ed economiche tra le nazioni, che permettano ai popoli di fare passare in secondo piano i problemi delle frontiere, bisogna liberarsi dalle vecchie questioni di prestigio, di orgoglio e di rivendicazioni nazionaliste per accettare le necessarie limitazioni della sovranità” (p. 462). Vedi anche il volumetto *L’Europe et l’idée fédéral* (Paris, Mame 1993) che integra due testi inediti del 1940. Sull’impegno internazionalista di Maritain cfr. la “Nota biobibliografica: J. Maritain e le relazioni internazionali” a cura di Piero Viotto nel volume L. Bonanate e R. Papini, *La democrazia internazionale. Introduzione al pensiero politico di J. Maritain*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 107-136.

(8) *L’uomo e lo Stato*, Marietti, Milano 2003, p. 62. Tutte le successive citazioni di Maritain sono tratte da questo volume.

(9) *Pace attraverso il diritto*, p. 41.

(10) Per l’autore il problema “dell’Autorità mondiale...non è altro che il problema di una pace durevole o permanente”, *L’uomo e lo Stato*, p. 187.

(11) “Per il pacifismo giuridico il rimedio per eccellenza è la istituzione del superstato o stato mondiale: poiché ciò che, ad una certa fase di un conflitto internazionale, rende inevitabile l’uso della forza è la mancanza di un’autorità superiore ai singoli stati in grado di decidere chi ha ragione e chi torto e di imporre la propria decisione con la forza, l’unica via per eliminare le guerre è l’istituzione di questa autorità superiore, la quale non può essere altro che uno stato universale al di sopra di tutti gli stati esistenti”, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., p. 84s. Concetti analoghi in *Il terzo assente*, Ed. Sonda, Torino 1989, p. 102s.

(12) Nel modello kantiano per la pace perpetua non sembra tematizzato il problema del monopolio dell'uso della forza legittima concentrata al livello più alto, quello planetario. Sebbene questo aspetto non sia, come appena notato, il più fondamentale, non se ne può fare a meno, e comunque si immagina il livello supremo dell'autorità politica, non le si può negare il monopolio dell'uso della forza legittima come forza di polizia mondiale. Altrimenti vince l'anarchia.

(13) La teoria puramente governativa si porrebbe nella prospettiva dello Stato e del governo in maniera separata da quella del corpo politico. Ciò condurrebbe ad "uno Stato mondiale senza un proprio corpo politico o una propria società politica...e il Governo mondiale sarebbe un Super-Stato assoluto, ovvero uno Stato superiore privo di corpo politico e semplicemente sovrapposto alla vita degli stati particolari da esso dominati e ostacolati, quand'anche nascesse attraverso la via dell'elezione popolare e della rappresentanza popolare" (p. 200). Via che condurrebbe alla vecchia e nefasta utopia dell'impero universale.

(14) L. Bonanate, *Etica e politica internazionale*, Einaudi, Torino 1992, p. 125.

Annesso su diritto e autorità

Diritto e autorità sono termini che ricorrono con frequenze diverse in Kant e in Maritain e nelle rispettive tradizioni, e possono rivestire significati differenti.

Nel paradigma classico che vanta una storia di oltre due millenni ed è ancora influente, il rapporto sociale e politico nasce sotto la spinta di due molle fondamentali: il bisogno, per cui ciascuno si scopre mancante di molte cose che possono essere ottenute da una cooperazione sociale sinergica, e l'umano desiderio di comunicare. La *societas civilis seu politica* nasce sotto la spinta di tali molle ed in vista del ben vivere, della buona vita umana. La Politica come scienza è *scientia civilis*: un sapere pratico di supremo livello, perché la Politica è la scienza massimamente architettonica tra tutte le scienze pratiche, e la sua dimensione primaria o il fine è il bene comune. All'interno di questo schema, saldo fondamento di una filosofia politica umanista, il diritto (positivo) è un momento fondamentale ma non unico, nel senso che il rapporto politico non può essere ridotto e risolto in un rapporto giuridico, come pretendeva la dottrina contrattualistica dello Stato. Il diritto non è solo quello positivo; legato a *ius* e *iustitia* è momento necessario e interno al rapporto politico, perché esso sia quale deve essere. Sulla questione del diritto Kant prende le mosse dall'autonomia e dalla libertà che le corrisponde, per cui la libertà *esterna* "è la facoltà di non obbedire a nessun'altra legge esterna se non a quelle leggi a cui ho potuto dare il mio consenso" (*Pace perpetua*, p. 55). Da qui discende anche il concetto di diritto quale insieme di leggi per le quali è possibile una legislazione esterna, cui Kant ricorre e che viene fissato nella *Metafisica dei costumi*: "Il diritto è l'insieme delle condizioni grazie alle quali l'arbitrio dell'uno può coesistere con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale di libertà" (*La*

metafisica dei costumi, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 34s). Difficile dire se Kant abbia così cercato una definizione universale di diritto, o invece se abbia voluto proporre una costituzione che miri alla massima libertà secondo leggi di coesistenza delle libertà. Riportando il diritto esclusivamente a relazione esterna (*Metafisica dei costumi*, *Introduzione*, § B), rimane non elaborato il legame tra diritto e giustizia.

Per venire in chiaro sul diritto (*jus*), inteso non solo come diritto esterno ma come base e titolo all'aver diritto, dobbiamo interpellare anche la giustizia (*justitia*), il cui compito è dare a ciascuno il suo (*suum*): questo *suum* è per ciascuno il suo diritto, qualcosa che è dovuto a qualcuno, alla sua persona come 'suo dovuto', e di cui gli altri sono moralmente obbligati a non privarlo. Il diritto fondamentale è ciò che spetta a ciascuno in giustizia, ciò che non possiamo negargli. Accettato questo, si potrà e si dovrà cercare una composizione secondo libertà tra i vari diritti personali alla luce dell'idea di diritto, ma col limite inviolabile che la composizione delle libertà non tolga il diritto. Altrimenti il *suum* che spetta alla persona sarebbe cancellato dalla libertà. Dunque il primato spetta al *suum* non alla libertà.

Il concetto di autorità politica è elaborato in *L'uomo e lo Stato* mentre risulta sostanzialmente assente in *Per la pace perpetua*. Il suo compito è di assicurare il diritto e la giustizia in vista del bene comune. Senza la presenza dell'autorità si va verso una società (e una democrazia) anarchica. Secondo Maritain "L'autorità e il potere sono due cose differenti: il *potere* è la forza mediante la quale si può costringere altri a obbedire; l'*autorità* è il *diritto* di guidare e di comandare, di essere ascoltato e obbedito da altri. L'autorità richiede il potere. Il potere senza autorità è tirannia" (*L'uomo e lo Stato*, p. 124). Il potere (*potestas*) di costrizione non è la sostanza dell'autorità, è piuttosto un attributo o una funzione di cui l'autorità ha bisogno per svolgere i suoi compiti e raggiungere il suo fine. Un'organizzazione al di sopra delle parti che applichi il diritto non può essere il diritto stesso ma un'autorità. Per questo il diritto internazionale e quello cosmopolitico devono necessariamente presupporre un'autorità politica di pari livello, e non solo giuridica come potrebbe essere una Corte mondiale, che emani il diritto e lo renda effettivo e coercibile.

Segnalo che il compito primordiale e insostituibile dell'*auctoritas* e dell'*auctor* concerne il momento del 'dare inizio' all'azione altrui, quello instauratore del *condere urbem*, quello dell'accrescere quanto è stato iniziato. In tal senso l'autorità è una funzione sociale onnipresente nella vita collettiva di qualsiasi ordine, di cui non possiamo fare a meno pena l'incomprensione di quanto vi accade. Appare perciò un atto inconsulto ignorarla o anche confonderla puramente e semplicemente col nudo potere di fatto, un'identificazione oggi molto diffusa. Ora il compito dell'autorità politica non è provvisorio, temporaneo e surrogabile, ma inerente e permanente, e una buona filosofia politica ha il dovere di prender coscienza di ciò.

Come accade che il pensiero contemporaneo non si occupi quasi più dell'autorità e, in misura minore, del bene comune, di modo che la loro filosofia risulta negletta? E' possibile che la critica della sovranità abbia comportato come sottoprodotto l'abbandono del concetto di autorità politica, o anche che l'enfasi sui diritti umani abbia fatto il resto, quasi facendo pensare che essi valgano di per sé come un nuovo

principio d'ordine e di giustizia, capace di sostituire l'autorità e il suo compito. Non è da trascurare neppure la connessione teologico-politica, secondo cui i concetti politici ospitano un'origine ed una sistematica teologica. Il concetto cardinale di autorità divina e del suo modello paterno deve fare i conti con l'atteggiamento del secolarismo che mira a dissolvere ogni traccia teologica per approdare ad una dottrina politica compiutamente immanente e senza indici di trascendenza, non di rado in base ad un principio di autonomia che identifica teonomia ed eteronomia. Andrebbero perciò esplorati pure i motivi (a)teologici della crisi della nozione di autorità (1).

(1) Il compito essenziale dell'autorità politica è elaborato da Y. R. Simon in *Filosofia del governo democratico* (1952) e nel postumo *A General Theory of Authority* (1980) e da H. Arendt in *Che cos'è l'autorità?* (1958). Precedentemente la crisi del suo concetto fu analizzata da Capograssi in *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* (1921). Su questi temi cfr. V. Possenti, *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991, e Id., *L'azione umana*, Città Nuova, Roma 2003.