

ISSN 2785-3330

N. 6  
2024

RIVISTA  
ITALIANA *di*  
FILOSOFIA  
POLITICA

 FIUP  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

SI SOCIETÀ  
ITALIANA  
FILOSOFIA  
POLITICA FP

# Rivista Italiana di Filosofia Politica

n. 6 (2024)

FI  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

The *Rivista Italiana di Filosofia Politica* is the official journal of the Italian Society for Political Philosophy.

### **Board of the Italian Society for Political Philosophy**

*President:* Michele Nicoletti

*Vice President:* Roberta Sala

*Executive Committee:* Luca Basso, Chiara Destri, Tiziana Faitini, Natascia Mattucci, Valentina Pazè, Gianfranco Pellegrino, Francesco Raparelli, Erasmo Storaice, Antonio Tucci

*Past Presidents:* Laura Bazzicalupo, Alessandro Ferrara, Roberto Gatti, Sebastiano Maffettone, Stefano Petrucciani

### **Board of the Journal**

*Chief Editor:* Michele Nicoletti

*Associate Editor:* Vincenzo Sorrentino

*International Advisory Board:* Seyla Benhabib, Chiara Bottici, Thomas Brudholm, Dario Castiglione, Jean Cohen, Janet Coleman, Hamid Dabashi, Rainer Forst, Nancy Fraser, Leela Gandhi, Knud Haakonssen, Eric Heinze, Nancy Hirschmann, Vittorio Hösle, Axel Honneth, Eileen Hunt, Rahel Jaeggi, Matthias Kettner, Cristina Lafont, Patricia Mindus, Saul Newman, Andrea Peto, David Rasmussen, Pierre Rosanvallon, Judith Revel, Pamela Slotte, Nadia Urbinati, José Luis Villacañas Berlanga, Yves Charles Zarka

*Editorial Board:* Enrico Biale, Antonio Campati, Rosanna Castorina, Carlotta Cossutta, Dimitri D'Andrea, Margherita Geniale, Olivia Guaraldo, Barbara Henry, Elena Irrera, Pietro Maffettone, Serena Marcenò, Gianpasquale Preite, Giorgia Serughetti, Ernesto Sferrazza Papa, Francescomaria Tedesco

*Managing Editor:* Tiziana Faitini

*Assistant Managing Editor:* Romina Perni

© 2024 Author(s)

*Content license:* except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

*Metadata license:* all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Firenze University Press  
Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

# Indice

## **Il tema: Ordine mondiale, guerra e pace (a cura di Anna Loretoni e Daniele Archibugi)**

Ordine mondiale, guerra e pace. Introduzione 5  
*Daniele Archibugi, Anna Loretoni*

Il ritorno della guerra nel nuovo disordine globale 11  
*Pier Paolo Portinaro*

Per una difesa comune europea. Idee kantiane sul perché non esiste,  
su come raggiungerla e a quale prezzo 27  
*Luigi Caranti*

Guerra e fisica del potere: il “discorso filosofico” dell’Europa  
contemporanea 57  
*Teresa Pullano*

The Responsibility for Peace (R4P): Understanding the Study of Peace  
from a Global Justice and Development Perspective 73  
*Blagovesta Tacheva, Garrett Wallace Brown, Alexandra Bohm*

## **L'intervista: Vittorio Hösle**

Intersoggettività, etica in tempi di crisi e idealismo oggettivo come  
sistema filosofico. Intervista a Vittorio Hösle 99  
*Giulia Battistoni, Francesco Ghia*

## **Uno sguardo sui classici: Rosmini**

Rosmini economista 117  
*Carlos Hoevel*

## **Panorami**

Ethics and International Trade: A Tale of Many Connections 139  
*Pietro Maffettone*

## **Saggi**

*Subiectio* e *Oboedientia*: Lessico e fondamento del potere in Francesco  
di Meyronnes (XIV sec.) 169  
*Jacopo Lohs*

# Ordine mondiale, guerra e pace. Introduzione

## World Order, War and Peace. Introduction

DANIELE ARCHIBUGI, ANNA LORETONI

*Consiglio Nazionale delle Ricerche, Irpps e Università di Londra, Birkbeck  
Scuola Universitaria Superiore Sant'Anna*  
daniele.archibugi@cnr.it, anna.loretoni@santannapisa.it

**Abstract.** How can philosophy interpret the phenomenon of contemporary war in the light of radical changes in international relations? How to redefine the concepts of different philosophical-political traditions? Is philosophy now condemned to the role of spectator, only able to describe the phenomenon of war, or can it still suggest ways of overcoming it and achieving peace? This monographic issue of *Rivista Italiana di Filosofia Politica* aims, through four articles that address the phenomenon of war from different perspectives, to answer these urgent questions.

**Keywords:** war, peace, politics, philosophy.

**Riassunto.** Come interpretare il fenomeno della guerra contemporanea alla luce dei mutamenti nelle relazioni internazionali? Come ridefinire i concetti di differenti tradizioni filosofico-politiche? La filosofia è ormai condannata al ruolo di spettatrice, in grado unicamente di descrivere il fenomeno bellico, o può ancora suggerire modalità per superarlo e realizzare la pace? Questo numero monografico della *Rivista Italiana di Filosofia Politica* mira, attraverso quattro articoli che affrontano da prospettive differenti il fenomeno della guerra, a rispondere a queste urgenti domande.

**Parole chiave:** guerra, pace, politica, filosofia.

L'illusione che ha caratterizzato, all'indomani della caduta dell'URSS e della conseguente conclusione della Guerra Fredda, la nostra visione del mondo è malamente venuta meno. L'ipotesi di una diffusione quasi spon-

tanea di democrazia e diritti umani, con l'annesso corollario della 'fine della storia', si è infranta ben presto. Non la pace, ma la guerra è tornata prepotentemente nel nostro presente, e fenomeni regressivi e di *backlash*, variamente declinati, sono al centro della riflessione di studiosi e studiose nell'ambito delle scienze sociali. Il dilemma che oggi affrontano coloro che si occupano di relazioni internazionali è se si possano solamente interpretare i fenomeni correnti o se valga ancora la pena tentare proposte volte a scongiurare la guerra e a realizzare la pace.

L'approccio problematico e critico che abbiamo sollecitato in questi articoli sta per noi a significare che non è possibile riproporre oggi, alla luce degli importanti conflitti che animano lo scenario internazionale, *sic et simpliciter* né la tradizionale visione pacifista, con i suoi addentellati di cosmopolitismo e/o regionalismo, come nel caso dell'Unione europea, né quella ancor più tradizionale del realismo politico.

Entrambe queste cassette degli attrezzi hanno 'armi spuntate', concetti che devono essere ridefiniti, alla luce di quanto, appunto dal 1989 ad oggi, è venuto radicalmente mutando. Né la natura dei conflitti, delle loro cause e delle loro dinamiche, né tantomeno il carattere dei posizionamenti politici in corso, tanto dei governi quanto dei movimenti della società civile, sarebbe ad esempio comprensibile senza mettere a fuoco un diverso atteggiamento verso l'Occidente. Neppure quella democrazia liberale che sembrava potesse rappresentare una meta da raggiungere per tutti e tutte, appare oggi a molti un obiettivo da perseguire. Al contrario, di questi regimi politici si sottolineano debolezze e incapacità intrinseche, tanto che modelli alternativi di democrazia, illiberali e autoritari, competono con essa su scala globale, dalla Cina alla Russia, dalla Turchia all'Ungheria, fin nel cuore dell'integrazione europea.

Siamo così obbligati dagli eventi – e ne avremmo volentieri fatto a meno – ad interrogarci nuovamente su quali siano le cause della guerra, cause spesso assurde ma che nella storia reale, banco di prova essenziale di qualsiasi teoria politica e sociale, riescono a silenziare le ragioni della pace.

I quattro articoli che pubblichiamo in questa parte monografica della *Rivista Italiana di Filosofia Politica* forniscono un contributo a tale riflessione, spaziando dalla dimensione interpretativa a quella normativa.

Il saggio di Pierpaolo Portinaro impone, ancora una volta, di riflettere sulla natura reale delle guerre della nostra epoca. Sia dal punto di vista interpretativo che da quello regolativo, chi aveva affrontato il tema della guerra nell'era moderna faceva riferimento – spesso forzando la realtà – a dei conflitti che vedevano un sistema mondiale composto da stati ben ordinati al loro interno, dove ognuno di essi deteneva il controllo delle risorse interne. Se si confrontavano o si scontravano, si era comunque in situazioni in cui chi tirava le fila erano pochi attori. L'esistenza di stati sovrani e capaci

di esercitare internamente il monopolio sull'uso legittimo della forza risolveva non pochi problemi normativi, consentendo ad esempio di sviluppare norme di comportamento previste nel diritto internazionale, che gli agenti erano tenuti a rispettare anche nel caso di guerra. Ciò consentiva di stabilire, almeno in teoria, quali fossero le azioni legittime e quelle illegittime nei conflitti e, soprattutto, attraverso il 'principio di discriminazione', a generare la fondamentale distinzione tra combattenti e non combattenti, tra civili e militari. Dando per scontato che ai non combattenti dovessero essere risparmiate per quanto possibile tutte le sofferenze associate alla guerra.

Sembrava insomma che la guerra, anche se atroce, fosse una impresa guidata da 'gentiluomini'. Ne dà prova, proprio agli albori del XIX secolo, la novella di Heinrich von Kleist *La Marchesa von O*. Il protagonista maschile, il russo Conte di F., riesce sì a conquistare la città della Marchesa, ma non riesce ad imporre ai propri soldati di comportarsi propriamente nei confronti della popolazione civile, tanto da dover poi condannare chi, tra i propri uomini, compie misfatti. Nel momento in cui l'ufficiale stesso, perduto innamorado, non riesce a contenersi, l'unica azione che può fare è chiedere la mano della Marchesa che ha disonorato.

Kleist immaginava un mondo che forse non è mai esistito, eppure la nuova generazione di guerre iniziate dopo la fine della guerra fredda – nell'ex-Jugoslavia, in Somalia, in Siria, ed ora in Ucraina e Palestina – hanno mostrato chiaramente che è definitivamente scomparsa quella generazione di soldati che, anche quando combattono, tengono stretti in mano i testi del diritto internazionale, venerati quanto i vecchi codici cavallereschi. E se questa è la realtà, occorre di nuovo interrogarsi sulla natura dei conflitti. Portinaro suggerisce una suddivisione tra guerra civile, guerra interstatale e guerra inter-imperiale proprio per dimostrare che il vecchio armamentario normativo si applica oramai ad una sola categoria, quella della guerra interstatale, mentre è assolutamente necessario interpretare e trovare forme per regolare le altre due categorie. Con quali strumenti normativi? Si dovrebbe invocare il ruolo *super partes* delle grandi potenze, sperando che il loro desiderio di stabilità internazionale prevalga su quello di dominio. Ma se poi si osserva che guerre sia civili che locali sono addirittura finanziate e combattute per interposta persona dalle potenze imperiali, si percepisce che forse serve qualcosa di più efficace ed autorevole per mitigare i conflitti. Chi coltivava queste speranze aveva contribuito a fondare, dopo atroci conflitti, la Società delle Nazioni prima e le Nazioni Unite dopo. Ma osservando quanto sia ancora disatteso il verbo delle Nazioni Unite, viene da chiedersi se sia possibile immaginare un'organizzazione globale capace di mediare guerre civili, interstatali e imperiali. In linea con il suo realismo politico, sembra che Portinaro ritenga il compito velleitario.

Un tentativo di comprendere il legame tra modalità del potere interno e guerre proviene invece da Teresa Pullano. La sua riflessione induce a meditare sulle motivazioni interne che spingono verso il conflitto esterno. Il pericolo era stato già evidenziato da pensatori diversi quali Erasmo da Rotterdam, Jean-Jacques Rousseau e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. La spinta aggressiva dei regimi spesso dipende dal desiderio di consolidare il potere all'interno e silenziare le opposizioni. Nulla come un conflitto aumenta il consenso dei governi in carica, generando quello che nelle relazioni internazionali è stato definito il 'rally round the flag effect'. Forse la fisica del potere può aiutare a capire come mai stati con sistemi ben organizzati e con strutture analitiche sofisticate si siano imbattuti in conflitti dove risulta evidente che le perdite sono assai superiori agli eventuali guadagni, come è il caso nell'invasione dell'Ucraina da parte della Russia. Non si tratta, allora, di un errore di calcolo, bensì di una analisi sbagliata del calcolo: occorre prendere in considerazione non i guadagni e le perdite ottenute sul fronte esterno, quanto quelle conseguibili in quello interno.

Possiamo ben dire che una parte importante del pensiero pacifista deriva dal progetto filosofico *Per la pace perpetua* di Immanuel Kant. E non sorprende che questo scritto suggerisca, dopo 230 anni, ancora nuove proposte. È il caso dell'articolo di Luigi Caranti, che utilizza la proposta kantiana al fine di sviluppare all'interno dell'Unione europea una integrazione federale basata su cittadini e cittadine. Una proposta che, se applicata, renderebbe forse l'Europa una super-potenza alla pari con gli Stati Uniti e la Cina. L'effetto sarebbe senz'altro quello di consolidare il potere interno e rendere virtualmente impossibili i conflitti tra le regioni. In che misura, tuttavia, una Europa federale riuscirebbe ad aumentare la pace e la stabilità mondiale? Un nuovo attore, se così concepito, potrebbe aiutare a moderare i conflitti, oppure ad aumentare la rivalità tra blocchi?

Il capitolo di Alexandra Bohm, Garrett Wallace Brown e Blagovesta Tacheva riprende invece il discorso filosofico per richiamare il dovere etico della comunità internazionale a proteggere le popolazioni. Dopo le prime guerre civili del periodo post-guerra fredda (ex-Jugoslavia, Rwanda, Somalia, etc.) si era avvertita la necessità di proteggere i civili da massacri e genocidi e si era sviluppato un certo consenso sull'opportunità di attrezzarsi per la cosiddetta 'Responsibility to Protect' (R2P). Essa avrebbe dovuto da una parte far sì che gli stati e le organizzazioni internazionali predisponessero strutture militari e civili in grado di intervenire in caso di necessità, e dall'altra introdurre le basi normative per interferire negli affari interni di stati tormentati da guerre civili. La R2P non è neppure iniziata e conflitti sanguinosi in Sudan, Siria, Libia e altrove hanno mostrato la sua evanescenza. Ciò nonostante, Bohm e colleghi non si perdono d'animo, e tentano di andare al di là, allargando la responsabilità di

proteggere al discorso sulla giustizia distributiva internazionale. La loro 'Responsibility for Peace' (R4P) è quindi molto più ampia della R2P rivendicata dalle Nazioni Unite più di 20 anni fa. La R4P richiede, infatti, non solo la protezione dalla violenza, ma anche l'attivazione di misure positive volte a creare condizioni di vita e di giustizia soddisfacenti. Proposta senz'altro interessante e molto ambiziosa. Tuttavia, in un momento in cui la capacità dell'ordine mondiale di proteggere i civili nel corso dei conflitti risulta evanescente, viene da chiedersi se non sia necessario alzare la posta e richiedere impegni più cospicui, capaci di rimuovere le condizioni economiche e sociali che sono alla base delle guerre.

Speriamo che i saggi qui pubblicati possano aiutare a riprendere un dibattito che è stato, in Italia come altrove, troppo presto silenziato. I conflitti tragici della nostra epoca, in Ucraina e in Palestina, hanno forzatamente rimesso in gioco il problema della guerra, che però oggi si guarda spesso unicamente dal punto di vista strategico e militare. Sembra sia venuto meno, invece, il desiderio di inquadrare i conflitti in una più ampia cornice intellettuale, che li analizzi con appropriati strumenti analitici, ma che allo stesso tempo sia in grado di modificare la realtà internazionale e globale attraverso quell'utopia pragmatica che Kant proponeva nel 1795. Neppure Kant, proprio nella *Pace perpetua*, auspicava che i filosofi diventassero governanti, ma certamente riteneva che non si possono esimere, neppure loro, dall'usare gli strumenti del proprio mestiere per tentare di comprendere i drammi della nostra epoca e suggerire modalità per superarli.



# Il ritorno della guerra nel nuovo disordine globale

## The Return of War in the New Global Disorder

PIER PAOLO PORTINARO

*Università di Torino*

pierpaolo.portinaro@unito.it

**Abstract.** Clausewitz is still an essential guide for us in investigating the relationship between war and politics, as long as we keep in mind that this relationship has been transforming on both sides. The new wars increasingly turn out to be asymmetrical wars (marked by the dual demographic and technological imbalance between the North and the South of the planet) and hybrid wars (both in terms of the strategies adopted and in being at the same time civil wars, interstate wars and imperial wars). Precisely because of this intertwining, the new wars present a phenomenology of forms of hostility that is beyond the control of legal systems. In particular, it makes respect for international humanitarian law impossible, based as it is on the systematic use of illicit means within the framework of covert operations, the constant violation of the boundaries between the military and civil spheres, and the absolutization of hostile sentiment.

**Keywords:** war, politics, strategy, asymmetrical wars, Clausewitz.

**Riassunto.** Clausewitz è per noi ancora una guida essenziale nell'investigare il rapporto tra guerra e politica, purché teniamo presente che questo rapporto si è trasformato da entrambe le parti. Le nuove guerre si rivelano sempre più asimmetriche (segnate dal duplice squilibrio demografico e tecnologico tra il Nord e il Sud del pianeta) e ibride (sia per le strategie adottate, sia perché sono, allo stesso tempo, guerre civili, guerre tra stati e guerre imperiali). Proprio a causa di questo intreccio, le nuove guerre presentano una fenomenologia delle forme dell'ostilità che sfugge al controllo degli ordinamenti giuridici. In particolare, ciò rende impossibile il rispetto del diritto internazionale umanitario, basato sull'uso sistematico di mezzi illeciti

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 6 (2024): 11-25

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-2429

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

nell'ambito di operazioni segrete, sulla costante violazione dei confini tra sfera militare e civile e sull'assolutizzazione del sentimento ostile.

**Parole chiave:** guerra, politica, strategia, guerre asimmetriche, Clausewitz.

## 1. Il nuovo disordine globale

È opinione largamente condivisa da commentatori e analisti che con il 24 febbraio 2022 il trentennio delle illusioni (prima di ogni altra l'illusione che l'interdipendenza economica generasse le condizioni sufficienti per promuovere la pace tra le nazioni), apertosi con il crollo del regime sovietico e la fine del bipolarismo, sia giunto drammaticamente al termine. Nel dibattito pubblicitario i richiami agli eventi che hanno preceduto il 1914 si sprecano; come abbondano, ormai, le previsioni che il conflitto russo-ucraino sia destinato a costituire l'avvio di una nuova guerra dei trent'anni sul suolo europeo.

A dire il vero, al ritorno della guerra, ai propri confini o entro i propri confini, l'Europa era venuta assuefacendosi dall'inizio degli anni Novanta del secolo scorso (non andrebbe dimenticato che le guerre balcaniche, anch'esse combattute su territorio europeo, avevano fatto 130-140.000 vittime). L'evento della guerra russo-ucraina segna tuttavia un salto di pericolosità in virtù della disinvoltura con cui un grande attore internazionale ha intrapreso un'azione bellica del tutto incurante: a) dell'assenza di titolo a condurla (una guerra d'aggressione difetta costitutivamente di «giusta causa»), b) del rispetto delle norme internazionali nel condurla (violazione sistematica del principio di legalità), c) dell'efficacia rispetto allo scopo della sua condotta (che resta comunque la posta in gioco più significativa).

Va intanto sottolineato che tale evento marca una cesura in conseguenza di ciò che potremmo definire il «ritorno del rimosso»: la minaccia nucleare<sup>1</sup>. Una minaccia che si riattualizza, per ironia della storia e a scherno del diritto internazionale, proprio nel momento in cui è entrato in vigore (senza le firme, quasi superfluo notarlo, delle potenze più direttamente interessate) il Trattato sul disarmo nucleare predisposto dalla Conferenza ONU del 2017. Il fatto che il semplice brandire tale minaccia possa garantire impunità a ogni grave violazione del diritto internazionale costituisce un incentivo alla proliferazione nucleare negli anni a venire.

Troppo facilmente, nel trentennio delle illusioni, ci si era affidati a diagnosi superficiali che prescindevano dal tener conto delle permanenze degli

---

<sup>1</sup> Rudolf, *Welt im Alarmzustand*.

arsenali militari del mondo, alimentati da un sempre florido commercio delle armi e da un sotterraneo lavoro per dotarsi di quelle più micidiali. Si era preferito non prendere atto della circostanza che quello che era finito con la svolta del 1989/90 non era il terrore, ma l'equilibrio del medesimo, e con questo la capacità delle potenze egemoni di esercitare un controllo sulla violenza generata in molte aree del globo da condizioni di arretratezza, oppressione, fanatismo<sup>2</sup>. Con uno squillo di tromba apocalittico il XXI secolo si è aperto invece con un salto di qualità nell'organizzazione del terrorismo internazionale – una trasformazione destinata ad avere profonde conseguenze sulle modalità di conduzione delle nuove guerre.

Si sono moltiplicati così nuovi scenari di conflittualità. A questo proposito mi sembra di dover condividere l'idea che il carattere che questo rinfocolarsi di vecchi e nuovi conflitti è destinato a imprimere al secolo XXI sarà quello del disordine globale. Importanti analisti sono convinti che per quanto lontano (non molto) le previsioni si possano spingere, non ci si deve attendere per il prossimo futuro il ristabilimento dell'ordine né a livello globale né a livello regionale, almeno per quanto riguarda la più parte delle aree macroregionali (tutt'al più assisteremo a faticosi e sempre precari sforzi di dare soluzioni ordinate a problemi locali, e questo in relazione alle risorse materiali e strategiche che i singoli attori avranno a disposizione)<sup>3</sup>.

Alla tradizione del realismo politico dobbiamo, in termini generali, l'affermazione della tesi del carattere ordopoietico del conflitto. Ma relativamente alle guerre di grande magnitudo tale tesi richiede molte specificazioni. Intanto si deve ricordare che anche quelle che comunemente vengono designate come guerre *sistemiche* (le guerre napoleoniche, le due guerre mondiali) non sono mai state guerre in grado di instaurare un ordine *globale*. Se portavano all'instaurazione di un ordine (e notoriamente la prima guerra mondiale ha sotto questo profilo clamorosamente fallito), questo riguardava un'area geopolitica comunque limitata, il centro e non la periferia del sistema interessato dalla guerra. La restaurazione alla fine delle guerre napoleoniche non mise ordine fuori d'Europa. Analogamente, la fine della seconda guerra mondiale instaurò un ordine bipolare tra le due massime potenze, ma lasciò nel disordine tutto il Sud del mondo. Alcuni hanno voluto vedere nella guerra fredda la terza guerra mon-

---

<sup>2</sup> Così Bovero si chiedeva che cosa fosse veramente finito con la fine del bipolarismo fondato sull'equilibrio del terrore e rispondeva: «Credevamo, il terrore: in molti abbiamo creduto che si fossero finalmente create le condizioni, o le premesse, per costruire un'altra pace, una pace durevole non più fondata sul terrore della distruzione reciproca, dell'olocausto nucleare. Invece era finito, non il terrore, ma l'equilibrio» ("Introduzione," 16).

<sup>3</sup> Da ultimo, e con perentorietà, l'idea è stata sostenuta da Masala, *Weltunordnung* (versione attualizzata di un libro apparso originariamente nel 2016). Ma cfr. Menzel, "Putins Krieg und die neue Welt(un)ordnung." 67-74; *Wendepunkte*.

diale: ma anche se ciò fosse sostenibile, è indubbio che la sua conclusione non ha prodotto un ordine internazionale ma piuttosto una rete globale di conflitti a bassa intensità che sono venuti progressivamente aggravandosi. Poiché gran parte di questi conflitti hanno assunto il carattere di guerre asimmetriche, le opportunità per neutralizzarle entro un nuovo ordine internazionale si sono progressivamente ridotte.

Assistiamo oggi – e il deflagrare del conflitto russo-ucraino e della crisi mediorientale lo sta mostrando con impressionante evidenza – a un intreccio malgovernabile di revisionismi geopolitici che si propongono di restaurare un ordine internazionale che esiste soltanto nelle fantasie degli attori disposti a optare per la soluzione della guerra. Ciò è particolarmente evidente se si guarda all’arco di crisi che dai confini orientali d’Europa scende lungo il duplice asse caucasico-balcanico fino al vicinoriente. L’area è attraversata da tre revisionismi, che vorrebbero mettere in discussione gli esiti della prima guerra mondiale, con il tracollo degli imperi che per secoli avevano dominato quello spazio: 1) quello russo (riferito anche all’assetto anteriore al 1990, che si era comunque posto in continuità rispetto all’impero zarista); 2) quello turco (che si rifa all’Impero ottomano anteriore alla grande guerra), 3) quello serbo (che si rifa all’ordine anteriore alla dissoluzione della Jugoslavia)<sup>4</sup>. Proprio dal carattere velleitario e anacronistico di questi revisionismi, ma non solo da questo, possiamo far discendere la previsione del disordine globale destinato a caratterizzare, nelle aree più contigue a quella porzione di Occidente che chiamiamo Europa, le relazioni internazionali dei prossimi decenni.

## 2. Clausewitz – ieri e oggi

Queste cupe previsioni richiedono di essere corroborate da argomenti che rimandano alle acquisizioni fondamentali della teoria della guerra. E qui il punto di partenza è obbligato. Anche la riflessione sulle guerre attuali deve necessariamente prendere le mosse dalla lezione di Clausewitz. Vale per Carl von Clausewitz quanto secondo una nota formulazione è stato detto dei classici della politica: il loro essere «interpreti autentici» del *proprio* tempo, sempre attuali e necessari alle successive generazioni per interpretare il *loro* tempo, ideatori di «teorie-modello» diventate negli anni vere e proprie «categorie mentali»<sup>5</sup>.

Va detto intanto che la guerra non è uscita dalla storia, ma soltanto ha visto ridimensionata la sua forma moderna, di guerra tra Stati, in relazio-

<sup>4</sup> Münkler, “Von Putin bis Erdogan.” 61-74.

<sup>5</sup> Bobbio, “Max Weber,” 70-71.

ne ai suoi immensi costi e ai suoi modesti risultati (e al contesto di minaccia generato dall'arma nucleare). Anche le esperienze più recenti consentono però di riaffermare l'intrascendibilità della teoria clausewitziana, che, contrariamente a quei critici che la considerano superata a fronte delle trasformazioni delle guerre contemporanee, da queste critiche era stata messa al riparo con l'affermazione che la «guerra è un camaleonte»<sup>6</sup>. Anzi, senza riferimento a Clausewitz e al suo problema, la mutazione moderna della guerra di gabinetto in guerra di popolo, anche le specificità delle nuove guerre non si lasciano cogliere. Con l'aggiunta che anche il fenomeno nuovo della guerra «partigiana» aveva già trovato considerazione nel suo trattato, a partire dalla constatazione che la resistenza spagnola all'occupazione napoleonica aveva aperto la via alla sperimentazione della guerra asimmetrica contro eserciti organizzati nella cornice della statualità moderna<sup>7</sup>.

Clausewitz ha sempre ben chiaro che occorra distinguere tra il concetto della guerra e la sua realtà. Resta indiscutibilmente vera, e confermata empiricamente da ogni nuovo conflitto, la tesi clausewitziana del «triadro» degli elementi che vanno a determinare lo svolgimento di ogni guerra, «il cieco impulso naturale», il «gioco delle probabilità e del caso» e la «natura subordinata di strumento politico». E rimane incontrovertibile la tesi che afferma la costante insidia della contingenza a cui è esposto l'agire dei contendenti. «La guerra è il luogo dell'incertezza: tre quarti delle cose su cui è costruito l'agire in guerra è immerso nella nebbia di un'incertezza più o meno pesante». Decisiva in guerra, ci dice l'autore del *Vom Kriege*, è l'informazione, per poi aggiungere una precisazione che oggi è più vera che mai: «Una grande parte delle informazioni che si ottengono in guerra è contraddittoria, una parte ancora più grande è falsa e la parte di gran lunga maggiore è incerta»<sup>8</sup>.

Sotto il profilo analitico il *Vom Kriege* resta dunque opera insuperata, dalla quale nessuno dei successivi teorici della guerra ha potuto prescindere. Il secolo XX ha però visto compiersi due fondamentali cambiamenti, che rendono necessaria una complicazione del suo strumentario concettuale – sul versante tecnologico e su quello politico. Dalla prima guerra mondiale la tecnica delle armi ha conosciuto enormi innovazioni (dalla balistica alla guerra aerea), culminate nella più rivoluzionaria di tutte, l'invenzione della bomba atomica. Raggiunto questo stadio dell'evoluzione

---

<sup>6</sup> Clausewitz, *Della guerra*, 41. Cfr. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, 184 ss; Münkler, *Der Partisan*.

<sup>7</sup> Clausewitz, Schmitt, *Teoria del partigiano*, 18: «La sua formula della guerra come continuazione della politica coniene già, in nuce, una teoria del partigiano, la cui logica è stata poi portata alle estreme conseguenze da Lenin e da Mao Zedong». Cfr. anche Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, 210 ss.

<sup>8</sup> Clausewitz, *Della guerra*, 56 e 68.

delle tecniche militari, la classica concezione della guerra «eroica», di cui l'opera di Clausewitz è sommo documento, era destinata a tramontare.

Dal punto di vista della concezione della guerra, la comparsa dell'arma atomica aveva notoriamente rimesso in discussione la teoria classica secondo modalità inattese. Per un verso, essa sembrava configurare per la prima volta la situazione clausewitziana della guerra assoluta (*Della guerra*, I, 1, 6), facendo dell'atto di forza, in cui la guerra consiste, un «atto completamente isolato», che sorge senza rapporto con la vita statale antecedente, si esaurisce «in una sola decisione o in decisioni sia pur multiple ma subitanee» e porta a un risultato definitivo, pensato a sua volta senza rapporto con la situazione politica che deve subentrare. Per altro verso, l'eventualità di tale guerra sembrava però inficiare anche la famosa «formula» di Clausewitz: la guerra non può più essere considerata la continuazione della politica con altri mezzi.

Le due guerre mondiali hanno poi segnato la fine dell'ordine internazionale vestfaliano, centrato sulla figura dello Stato sovrano europeo, mentre la fine dell'ordine bipolare del secondo dopoguerra ha dischiuso uno scenario globale di guerre asimmetriche che proprio oggi sta mostrando con impressionante evidenza tutta la sua pericolosità. In quelle che sono state definite «nuove guerre»<sup>9</sup> la simmetria delle capacità dei belligeranti tipica dell'ordine vestfaliano è stata sostituita dagli squilibri della guerra asimmetrica. Squilibri che risultano ulteriormente aggravati nella misura in cui l'assetto del sistema internazionale va evolvendo verso una forma (piuttosto sbilanciata) di multipolarismo.

A rendere più complicata la gestione dei conflitti, interviene anche la compresenza di «forme residuali della classica guerra tra Stati» e di guerre non convenzionali condotte da attori substatali. Per questo alcuni autori dichiarano di preferire l'espressione «nuove guerre» rispetto al concetto più generale ma anche più indeterminato di «violenza organizzata», perché segna la discontinuità restando però più inclusiva rispetto alla molteplicità delle forme che i nuovi conflitti sono venuti assumendo: è riduttivo infatti parlare solo di guerre «private» o «asimmetriche» o «selvagge» come è fuorviante parlare di guerre «neohobbesiane», dal momento che è comunque sempre una forzatura postulare l'esistenza di guerre «di tutti contro tutti», accompagnandosi l'assenza di forma con un tessuto organizzativo delle varie unità operanti che poggia su forti legami di lealtà; ed essendo un buon numero di formazioni che si presentano come private o autocefale (si pensi alla brigata Wagner) comunque dipendenti da (e operanti per) realtà politiche di tipo statale<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Kaldor, *Le nuove guerre*; Münkler, *Die neuen Kriege*; Münkler, *Ueber den Krieg*.

<sup>10</sup> Münkler, *Der Wandel des Krieges*, 11-2.

### 3. Guerra, politica e diritto

Questi profondi cambiamenti non ci consentono comunque di sbarazzarci di Clausewitz. Mantiene tutta la sua validità, in relazione alle guerre asimmetriche e ibride del presente, la duplice affermazione contenuta nel § 27 del primo capitolo del *Vom Kriege*: «*primo*, dobbiamo concepire la guerra in ogni circostanza non come una realtà indipendente ma come uno strumento politico. Soltanto con questa concezione è possibile non entrare in contraddizione con l'intera storia della guerra. Essa soltanto apre il grande libro a una lettura intelligente. *Secondo*, questa prospettiva ci mostra quanto diverse debbano essere le guerre, a seconda della natura dei loro motivi e dalle situazioni da cui nascono»<sup>11</sup>. È dunque la polarità di guerra e politica il dato da cui occorre partire.

Ancora all'inizio del primo libro del *Vom Kriege*, Clausewitz prende notoriamente posizione contro il razionalismo che tende a ridurre la guerra dei popoli civili a «una specie di algebra dell'agire», vale a dire a un «mero atto razionale dei governi» che prescinde da ogni passione, dunque dalle due componenti che sono invece essenziali all'atto di guerra: «il sentimento ostile e l'intenzione ostile»<sup>12</sup>. La guerra dei suoi tempi, prodotto delle rivoluzioni nazionali, mostrava già la potenzialità di essere portata dalla passione all'intensità della politica assoluta. Figlio dell'epoca classica della statualità, Clausewitz evitava però di trarre da quella che era in lui una profetica intuizione quelle conseguenze che solo il XX secolo avrebbe tragicamente saputo esibire. Guerra nel senso del diritto internazionale europeo resta per lui «ogni guerra interstatale che sia condotta da eserciti militarmente organizzati appartenenti a Stati riconosciuti dal diritto internazionale europeo, sul suolo europeo e secondo le regole del diritto bellico europeo»<sup>13</sup>.

Ad ogni buon conto, l'intelligibilità della guerra si dà per Clausewitz all'interno di un preciso contesto politico, che è quello di una modernità che attribuisce allo stato la qualità eminente di «Stato-potenza», e solo subordinatamente quella di «Stato di diritto». Quando passa a definire il rapporto tra la guerra e il governo politico che la usa come suo strumento appare chiaro che Clausewitz non può fare a meno di riferirsi a una stagione della statualità in cui i soggetti della sovranità agiscono sì nel rispetto formale del diritto internazionale vigente, ma senza che questo possa interferire troppo nelle scelte che presiedono alla conduzione della guerra. «Spiriti umanitari potrebbero facilmente pensare, che ci sia un modo ingegnoso per disarmare o abbattere il nemico senza troppo

<sup>11</sup> Clausewitz, *Della guerra*, 40.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>13</sup> Schmitt, *Il nomos della terra*, 168.

spargimento di sangue – e che questa è la vera tendenza dell'arte della guerra. Per quanto bello e buono ciò possa apparire, è un errore che va distrutto: infatti in cose così pericolose – e la guerra lo è in modo unico – gli errori peggiori sono proprio quelli che nascono dalla benevolenza». Qui emerge chiaramente il contrasto con l'epoca in cui si è affermato il valore del diritto internazionale umanitario: un diritto che, se lo si sapesse e volesse rispettare, impedirebbe alla guerra di realizzare la sua natura di «atto di violenza» volto a costringere l'avversario a «eseguire la nostra volontà» – abbattendolo. «Nella filosofia della guerra non può essere mai introdotto un principio di moderazione senza incorrere in un'assurdità»<sup>14</sup>.

Nell'orizzonte attuale, la guerra mostra poi anche tutta la sua contraddittorietà rispetto al diritto costituzionale. Ragionando in chiave di filosofia della storia e dal suo osservatorio settecentesco Kant poteva ancora assegnare alla guerra una funzione di civilizzazione, nella misura in cui essa, costringendo gli Stati a meglio organizzarsi in funzione del successo bellico<sup>15</sup>, contribuiva a portare avanti quella evoluzione istituzionale che pareva destinata a culminare nell'avvento delle costituzioni repubblicane: costituzioni che, attribuendo la sovranità al popolo, avrebbero dovuto rappresentare di per sé un elemento di contenimento delle guerre, essendo il popolo il soggetto chiamato a sopportare tutto il peso delle stesse. Nell'ordine repubblicano la guerra cessa però di essere un evento assimilabile – non solo sotto il profilo eudemonistico, ma perché lesiva di quei diritti su cui esso si fonda (non è necessario richiamare qui la congerie di argomentazioni che la filosofia ha messo in campo, soprattutto negli ultimi decenni, per porre fuori della costizione ogni guerra che vada oltre il più elementare diritto all'autodifesa).

---

<sup>14</sup> Clausewitz, *Della guerra*, 18-9.

<sup>15</sup> Kant illustra questo benefico effetto del principio dell'antagonismo già nel saggio *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784): cfr. Kant, *Scritti*, 131-2: avvalendosi della discordia, la natura «mediante la guerra, mediante gli armamenti sempre più estesi e non mai interrotti, per la miseria che da ciò deriva a ogni Stato, anche in tempo di pace, spinge a tentativi dapprima imperfetti, e da ultimo, dopo molte devastazioni, rivolgimenti, e anche per il continuo esaurimento interno delle sue energie, spinge a fare quello che la ragione, anche senza così triste esperienza, avrebbe potuto suggerire: cioè di uscire dallo stato eslege di barbarie e di entrare in una federazione di popoli». Le guerre sono pertanto «altrettanti tentativi per stringere nuovi rapporti tra gli Stati, per formare con la distruzione o almeno con lo smembramento dei vecchi, nuovi corpi politici, che a loro volta non possono mantenersi in sé, o gli uni accanto agli altri, e che perciò devono subire nuove, analoghe rivoluzioni, finché da ultimo, sia riordinando il meglio possibile la costituzione civile all'interno, sia con accordi e leggi comuni all'esterno, si costituisca una condizione di cose che, in modo analogo a una comunità civile, possa conservarsi lda sé come un meccanismo automatico».

#### 4. La guerra asimmetrica

Negli ultimi decenni la riflessione sulle guerre è stata dominata dal tema delle guerre asimmetriche, per altro spesso sottacendo pudicamente che la più grande delle asimmetrie l'aveva generata proprio la scoperta dell'arma atomica, instaurando un incommensurabile divario tra i suoi pochi detentori (l'illusione americana di averne il monopolio era durata poco) e le restanti nazioni. Ora l'argomento è stato minacciosamente riproposto all'agenda della politica internazionale e non ci si stupirà se anche il dibattito che aveva accompagnato quella tragica novità torna a essere rivisitato e ricostruito. Invadendo l'Ucraina, la Russia pensava di iniziare una guerra asimmetrica almeno per il volume delle forze e si è ritrovata con il fronte Nato impegnato a compensare la disparità delle forze, reintroducendo oltre tutto (di fatto, anche se non nelle dichiarazioni) la simmetria della minaccia nucleare.

Il fatto della asimmetria, che appartiene già a tante situazioni belliche nella storia, è esaltato dall'enorme divario di forze che caratterizza la più parte dei conflitti nell'epoca del tramonto della statualità. Non a caso, in essa ha preso il sopravvento la tecnica della guerriglia, per la quale vale la formula di Kissinger: «The guerrilla wins if he does not lose», a cui fa però da contraltare una correlata affermazione: «The Conventional army loses if he does not win». Quello europeo è sullo sfondo della storia universale destinato a restare un *Sonderweg* della guerra simmetrica<sup>16</sup>: da sempre invece la tecnologia ha generato monopoli nell'utilizzazione militare degli spazi, costringendo i combattenti tecnologicamente più arretrati ad adottare forme di lotta improntate al dispendio delle vite umane – un'alternativa diventata sempre più praticabile nelle società avvantaggiate da esplosione demografica.

Nell'accezione più corrente, guerra asimmetrica è quella guerra che vede confrontarsi un soggetto statale (talora una grande potenza, spesso anche una piccola o media potenza supportata da una grande) con formazioni di combattenti irregolari, forze secessioniste, gruppi rivoluzionari a loro volta sostenuti da qualche potenza interessata agli equilibri dell'area (come è stato osservato, complementari sono l'asimmetria nella forza e l'asimmetria nella debolezza)<sup>17</sup>. Alla base della proliferazione di questo tipo di guerra nel mondo contemporaneo sta notoriamente il duplice squilibrio demografico e tecnologico che si è instaurato principalmente tra il Nord e il (ampie parti del) Sud del pianeta: i paesi caratterizzati da un marcato

<sup>16</sup> Così ancora in Münkler, *Der Wandel des Krieges*, 184 e 154: «Il *Sonderweg* europeo della simmetria militare è giunto alla sua conclusione».

<sup>17</sup> Cfr. Paul, *Asymmetric Conflicts*; Münkler, *Der Wandel des Krieges e Kriegessplitter*.

declino demografico<sup>18</sup> hanno preso congedo dalla concezione eroica della guerra, con la sua disponibilità ad accettare un alto prezzo di sangue, e hanno puntato tutto sulla superiorità tecnologica, i paesi con popolazioni in esubero (disposti a sacrificare cinicamente quella che è stata definita «umanità superflua»), al contrario, tendono a sfruttare primariamente la superiorità demografica, utilizzando anche la popolazione civile come strumento di guerra.

Anche per comprendere questo scenario, la strumentazione del *Vom Kriege* è di sicuro aiuto. Introducendo, ancora nel primo capitolo della sua opera, il concetto di «forza di resistenza», Clausewitz vi distingue le due componenti, la «grandezza dei mezzi disponibili», quindi il numero dei combattenti e le dotazioni di armamenti di cui dispongono, e la «forza della volontà»<sup>19</sup>. L'asimmetria nello scontro delle opposte volontà è poi oggetto di costante analisi nel corso dell'opera. Così, ad esempio, nel libro quinto, si sottolinea che per «chi è coinvolto in una lotta diseguale, quanto più è debole nel numero delle forze, tanto più grandi devono diventare, sotto la pressione del pericolo, la sua tensione interiore e l'energia. Dove accade il contrario, dove invece di un'eroica disperazione subentra un disperato scoraggiamento, ogni arte della guerra viene meno»<sup>20</sup>.

Proprio il recente precipitare del conflitto israelo-palestinese offre un'esemplificazione perfetta di quanto Clausewitz intendesse quando trattava del ruolo che l'energia e la tensione della forze può assumere quando sussista «sproporzione della potenza»: l'attacco terroristico di Hamas del 7 ottobre 2023 è l'atto di un soggetto militarmente debole che concentra tutte le sue forze in un «unico disperato colpo», attendendosi dalle risultanze di questo un ribaltamento delle sorti di un conflitto che appariva congelato in una situazione di stallo<sup>21</sup>. Caratteristica della guerra asimmetrica è pertanto la sua impossibilità di condurre a quella che era per Clausewitz la «decisione» del duello a cui la guerra simmetrica è riconducibile: anche se i combattenti irregolari possono arrivare al punto di programmare ed effettuare veri atti di guerra (appunto l'attacco di Hamas del 7 ottobre), le superiori forze statali che a quelli si contrappongono non sono però in

<sup>18</sup> Per una rilettura della contemporaneità che tiene nel dovuto conto il fattore (in tante altre analisi troppo trascurato) cfr. Graziosi, *Occidenti e modernità*. Sulla società post-eroica Sheehan, *Letà post-eroica*.

<sup>19</sup> Clausewitz, *Della guerra*, 21: «Se vogliamo abbattere il nostro avversario dobbiamo commisurare il nostro sforzo alla sua forza di resistenza. Questa si esprime nel prodotto di due fattori: la grandezza dei mezzi disponibili e la forza della volontà».

<sup>20</sup> *Ibid.*, 161-2.

<sup>21</sup> Clausewitz, *Della guerra*, 162: «Chi si trova in questa situazione, non aspettandosi più aiuto dalle circostanze, porrà tutta la sua fiducia ultima nella superiorità morale che la disperazione dà al coraggioso; considererà l'audacia più alta, usando anche qualche temeraria astuzia, e se non avrà successo, troverà in un'onorevole sconfitta il diritto per una futura risurrezione».

condizione di sferrare un contrattacco davvero decisivo se non violando in modo grave il diritto internazionale (lo si vede nella conseguente risposta di Israele). La guerra asimmetrica è una guerra che non si riesce a concludere restando nell'alveo delle norme umanitarie contemplate dal diritto internazionale sviluppatosi a partire dalla seconda guerra mondiale. Essa finisce così per cronicizzarsi come guerra di logoramento inevitabilmente criminogena.

## 5. Dalla «guerra in forma» alla «guerra ibrida»

Definita in termini di rapporto tra «grandezza dei mezzi» e «forza di volontà», la nozione di guerra asimmetrica coglie un aspetto significativo dei conflitti armati contemporanei. Ma tale definizione formale va integrata trasponendola al di fuori del quadro delle relazioni interstatali del classico diritto pubblico europeo e introducendo elementi che attengono invece alla dimensione che Clausewitz considerava inerente all'«irrazionalità» della guerra.

La guerra moderna è guerra tra Stati, tra popoli organizzati detentori di quell'attributo che è la sovranità, vale a dire della decisione ultima sullo *ius belli*. Venuta meno l'autorità istituzionale superiore della *respublica christiana*, nel nuovo ordine internazionale gli stati «si fronteggiano reciprocamente quali persone sovrane di egual diritto e legittimità»<sup>22</sup>. In questo senso la guerra interstatale è «guerra in forma», perché in essa gli Stati vi agiscono come soggetti di diritto e quali «persone» rappresentative di popoli esistenti su spazi territorialmente chiusi. Il che consente, fra le altre cose, una distinzione netta tra forme pubbliche e forme private di conflittualità. Come è noto, l'ordine di Vestfalia poggiava proprio sulla netta distinzione tra guerre interstatali e guerre civili, dove per guerra civile s'intendeva ogni forma di conflitto che non avesse luogo tra sovrani ma contro un sovrano.

Comprendere il quadro entro il quale le guerre asimmetriche odierne si svolgono significa acquisire la consapevolezza che la politica internazionale non ha più soltanto questo carattere interstatale ma è diventata primariamente interimperiale, anche se a confrontarsi sono due modelli diversi di impero (che possono anche convergere, ma di solito si oppongono, all'interno del Consiglio di sicurezza): l'impero *egemonico*, che avanza la pretesa di esercitare un dominio universale (il caso degli Stati Uniti), e l'impero *dispotico*, che avanza la pretesa di esercitare un dominio in un'area geopolitica regionale (Russia e Cina). Due modelli che divergono

<sup>22</sup> Schmitt, *Il nomos della terra*, 172.

radicalmente sotto il profilo ideologico, e nel grado di riconoscimento delle norme del diritto internazionale (sulla genesi del quale hanno esercitato un diverso controllo), ma che presentano anche molte affinità nel concreto esercizio del loro rispettivo dominio.

L'impero egemonico è universalistico e si fa portatore di una concezione normativisticamente esigente del diritto internazionale (ispirata all'ideologia delle liberaldemocrazie). L'impero dispotico è particolaristico, ed è sempre disposto a violare il diritto internazionale (e massimamente il diritto internazionale umanitario) per perseguire i suoi fini particolari (facendo propria una versione piuttosto rude di *Realpolitik*). A mettere in luce la problematicità dell'imperialismo egemonico (assolvendo però l'imperialismo dispotico del regime nazionalsocialista) era stato già Carl Schmitt quando nei suoi scritti internazionalistici aveva sottoposto ad analisi critica il ritorno della concezione della guerra giusta nel diritto internazionale di matrice liberale. «Non appena si prendono decisioni con effetto sui terzi che riguardino la legittimità o l'illegittimità, la liceità o l'illiceità di una guerra, il carattere unitario del concetto di guerra s'incrina e nel diritto internazionale troviamo da una parte una "guerra" giusta e lecita, dall'altra una guerra ingiusta e illecita»<sup>23</sup>.

Ora si deve sottolineare che la guerra ibrida del XXI secolo è già e sempre più sarà una guerra che si dispone su un triplice piano: è guerra interimperiale, è guerra interstatale ed è guerra «privata» nel senso del diritto internazionale classico, *latrocinium*. Questo genera non pochi cortocircuiti nelle interpretazioni e nelle legittimazioni delle azioni ostili che generano la nuova struttura internazionale dei conflitti. Formalmente, la violenza organizzata continua a svolgersi in uno spazio globale regolato unitariamente dal diritto internazionale (una cosmopoli debole). La natura imperiale da un lato, infrastatale dall'altro, dei conflitti fa tuttavia sì che venga meno la «valutazione paritaria» dei contendenti e con essa la possibilità che «il conflitto armato possa essere considerato un concetto unitario di diritto internazionale»<sup>24</sup>.

Proprio in virtù di questo intreccio tra guerra civile, guerra interstatale e guerra interimperiale la guerra ibrida presenta una fenomenologia delle forme di ostilità (convenzionale, reale, assoluta) che si sottrae al controllo degli ordinamenti giuridici (e che oltrepassa l'orizzonte entro il quale ancora si muoveva Clausewitz). In particolare essa rende impossibile il rispetto del diritto internazionale umanitario, fondata com'è sul sistematico impiego di mezzi illeciti nel quadro di operazioni coperte, sulla continua viola-

<sup>23</sup> Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, 67. Per un approfondimento di questa problematica rimando ai saggi raccolti in Campione e Ruschi, *Guerra, diritto e sicurezza*.

<sup>24</sup> Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, 66.

zione dei confini tra ambito militare e ambito civile e sull'assolutizzazione del sentimento ostile (che porta alla costruzione del «nemico assoluto»)²⁵. Con l'assolutizzazione del nemico viene meno anche la possibilità del *ricoscimento*, che è la precondizione non solo per la moderazione degli atti di guerra, ma anche della possibilità di dare avvio a trattative di pace in grado di ricreare qualcosa che meriti davvero il nome di «ordine».

Tutto ciò, è bene non dimenticarlo, avviene entro un quadro d'incombente anomia in cui la pericolosità dei conflitti è aggravata proprio dalle molteplici asimmetrie di cui in conclusione ha senso riproporre una rapida sintesi esemplificata sul caso del conflitto russo-ucraino: a) una guerra tra una media potenza (che dispone di armamenti) e una piccola potenza (sostenuta dalla Nato); b) una guerra tra una media potenza e una coalizione di Stati che supporta l'Ucraina e di cui fa parte la superpotenza americana; c) una guerra tra un soggetto che si concepisce e agisce come impero e una coalizione di Stati, guidata da una potenza che si considera e agisce come egemone, non come impero; d) l'asimmetria interna di uno Stato che sotto il profilo convenzionale è solo una media potenza, ma per i suoi armamenti atomici è una grande potenza; e) il fatto che armamenti nucleari siano ospitati anche da paesi che non sono essi stessi detentori di potere atomico.

Quanto appena detto è già ben documentabile facendo riferimento al solo continente europeo. Al catalogo delle asimmetrie presenti nel Mediterraneo, in cui si è improvvisamente e seriamente aggravata una crisi che da tempo appare senza praticabili soluzioni, si dovrebbe però dedicare una ancor più dettagliata analisi (che rimando ad altra occasione). Pensare che con la spinta alla proliferazione delle armi nucleari l'intrico di queste pericolose asimmetrie sarà destinato a estendersi e potenziarsi (anche in altre aree del mondo) è qualcosa che dovrebbe seriamente inquietarci – soprattutto dovrebbe indurre le *élites* planetarie a un serio ripensamento delle politiche di cui sembrano ormai aver perso il controllo.

## Bibliografia

Aron, Raymond. *Penser la guerre, Clausewitz*, vol. II, *L'âge planétaire*. Paris: Gallimard, 1976.

---

²⁵ Dell'inconciliabilità tra la fenomenologia della guerra asimmetrica e della guerra ibrida e il diritto internazionale umanitario il conflitto israelo-palestinese offre tragica documentazione: costantemente vi vengono violati da entrambe le parti i principi fondamentali del diritto internazionale umanitario: il principio di distinzione, il principio di precauzione negli attacchi, il principio di proporzionalità. Cfr. Greppi e Venturini, *Codice di diritto internazionale umanitario*.

- Bobbio, Norberto. "Max Weber, il potere e i classici." In Bobbio, Norberto. *Teoria generale della politica*. A cura di Michelangelo Bovero. Torino: Einaudi, 1999.
- Bovero, Michelangelo. "Introduzione. Per pensare gli squilibri del terrore." In Bovero, Michelangelo e Ermanno Vitale, a cura di. *Gli squilibri del terrore. Pace, democrazia e diritti alla prova del XXI secolo*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2006.
- Campione, Toni Roger e Filippo Ruschi, a cura di. *Guerra, diritto e sicurezza nelle relazioni internazionali*. Torino: Giappichelli, 2019.
- von Clausewitz, Carl. *Della guerra*. A cura di Gian Enrico Rusconi. Torino: Einaudi, 2000.
- von Clausewitz, Carl e Carl Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*. Milano: Adelphi, 2005.
- Kaldor, Mary. *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*. Roma: Carocci, 2001.
- Kant, Immanuel. *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*. A cura di Bobbio, Norberto. Firpo, Luigi e Vittorio Mathieu. Torino: Utet, 1965.
- Graziosi, Andrea. *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo*. Bologna: il Mulino, 2023.
- Greppi, Edoardo e Gabriella Venturini. *Codice di diritto internazionale umanitario*. Torino: Giappichelli, 2012.
- Masala, Carlo. *Weltunordnung. Die globalen Krisen und die Illusionen des Westens*. München: Beck, 2022.
- Menzel, Ulrich. "Putins Krieg und die neue Welt(un)ordnung. Warum wir die international Beziehungen neu denken müssen." *Blätter für deutsche und international Politik* 68 (2023), Heft 9: 67-74.
- Menzel, Ulrich. *Wendepunkte. Am Uebergang zum autoritären Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp, 2023.
- Münkler, Herfried. *Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- Münkler, Herfried. *Die neuen Kriege*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2002.
- Münkler, Herfried. *Ueber den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002.
- Münkler, Herfried. *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*. Weilerswist : Velbrück Wissenschaft, 2006.
- Münkler, Herfried. *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2015.
- Münkler, Herfried. "Von Putin bis Erdogan: Wie pazifiziert man die Revisionisten?" *Blätter für deutsche und internationale Politik* 68 (2023): 61-74.

- Paul, Thazha Varkey. *Asymmetric Conflicts. War Initiation by Weaker Powers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511598746>
- Rudolf, Peter. *Welt im Alarmzustand. Die Wiederkehr der nuklearer Abschreckung*. Bonn: Dietz, 2022.
- Schmitt, Carl. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1991.
- Schmitt, Carl. *Il concetto discriminatorio di guerra*. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- Sheehan, James J. *L'età post-eroica. Guerra e pace nell'Europa contemporanea*. Roma-Bari: Laterza, 2009.



# Per una difesa comune europea. Idee kantiane sul perché non esiste, su come raggiungerla e a quale prezzo<sup>1</sup>

## For a Common European Defence. Kantian Ideas on Why it does not Exist, How to Achieve it and at What Price

LUIGI CARANTI

Università di Catania  
lcaranti@unict.it

**Abstract.** The objective of achieving a common European defense has accompanied the EU integration process without ever being realized. The explanation for this failure lies in the difficulty of reconciling, on the one hand, the sovereignty of member states and, on the other hand, the transfer of defense and foreign policy functions to community institutions. Drawing on parts of my recent work on the Kantian federation (Caranti 2022), this article demonstrates how Kant provides the necessary resources to understand the underlying reasons that hinder this reconciliation and the price that would need to be paid, specifically in terms of the sovereignty of member states, to achieve the goal of a common defense. To obtain such resources, we must delve into the much-debated issue in Kantian studies of why Kant appears, not without ambiguity and reconsiderations, to ultimately prefer the solution of a supranational federation over that of a world republic (the *Völkerbund* instead of the *Völkerstaat*) as one of the three pillars on which his project of perpetual peace rests. The first part thus presents three Kantian arguments for preferring the *Völkerbund* solu-

---

<sup>1</sup> A parte l'introduzione e varie aggiunte e modifiche, questo articolo è la traduzione del mio *The Kantian Federation* © Luigi Caranti 2022, pubblicato dalla Cambridge University Press (9781009016971), riprodotto con autorizzazione. La traduzione italiana dei passi citati dalle opere di Kant è tratta da Bobbio, Norberto, Firpo Luigi e Vittorio Mathieu, a cura di. *Kant. Scritti politici*. Utet: Torino 2010. Questo progetto è stato finanziato dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea nell'ambito dell'accordo di sovvenzione Marie Skłodowska-Curie n. 777786.

tion to the *Völkerstaat*, and the second analyzes some cosmopolitan criticisms of this preference. The third and fourth parts respond to these criticisms by showing that Kant's perceived "sovereignty dilemma" cannot be circumvented in the manner suggested by moderate cosmopolitans to arrive at the conclusion that a common European defense is both possible and desirable but requires (or implies) the transformation of the European Union from what it is today, an entity halfway between confederalism and federalism, into a fully-fledged federation with a central government, closely approaching the recurrent dream of the United States of Europe.

**Keywords:** peace, federalism, Kant, european army, national sovereignty.

**Riassunto.** L'obiettivo di giungere ad una difesa comune europea ha accompagnato il processo di integrazione della UE senza mai essere conseguito. La spiegazione di questo insuccesso sembra risiedere nella difficoltà di conciliare da una parte sovranità degli Stati membri e, dall'altra, trasferimento delle funzioni di difesa e politica estera alle istituzioni comunitarie. Usando parti di un mio recente lavoro (Caranti 2022), l'articolo mostra come Kant metta a disposizione le risorse necessarie per comprendere le cause profonde che impediscono questa conciliazione e il prezzo che occorrerebbe pagare, appunto in termini di sovranità degli Stati membri, per raggiungere l'obiettivo di una difesa comune. Per ottenere tali risorse occorre entrare nella questione, molto dibattuta negli studi kantiani, del perché Kant sembra, non senza ambiguità e ripensamenti, finire col preferire la soluzione di una federazione sovranazionale su quella della repubblica mondiale (il *Völkerbund* invece del *Völkerstaat*) come uno dei tre pilastri su cui poggia il suo progetto di pace perpetua. Nella prima parte si dà quindi conto di tre argomenti kantiani per preferire la soluzione del *Völkerbund* a quella del *Völkerstaat*, nella seconda si analizzano alcune critiche cosmopolitiche a tale preferenza, nella terza e quarta si risponde a tali critiche mostrando che il 'dilemma della sovranità' percepito da Kant non può essere aggirato nella maniera suggerita dai cosmopoliti per giungere alla conclusione che una difesa comune europea è possibile ed auspicabile ma prevede (o implica) la trasformazione dell'Unione europea da quello che è oggi, un'entità a metà strada tra confederalismo e federalismo, ad una compiuta federazione con governo centrale, vicina al sogno ricorrente degli Stati Uniti d'Europa.

**Parole chiave:** pace, federalismo, Kant, esercito europeo, sovranità nazionale.

## Introduzione

L'obiettivo di giungere ad una difesa comune europea ha accompagnato il processo di integrazione della UE negli ultimi quaranta anni senza mai essere conseguito. La spiegazione di questo insuccesso sembra risiedere nella difficoltà di conciliare da una parte sovranità degli Stati mem-

bri e, dall'altra, trasferimento delle funzioni di difesa e politica estera alle istituzioni comunitarie, come è invece avvenuto con il trasferimento alla UE di funzioni prima di esclusiva competenza nazionale. Questo articolo intende mostrare come Kant metta a disposizione le risorse necessarie per comprendere le cause profonde che impediscono questa conciliazione e il prezzo che occorrerebbe pagare, appunto in termini di sovranità degli Stati membri, per raggiungere l'obiettivo di una difesa comune. Per ottenere tali risorse occorre entrare nella questione, molto dibattuta negli studi kantiani, del perché Kant sembra, non senza ambiguità e ripensamenti, finire col preferire una confederazione sovranazionale alla repubblica mondiale (il *Völkerbund* invece del *Völkerstaat*) come uno dei tre pilastri su cui poggia il suo progetto di pace perpetua. Per introdurre il lettore al dibattito e per spiegare l'apparente preferenza kantiana per la confederazione, nella prima parte dell'articolo si dà conto di tre argomenti kantiani a favore del *Völkerbund*. Nella seconda si analizzano alcune reazioni critiche a tale preferenza provenienti da autori di orientamento cosmopolitico. Comune a tali posizioni è l'idea che Kant non avrebbe visto la possibilità di una dispersione verticale della sovranità, in analogia con quanto avvenuto nel processo di integrazione europea, con gli Stati nazionali che trasferiscono la competenza sulla difesa all'entità sovrastatale, mantenendo però competenze su altre aree e quindi una residua sovranità. Nella terza e quarta si risponde a tali critiche mostrando che il 'dilemma della sovranità' (Flikschuh 2010) che affligge il pacifismo kantiano non può essere aggirato nella maniera suggerita dai cosmopoliti. Si giunge quindi alla conclusione che una difesa comune europea è possibile e auspicabile ma presuppone (o implica) la trasformazione dell'Unione europea da quello che è oggi, un'entità a metà strada tra federazione e confederazione, ad una compiuta federazione con governo centrale, vicina al sogno ricorrente degli Stati Uniti d'Europa.

## 1. Tre argomentazioni a favore della confederazione

Non è azzardato affermare che dei tre pilastri su cui poggia il progetto di pace kantiano, istituzioni repubblicane all'interno dello Stato, confederazione di liberi Stati a livello internazionale, e diritto di visita per ciò che concerne il diritto cosmopolitico, il secondo pilastro è quello che ha dato vita, fin dal primo apparire di *Per la pace perpetua* (1795), ad un dibattito particolarmente serrato, in gran parte incentrato sulla questione se Kant configurasse (o dovesse configurare) tale istituzione nei termini di una confederazione di popoli (*Völkerbund*) o nei termini di uno Stato o repubblica globale (*Völkerstaat*). Peraltro ben pochi interpreti negano

che Kant stesso abbia avuto alcune esitazioni su questo punto. Anche gli studiosi più caritatevoli, che difendono Kant dall'accusa di aver cambiato idea rimanendo fedele all'opzione dettata dalla ragione pratica di uno Stato federale di Stati, riconoscono che nelle sue opere troviamo distinti diversi modelli: lo Stato mondiale unico, lo Stato federale di Stati, la lega delle nazioni o confederazione (Byrd e Hruschka 2010, 196 – 205). Tali interpreti riconoscono anche che almeno nella Dottrina del Diritto Kant non solo identifica ma supporta un quarto modello, quello del “congresso permanente”, che essi stessi interpretano come ancora più debole della lega delle nazioni: mentre quest'ultima si basa su qualche trattato multilaterale firmato dagli Stati membri, il primo rimane in una fase precontrattuale (Byrd e Hruschka 2010, 204-5)

Perché dunque Kant sembra giungere, almeno con la Dottrina del Diritto, se non prima, a preferire un qualche tipo di confederazione rispetto allo Stato/repubblica mondiale? E cosa ben più importante: le sue ragioni reggono allo scrutinio, o è giustificata l'insoddisfazione espressa fin da subito da lettori come Fichte? Kant ha argomentazioni profondamente diverse per sostenere la sua preferenza, da argomenti empirico-pragmatici, a normativi, a logici. Infatti, si possono distinguere tre principali linee di pensiero: a) un argomento empirico-pragmatico (la convinzione nell'inefficienza amministrativa di uno Stato che copre un territorio troppo ampio, combinata con la sua presunta tendenza a muoversi verso un dispotismo senza anima e possibilmente una fase finale di anarchia); b) un argomento logico (nella stessa idea di uno Stato di Stati si cela una contraddizione, perché uno Stato mondiale rimuove la stessa nozione di diritto *inter-nazionale*); c) un argomento morale/giuridico basato sui limiti dell'analogia domestica (gli Stati non possono essere costretti ad abbandonare lo stato di natura ed entrare in una condizione giuridica perché, a differenza degli individui nello stato di natura, hanno già una personalità morale).

La prima linea di pensiero parte da una affermazione empirica riguardante l'esperienza passata di una relazione inversa tra efficienza amministrativa ed estensione del territorio su cui un governo è chiamato ad amministrare: “all'aumentare della portata del governo, le leggi perdono progressivamente il loro vigore”<sup>2</sup>. Questa tesi si sposa con un'altra affermazione, altrettanto empirica, riguardo alla necessaria degenerazione di tali Stati. Una “monarchia universale”, ma anche uno Stato di Stati, degenererebbe prima in un “dispotismo senza anima”, probabilmente nel disperato tentativo di attuare il suo dominio su un territorio così vasto. In alternativa, tale sistema degenererebbe in anarchia, con l'emergere di

---

<sup>2</sup> Kant, *ZeF*, 8, 367.

fazioni che l'autorità centrale non riuscirebbe a contenere, cosa del tutto inaccettabile perché l'anarchia è proprio lo stato di natura che l'istituzione sopranazionale doveva evitare. Come Kant dice: "se uno Stato fatto di nazioni si estendesse troppo su vaste regioni, governarlo e proteggere ciascuno dei suoi membri alla fine diventerebbe impossibile"<sup>3</sup>. A volte Kant non fa l'ultimo passo nell'argomentazione dal dispotismo all'anarchia, perché dà per scontato che, anche se un governo dispotico universale fosse in grado di far rispettare le sue leggi, esse sarebbero comunque il "cimitero della libertà"<sup>4</sup>, garantendo così la pace al costo della negazione del valore supremo (appunto la libertà) che tutte le articolazioni del diritto (incluso quello internazionale) sono destinate a garantire. Inoltre, e questo potrebbe essere considerato un'ulteriore articolazione di questa linea di pensiero pragmatico-empirica, uno Stato mondiale rimuoverebbe quella sana ostilità tra gli Stati che è necessaria per impedire "che le forze dell'umanità si assopiscano"<sup>5</sup>, ostacolando così il progresso culturale e morale della specie.

Come giustamente osservato da Mori, indipendentemente da quanto fondate siano queste affermazioni empiriche, difficilmente si armonizzano con l'orientamento generale del pensiero kantiano.<sup>6</sup> Se uno Stato mondiale fosse "giusto in teoria", non ci si aspetterebbe che Kant dica che è da abbandonare come obiettivo politico solo perché l'esperienza suggerisce la difficoltà della sua realizzazione pratica. Il fatto che grandi imperi del passato abbiano seguito il percorso indicato da Kant non potrebbe mai essere una ragione sufficiente per sottrarre obbligatorietà a ciò che è giusto. Come la mette Kant stesso: "non può l'esperienza far conoscere quello che il diritto è in sé"<sup>7</sup>. E ancora più energicamente, ciò che la ragione prescrive come giusto non deriva "dalla percezione del corso delle cose" e rimane obbligatorio "anche se non ci fosse stato ancora nessun esempio in proposito"<sup>8</sup>. Quindi, qualsiasi argomento empirico finalizzato a dimo-

<sup>3</sup> Kant, *MS*, 6, 350.

<sup>4</sup> Kant, *ZeF*, 8, 367.

<sup>5</sup> Kant, *IaG*, 8, 26.

<sup>6</sup> Mori, *La Pace e la Ragione*, 117. Incidentalmente, l'affermazione empirica perde forza se la modifichiamo da una preoccupazione riguardo alla dimensione del territorio a una che concerne la dimensione della popolazione. Kant non ha avuto il privilegio di osservare il caso della democrazia indiana. Nessuno definisce l'India uno stato dispotico (almeno fino alle recenti involuzioni sotto Modi), ma la sua autorità si estende su quasi 1,4 miliardi di persone. Da 1,4 miliardi a 7,5 miliardi (la popolazione mondiale) non è un salto così drammatico. Se una democrazia, che di sicuro ha almeno alcune delle caratteristiche proprie della repubblica kantiana, può esistere con una popolazione di 1,4 miliardi, non sembrano esserci ragioni di principio per cui non potrebbe farlo con una popolazione di 7,5 miliardi. Un ringraziamento ad Alessandro Ferrara per questo punto.

<sup>7</sup> Kant, *TP*, 8, 306.

<sup>8</sup> Kant, *MS*, 6, 216.

strare che lo Stato mondiale è un obiettivo politico o troppo ambizioso o addirittura non auspicabile in quanto inefficiente, se non pronò alla degenerazione autoritaria o anarchica, non dovrebbe essere considerato, a prima vista, l'ultima parola di Kant sulla questione.

Cosa dire della seconda linea di pensiero? L'argomento della contraddizione, presentato in *Per la pace perpetua*, parte dalla constatazione della condizione senza legge delle relazioni internazionali e dall'obbligo di ciascuno Stato di superarla, entrando in una lega di nazioni. Kant è attento a chiarire che questa lega: "non dovrebbe però essere uno *Stato di popoli*. In quest'ultima idea vi sarebbe una contraddizione, poiché ogni Stato implica la relazione tra un *superiore* (legislatore) con un inferiore (colui che obbedisce, cioè il popolo), mentre molti popoli in uno Stato costituirebbero un sol popolo, ciò che è contrario al presupposto (poiché qui dobbiamo considerare il diritto dei *popoli* tra loro in quanto essi costituiscono altrettanti Stati diversi e non devono confondersi in un solo ed unico Stato).<sup>9</sup>

Il ragionamento di Kant è ora che uno Stato mondiale, stabilendo – come qualsiasi altro Stato – la relazione tra un superiore e un inferiore, finirebbe per negare l'indipendenza e la sovranità degli Stati, fondendoli tutti in uno. Questo contraddirebbe l'assunzione che stiamo cercando un'istituzione *internazionale*, qualcosa che preservi la pluralità dei soggetti giuridici che firmano il contratto.

Vale la pena di notare tre punti. Innanzitutto, il linguaggio di Kant: "non dovrebbe però essere uno Stato di popoli [*kein Völkerstaat sein müßte*]". Se c'è una contraddizione nella stessa idea di uno Stato di nazioni, forse Kant dovrebbe dire qualcosa di più deciso per escluderlo, del tipo "non può essere uno Stato di nazioni". Il fatto è che Kant non abbandona mai l'idea che l'unica vera soluzione al problema della guerra sia precisamente uno Stato mondiale singolo o uno Stato federale di Stati. E questo emerge anche quando sta per presentare un argomento che dovrebbe individuare una contraddizione in quell'idea stessa.

In secondo luogo, si potrebbe dire che Kant non considera la possibilità di uno Stato federale di nazioni, che teoricamente preserverebbe la pluralità degli Stati stabilendo un potere *federale* sopra di essi. Ovviamente Kant considera (e esclude) questa possibilità nella Dottrina del Diritto, quando chiarisce che l'Unione da lui auspicata non deve essere confusa con gli Stati Uniti d'America. Ma se l'argomento è che uno Stato mondiale violerebbe la stessa idea di diritto tra entità statali diverse, l'impressione è che Kant trascuri la possibilità di uno Stato federale che *non* fonde tutti gli Stati in uno. Questa critica è ben fondata e tuttavia

---

<sup>9</sup> Kant, *ZeF*, 8, 354.

– credo – non fa altro che rivelare la vera riserva che Kant sembra avere verso qualsiasi cosa che vada oltre una federazione debole o confederazione. Se lo Stato federale è incaricato della difesa contro attori esterni, anche se lascia competenza agli Stati membri in altre aree, la sovranità di questi ultimi è completamente persa. Tornerò su questo punto perché costituisce l'essenza della mia spiegazione della preferenza di Kant per il *Völkerbund*. Per il momento, è sufficiente notare che è improbabile che Kant semplicemente non abbia pensato all'opzione federale. Piuttosto, sembra già averla considerata – seppur implicitamente – incompatibile con la sovranità degli Stati federati.

In terzo luogo, anche se questo è corretto, si potrebbe comunque chiedere a Kant perché dovremmo preservare una pluralità di Stati. Cosa c'è nelle nazioni che è così inviolabile da impedirci di immaginare qualsiasi soluzione tranne una che le superi? Certamente, uno Stato mondiale precluderebbe la sana competizione tra gli Stati che abbiamo visto negli argomenti pragmatici, ma questa è una base troppo debole. Dopo tutto, gran parte della competizione che stimola il progresso umano può avvenire tra individui, come sappiamo dal caso domestico. Anche se la competizione tra popoli (o Stati) aggiunge qualcosa a quella tra individui, il guadagno è forse sufficiente per giustificare la rinuncia all'unica soluzione istituzionale che – la ragione ci dice – *garantirebbe* il vero superamento della guerra?

In alternativa, e in modo più convincente, si potrebbe cercare di potenziare l'argomento di Kant stabilendo un collegamento tra l'esistenza di una pluralità di Stati e la libertà dei singoli cittadini che vivono in quegli Stati. Come abbiamo visto, Kant dice che in uno Stato è già stata stabilita una relazione tra un superiore e un inferiore. Un modo per capire questo è che una volta creato uno Stato si è stabilita una condizione giuridica (più o meno perfetta a seconda di come le istituzioni si avvicinano all'ideale repubblicano). Questa condizione giuridica è la garanzia (di nuovo, più o meno perfetta) della libertà dei concittadini che hanno almeno diritti e libertà garantite proporzionalmente al grado di 'perfezione repubblicana' dello Stato in questione. Una fusione di tutti gli Stati in uno, o anche l'istituzione di una federazione con un potere centrale e un'autorità finale sulle possibili dispute tra gli Stati federati, cancellerebbe il patto originario con cui gli individui si sono assicurati la garanzia di alcuni diritti e di alcune libertà. Il passaggio ad uno Stato mondiale sarebbe compatibile con la libertà dei singoli solo se questi rinunciano liberamente alla condizione giuridica che avevano stabilito a livello domestico, condizione però non prevista dalla logica sottostante il passaggio in questione. Sono gli Stati singoli i contraenti del nuovo patto, non i cittadini che vivono in essi. Eberl e Niesen fanno una simile osservazione quando argomentano che uno Stato mondiale violerebbe la libertà individuale dei cittadini che

già appartengono a Stati nazionali consolidati, specialmente se gli Stati esistenti in questione fossero repubbliche.<sup>10</sup>

Tuttavia, questa linea argomentativa non spiega come Kant possa escludere, attraverso argomenti meramente logici o normativi, una repubblica mondiale, dove, almeno in teoria, gli individui avrebbero la loro sfera di libertà protetta e garantita tanto quanto avviene nelle repubbliche nazionali. Chiedersi perché Kant abbia escluso tale possibilità ci conduce direttamente al miglior argomento kantiano per preferire una confederazione debole. La chiave sta nel concentrarsi sull'importanza normativa degli Stati "*in ipotesi*", ossia come qualcosa di già "messo giù". Il fatto che gli Stati esistano già non è un mero accidente empirico che può essere superato seguendo ciecamente ciò che la ragione comanda e ciò che la pace richiede (lo Stato mondiale o lo Stato federale di Stati). Poiché gli Stati "*in ipotesi*"<sup>11</sup> hanno già stabilito una condizione giuridica in cui un gruppo di individui ha firmato un patto che li autorizza a proteggere la loro libertà e il loro diritto naturale, *e a farlo in una specifica maniera concordata tra le molte possibili*, tale compito può essere trasferito a un'istituzione globale solo se gli individui concordano di annullare il contratto originale ed entrare in uno nuovo. Ciò significa che gli Stati, quali rappresentanti degli individui, non possono essere *costretti* a farlo, perché ciò che la ragione comanda a livello internazionale non può ignorare ciò che ha comandato a livello nazionale quando è stata creata la condizione giuridica nazionale.

Questo ci introduce appunto all'argomento kantiano più convincente a favore della confederazione. L'argomento si basa sui limiti dell'analogia tra il caso nazionale e il caso internazionale riguardo al dovere di abbandonare lo stato di natura: "secondo il diritto internazionale, non può dagli Stati farsi valere il dovere, che secondo il diritto naturale vale per gli individui nello stato di natura privo di leggi, di "uscire da questo stato", perché essi, in quanto Stati, hanno già una costituzione politica all'interno, e sono quindi sottratti alla coazione degli altri Stati, che vorrebbero, secondo il concetto che questi si fanno del diritto, sottometerli ad una costituzione legale più estesa".<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Eberl e Niesen, *Immanuel Kant*, 240. Kjartan Koch Mikalsen (Mikalsen, *Kantian Republicanism in the International Sphere*) propone un argomento kantiano in cui la sovranità nazionale viene interpretata come un dispositivo istituzionale che abilita alla libertà; vale a dire, come una condizione essenziale per il riconoscimento degli individui come liberi ed eguali. Il fulcro dell'argomento sembra essere che la libertà richiede, tra le altre cose, l'indipendenza dagli altri, intesa come la libertà di costruire una comunità politica che sia in qualche modo *diversa* da altre comunità politiche. Pertanto, non è il quadro istituzionale di per sé (un governo mondiale garantirebbe ciò), ma il quadro istituzionale nel quale alcuni individui possono essere e apparire differenti rispetto ad altre comunità politiche.

<sup>11</sup> Kant, *ZeF* 8, 357.

<sup>12</sup> Kant, *ZeF*, 8, 355-6.

Kant evidentemente pensa che il fatto che gli Stati abbiano stabilito una condizione legale “interna” renda diversa la loro situazione rispetto a quella degli individui nello stato di natura. Mentre nel primo caso non c'è ancora traccia di legalità (al massimo ci sono diritti naturali innati degli individui da proteggere attraverso lo stato di diritto), a livello internazionale ciascuna comunità è già un ente legale, con il diritto di esercitare la propria autonomia. Come notato da Mori<sup>13</sup>, Kant esprime questa concezione dell'autonomia degli Stati nell'importante Riflessione 8065<sup>14</sup> degli anni '80, dove la condizione degli individui nello stato di natura è paragonata a quella degli accidenti che hanno bisogno di una sostanza (la costituzione civile), mentre quella degli Stati è già considerata una condizione di sostanza. Uno Stato mondiale declasserebbe le sostanze ad accidenti. Ne consegue che dobbiamo scartare l'opzione dello Stato mondiale e adottare la confederazione, in cui ciascuno Stato nazionale conserva la sua sovranità.

Una cosa importante deve essere notata. L'autonomia legale già stabilita internamente non rimuove l'obbligo di superare una condizione di anarchia in cui ciascuno Stato rappresenta una minaccia costante per gli altri. Se esiste un contesto istituzionale che allo stesso tempo rimuove o attenua quella minaccia e mantiene l'autonomia di ciascuno Stato, l'obbligo dello Stato sembra essere altrettanto rigoroso quanto quello degli individui. Anche concedendo che l'analogia tra il caso nazionale e il caso internazionale ha dei limiti, questo al massimo rimuove la possibilità che uno Stato *costringa* un altro a unirsi a un'istituzione sovranazionale sotto leggi comuni, ma non l'obbligo per ciascuno Stato di farlo *spontaneamente*. Infatti, l'autonomia di ciascuno Stato non può mai rimuovere questo obbligo: “Ora la ragione pratica morale pronuncia in noi il suo *veto* irrevocabile: “*Non ci deve essere nessuna guerra, né tra me e te nello stato di natura, né tra noi come Stati*”. Infatti questi, quantunque costituiti legalmente all'interno, però esternamente (nei loro rapporti reciproci) sono ancora senza alcuna legge; ora questo non è il modo con cui ognuno deve cercare il suo diritto [*sein Recht*]”.<sup>15</sup>

## 2. Dubbi cosmopolitici: un termine medio negletto tra *Völkerstaat* e *Völkerbund*

Fin dalla prima apparizione di *Per la pace perpetua*, molti lettori di Kant, compresi quelli a lui filosoficamente vicini, sono rimasti insoddisfat-

<sup>13</sup> Mori, *La Pace e la Ragione*, 119-20.

<sup>14</sup> Kant, 19, 600.

<sup>15</sup> Kant, *MS*, 6, 354. Per uno studio che mette a confronto Kant ed Hamilton sul tema federazione/confederazione si veda Castaldi 2013.

ti della sua preferenza finale per una confederazione piuttosto che per la repubblica mondiale.<sup>16</sup> Tale insoddisfazione continua a giorni nostri ed è particolarmente interessante il suggerimento di quanti, partendo da una preferenza che si potrebbe definire di cosmopolitismo moderato, ritengono che Kant avrebbe potuto sostenere una soluzione più ambiziosa senza mettere in pericolo la pluralità e l'autonomia degli Stati. Qualcosa di simile anima e accomuna quattro letture autorevoli che hanno cercato di dimostrare come, con il vantaggio di due secoli di esperienza politica aggiuntiva, si possa ambire ad una forma istituzionale più forte di quella che Kant sembrava ritenere, come si è visto, un limite invalicabile. Probabilmente questi autori costituiscono la migliore critica alla confederazione disponibile nella letteratura e, cosa ancora più importante, si avvicinano al massimo che si possa fare per preservare una dimensione autenticamente cosmopolita (altra ovviamente rispetto al diritto cosmopolitico in senso stretto, ossia al diritto di visita) nel progetto di pace kantiano. Anche se, come io credo, il loro tentativo fallisce, tali autori meritano attenzione perché rivelano *a contrasto* la forza degli argomenti di Kant a favore della confederazione.

Thomas Pogge, ad esempio, sostiene che Kant fosse cieco alla possibilità di qualcosa di più ambizioso di una semplice confederazione perché operava ancora con una concezione moderna della sovranità, una concezione basata sull'idea che la sovranità possa essere solo assoluta: indivisa e illimitata.<sup>17</sup> Da Tommaso d'Aquino passando per Dante, Marsilio, Bodin, Hobbes, Rousseau fino a John Austin nel secolo scorso, l'idea è sempre stata che se la sovranità è limitata, non c'è affatto. Se un sovrano deve operare solo entro un mandato limitato, chi decide se una certa decisione rientra nell'ambito di quel mandato? Abbiamo solo due possibilità. Se la decisione spetta al sovrano stesso, allora la sovranità è illimitata perché il sovrano è l'ultimo giudice sui limiti della sua competenza. Se è un'agenzia esterna (immaginiamo una corte sovranazionale), allora il sovrano non ha

---

<sup>16</sup> Oltre ai quattro studiosi che stiamo per discutere, altri che sono o insoddisfatti della preferenza di Kant per la federazione senza poteri coercitivi, o scettici sul fatto che egli abbia mai adottato questa soluzione come la sua preferita, sono i seguenti: Axinn, "Kant on World Government;" Bull, *The Anarchical Society*; Byrd e Hruschka, *Kant's Doctrine of Right*; Carson, "Perpetual Peace;" Friedrich, *Inevitable Peace*; Lutz-Bachmann, "Kant's Idea of Peace;" Marini, "Il diritto cosmopolitico;" Nida-Rümelin, "Ewiger Friede;" Wood, "Kant's Project." Invece le interpretazioni che sostengono il *Völkerbund*, o come preferenza finale di Kant o come soluzione filosoficamente coerente (o entrambe), sono le seguenti: Brown, "State sovereignty;" Covell, *Kant and the Law of Peace*; Doyle, "Kant, Liberal Legacies" (Part I e II); Ebbinghaus, "Kants Lehre;" Gallie, *Philosophers of Peace and War*; Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf*; Hinsley, *Power and Pursuit of Peace*; Mulholland, "Kant on War;" Philonenko, *Kant et le problème de la paix*; Tesón, "The Kantian Theory."

<sup>17</sup> Pogge, *Kant's Vision*.

potere perché qualsiasi esercizio della sua autorità dipenderebbe dal consenso dell'agenzia sovranazionale.

Pogge confuta questo modo classico di concepire la sovranità notando che nelle democrazie liberali contemporanee non esiste un'istituzione all'interno del sistema che esercita piena sovranità: né il parlamento, né la corte suprema, né alcuna altra istituzione ha l'autorità *ultima* di decidere possibili conflitti di competenza. Questo è ancora più evidente – potremmo aggiungere – per le democrazie liberali appartenenti all'Unione europea, che non a caso è considerata da Pogge come un buon esempio della istituzione sovranazionale che Kant avrebbe dovuto sostenere. La sovranità degli Stati membri è limitata dalle competenze dell'UE in molte diverse aree, eppure difficilmente si potrebbe negare che gli Stati membri siano in modo sostanziale ancora sovrani o rispettati nella loro autonomia politica. L'UE ha competenze esclusive nelle aree dell'Unione doganale; regole necessarie per il funzionamento del mercato interno; politica monetaria per i paesi dell'area euro; conservazione delle risorse biologiche marine nell'ambito della Politica comune della pesca; e politica commerciale comune. Ma ha solo una competenza condivisa (con gli Stati nazionali) nel mercato unico; occupazione e affari sociali; coesione economica, sociale e territoriale; agricoltura; pesca; ambiente; protezione dei consumatori; trasporti; reti transeuropee; energia; giustizia e diritti fondamentali; migrazione e affari interni; sanità pubblica; ricerca e spazio; cooperazione allo sviluppo; e aiuto umanitario. Anche se tutto ciò certamente comporta una diminuzione della sovranità, ci sono ancora aree in cui gli Stati membri possono esercitare la loro autonomia politica.

Jürgen Habermas offre, in due importanti scritti, una lettura simile del modello di Kant. Sostiene che Kant e molti dei suoi interpreti partono da una falsa alternativa. Tra la repubblica mondiale, che Kant difende nel saggio del 1793 “Teoria e pratica”, e la debole lega delle nazioni senza poteri coercitivi che comincia a sostenere dal 1795 in poi, c'è un termine medio trascurato che potrebbe soddisfare l'ambizione cosmopolita persistente di Kant senza alcun rischio di degenerazione verso un'autarchia globale (il famoso “despotismo senz'anima”). Suggesto dall'esperienza che abbiamo “a duecento anni di distanza storica”<sup>18</sup> da Kant, questo termine medio è “una società globale politicamente costituita che riserva istituzioni e procedure di governance globale per Stati che si collocano sia a livello sovra- che transnazionale”<sup>19</sup>. Le principali organizzazioni internazionali (l'ONU, l'Organizzazione mondiale del commercio [OMC], l'UE) mostrano una tendenza, ancora *in fieri*, a domare il potere statale non attraverso

<sup>18</sup> Habermas, *The Inclusion of the Other*.

<sup>19</sup> Habermas, *The Divided West*, 135.

so il monopolio della forza di un'entità sovranazionale come la repubblica mondiale o anche la "repubblica delle repubbliche", ma attraverso il trasferimento progressivo di competenze, precedentemente riservate allo Stato, a organi istituzionali superiori. Anche se gli Stati membri rimangono liberi di lasciare l'organizzazione (e la Brexit dimostra che questa è più di una possibilità logica) la stabilità dell'organizzazione sovranazionale è rafforzata dall'interesse degli Stati a rimanere all'interno dell'organizzazione stessa. In altre parole, come afferma Habermas: "Lo Stato federale democratico scritto in grande – lo Stato globale delle nazioni o repubblica mondiale – è il modello sbagliato. Non esiste un'analogia strutturale tra la costituzione di uno Stato sovrano che può determinare quali competenze politiche rivendica per sé (e quindi possiede una suprema autorità costituzionale), da un lato, e la costituzione di un'organizzazione mondiale inclusiva che tuttavia è limitata a poche funzioni, attentamente circoscritte, dall'altro".<sup>20</sup>

La questione relativa al tipo di istituzione sovranazionale necessaria alla teoria della pace di Kant, indipendentemente dalla forma che Kant alla fine approva, è al centro di un'altra lettura influente degna di considerazione per la sua difesa qualificata dell'opzione "repubblica mondiale". In un saggio dedicato al nostro tema<sup>21</sup> e nella terza parte di *La Teoria Cosmopolita del Diritto e della Pace di Kant*<sup>22</sup>, Otfried Höffe sostiene che la confederazione senza poteri coercitivi è palesemente insufficiente per realizzare una condizione giuridica in grado di garantire un diritto innato alla libertà per tutti gli esseri umani e, al contempo, garantire una pace duratura. La preferenza kantiana per la confederazione è utile solo come promemoria del fatto che Kant esclude certamente quello che Höffe definisce "un cosmopolitismo esclusivo". Solo un ordine cosmopolita che "non sostituisce il diritto civile nazionale, ma lo integra"<sup>23</sup> può essere considerato come una soluzione. La necessità di una repubblica mondiale, tuttavia, rimane. Un'istituzione globale con alcuni dei poteri riservati agli Stati, quindi con una forma statale minima, è l'unica vera garanzia delle sfere individuali di libertà a livello globale e di una pace duratura. L'istituzione globale dovrà garantire la minima uguaglianza legale tra individui sufficiente per scongiurare il dominio di alcuni cittadini su altri. Kant deve quindi accettare un'analogia relazione tra un ordine giuridico cosmopolita e l'ordine giuridico di uno Stato, ma solo fino a un certo punto. Come Habermas, anche Höffe tiene a sottolineare che l'analogia tra individui che formano uno Sta-

<sup>20</sup> Habermas, *The Divided West*, 134.

<sup>21</sup> Höffe, *Völkerbund oder Weltrepublik?*

<sup>22</sup> Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 140.

to e Stati che formano una repubblica mondiale è un modo errato di estendere a livello internazionale il dovere di creare un ordine giuridico. Contrariamente agli “Stati primari”, la repubblica mondiale “è assegnataria solo a una gamma ristretta di poteri; è quindi uno Stato mondiale minimo” organizzato secondo direttrici repubblicane. Tale repubblica mondiale “richiede la cessione della sovranità statale, ma solo in misura minima”<sup>24</sup>. Pertanto, “la tutela pubblica dei diritti nella forma legale” culmina nel compito di creare una repubblica mondiale sussidiaria e federale<sup>25</sup>.

Il dibattito sul tipo esatto di istituzione che Kant alla fine desidera o dovrebbe desiderare per ragioni di coerenza logica e credibilità normativa (repubblica mondiale, repubblica delle repubbliche federate, società globale costituita politicamente, lega di Stati con o senza poteri coercitivi) è anche al centro della lettura di Pauline Kleingeld. In una serie di pubblicazioni culminate con il suo *Kant e il Cosmopolitismo*<sup>26</sup>, Kleingeld respinge l’idea comune che Kant, dal 1795 in poi, abbandoni la federazione internazionale con poteri coercitivi come ideale da perseguire. Sostiene che, mentre Kant ha buone ragioni per respingere l’opzione della repubblica mondiale, difende coerentemente la soluzione di una pluralità di Stati federati. La lega volontaria non è altro che un primo passo in un processo verso una federazione internazionale con poteri e competenze molto superiori a quelli comunemente associati a una confederazione.<sup>27</sup> Mentre Pogge e Habermas pensano che il moderno dogma della sovranità impedisca a Kant di vedere una soluzione in cui gli Stati alienano parte della loro sovranità (principalmente il potere unilaterale di decidere quando fare guerra), ma mantengono la piena autonomia in tutte le altre aree politiche, Kleingeld pensa che Kant non fosse affatto cieco a questa soluzione: la lega non è altro che un momento nell’evoluzione verso una federazione che gradualmente e spontaneamente assume sempre più competenze che erano precedentemente riservate agli Stati nazione, o meglio, ricevendole come risultato di popoli/Stati che decidono liberamente di trasferirle.

Suggerendo un ruolo provvisorio per la confederazione, questa lettura smussa la secca alternativa *Völkerbund-Völkerstaat*, rendendo il primo una preparazione per il secondo. Proposto per la prima volta da Fichte,

<sup>24</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 195. Non discutiamo qui la posizione dei democratici cosmopoliti come Daniel Bell e Daniele Archibugi (Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens*; Held, *Democracy and the Global Order*), ma la loro proposta di un’istituzione globale a metà strada (o in qualche punto intermedio) tra la federazione e la confederazione, con alcune competenze trasferite agli organi politici superiori e altre lasciate agli Stati nazionali, rientra chiaramente nella stessa categoria intellettuale delle quattro posizioni cosmopolite discusse in questa sezione.

<sup>26</sup> Kleingeld, *Kant e il Cosmopolitismo*.

<sup>27</sup> Kleingeld, “Kant’s Arguments for the League of States.”

che considerava la confederazione nient'altro che un passo intermedio (*Mittelzustand*) attraverso il quale l'umanità dovrebbe essere in grado di raggiungere l'obiettivo reale, cioè la repubblica mondiale<sup>28</sup>, questa lettura ha ancora un notevole ascolto tra i lettori contemporanei. Ad esempio, Howard Williams sostiene che Kant “sta sia sostenendo uno Stato internazionale come obiettivo finale, ma non lo sta sostenendo come qualcosa da realizzare nel futuro immediato o prossimo. È un obiettivo da mettere in fondo ai nostri pensieri, ma è un obiettivo che dovremmo sempre avere in mente”<sup>29</sup>.

Come si è visto, cruciale per questa intera linea di pensiero è il fatto che gli Stati nazione non si dissolvano nella federazione con poteri coercitivi. Gli Stati mantengono la loro sovranità, che almeno per Kleingeld include il loro diritto di uscita. Nella sezione successiva sosterrò che, sfortunatamente, l'idea di una federazione con poteri coercitivi è incompatibile con la sovranità statale se gli Stati trasferiscono la competenza sulla difesa; e che, se invece gli Stati non lo fanno, allora l'istituzione sovranazionale pensata da Kant non contribuisce significativamente alla pace più di quanto non faccia una lega debole.

### 3. *Tertium non datur*: il problema del cosmopolitismo moderato

Al di là dalle differenze, Pogge, Habermas, Kleingeld e Höffe indicano tutti la “lega potenziata” o la minima repubblica mondiale come la soluzione che Kant avrebbe potuto e dovuto difendere. Questa lettura è allettante perché promette di attenuare il dilemma concettuale che Kant affronta tra garantire la pace attraverso una dissoluzione degli Stati nazionali in una repubblica mondiale (o repubblica delle repubbliche) e preservare una pluralità di Stati attraverso una lega rinunciando all'ideale di una pace stabile. In verità, Kant non abbandona mai l'idea che l'unico vero garante della pace sia una repubblica mondiale o una federazione con poteri coercitivi. Ancora nel 1795 su questo ha parole per nulla equivocate: “Per gli Stati che stanno tra loro in rapporto reciproco non vi è maniera razionale per uscire dallo stato naturale senza leggi, che è stato di guerra, se non rinunciare, come i singoli individui, alla loro selvaggia libertà (senza leggi) sottomettendosi a leggi pubbliche coattive e formare uno *Stato di popoli* [*Völkerstaat*] (*civitas gentium*), che si estenda sempre di più”.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Fichte, “Zum Ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf von Immanuel Kant,” 6, 433.

<sup>29</sup> Williams, *Kant's Political Philosophy*, 256. Altri sostenitori dell'interpretazione provvisoria sono: Cheneval, *Philosophie in Weltbürgerlicher Bedeutung*; Geismann, “Kant on Eternal Peace;” Lutz-Bachmann, *Kant's Idea of Peace*.

<sup>30</sup> Kant, *ZeF*, 8, 357.

Non c'è motivo di credere, tuttavia, che Kant abbia finito per propugnare una lega volontaria senza poteri coercitivi perché non poteva o non è riuscito a pensare alla soluzione di spaccettare la sovranità con alcune competenze trasferite a un'istituzione sovranazionale e altre mantenute per gli Stati nazionali. Prima di addebitargli l'incapacità di vedere questa soluzione elegante e conveniente, ci si dovrebbe chiedere se la proposta sia davvero attuabile. Credo che la soluzione cosmopolita moderata ignori la profondità del problema. Suggestisco inoltre che, oltre all'argomento sul carattere morale degli Stati, la non attuabilità di questa soluzione, che, come si vedrà, ha a che fare con la peculiarità della funzione di difesa rispetto alle altre competenze statali, è ciò che ha portato Kant a preferire la confederazione rispetto a qualcosa di istituzionalmente più ambizioso. Il punto cruciale è che, quando si tratta di decidere chi usa la forza contro attori esterni – sfortunatamente l'area che conta di più per una teoria della pace internazionale – uno Stato non può abdicare alla sua competenza esclusiva, se deve rimanere anche minimamente sovrano.

Il punto può essere dimostrato teoricamente e illustrato attraverso un caso di studio molto significativo. Teoricamente, è sufficiente notare che qualsiasi trasferimento di competenze da uno Stato a un organo superiore rimane provvisorio finché lo Stato conserva la piena sovranità sulla propria politica di difesa, o, che è la stessa cosa, sull'uso della forza verso attori esterni. La forza militare è l'ultima cosa a cui uno Stato può appellarsi nel caso in cui desideri esercitare la propria volontà contro quella di altri, siano essi organi istituzionali di livello inferiore, superiore o uguale, partner all'interno di un'organizzazione o attori non statali, e così via. Pensiamo al caso di uno Stato membro di un'organizzazione internazionale che è insoddisfatto di una certa interpretazione delle regole di quell'organizzazione o semplicemente non vuole più rimanere al suo interno. Immaginiamo poi che dichiari le sue intenzioni, ma rimanga inascoltato dall'organizzazione nel suo complesso e/o dai suoi partner. Come potrebbe esercitare la sua volontà se non controlla un esercito che potrebbe almeno minacciare l'uso della violenza contro attori opposti? Senza il *pieno ed esclusivo* controllo dell'esercito, non è che la sovranità è limitata. Questa piuttosto semplicemente svanisce.

Una conferma empirica del punto teorico sopra esposto proviene dalla storia del processo di integrazione dell'UE. L'UE è particolarmente significativa come studio di caso perché è la cosa più vicina che abbiamo alla confederazione "rafforzata" favorita dai cosmopoliti moderati. Come sostengono Hueglin e Fenna, il suo "quadro istituzionale è evoluto gradualmente ma coerentemente dall'*intergovernamentalismo* al *sovranazionalismo*"<sup>31</sup>, rendendo l'UE sempre più vicina a un organismo

---

<sup>31</sup> Hueglin e Fenna, *Comparative Federalism*, 5.

federale, piuttosto che confederale, al punto che viene spesso considerata come un caso di successo del federalismo. Come Hueglin e Fenna notano: “Alcune aree politiche rimangono nell’ambito della sovranità degli Stati membri, mentre altre hanno raggiunto il livello di piena integrazione politica. Questo richiama la divisione dei poteri negli Stati federali. La legislazione ora richiede quasi sempre la co-decisione di due organi: il Consiglio dei Ministri e il Parlamento Europeo. Ciò evoca la rappresentazione bicamerale o duale negli Stati federali. Come avviene nella maggior parte degli Stati federali consolidati, anche l’UE pratica un sistema di condivisione e redistribuzione delle entrate; i suoi regolamenti hanno un effetto diretto sugli Stati membri, sui cittadini e sulle società; una corte suprema, la Corte di Giustizia Europea, non solo giudica la conformità alle leggi e ai regolamenti dell’UE, ma ha inoltre acquisito poteri di controllo giurisdizionale”.<sup>32</sup>

Per comprendere in profondità come la sovranità e la competenza esclusiva in materia di politica di difesa siano indissolubilmente collegate, è istruttivo esaminare il persistente insuccesso dell’UE nell’istituire, al di là delle proclamazioni e delle buone intenzioni, una politica di difesa comune. Nonostante il suo avanzamento “graduale ma costante” verso il federalismo e malgrado ripetuti sforzi e alcuni progressi realizzati a un ritmo incredibilmente lento se paragonato all’integrazione economica e monetaria, l’Unione è ancora priva di una voce comune nelle relazioni esterne e, soprattutto, nelle questioni relative all’uso della forza.<sup>33</sup> Il Trattato sull’Unione Europea attribuisce all’UE la competenza di definire e attuare una politica estera e di sicurezza comune (PESCO), incluso lo sviluppo progressivo di una politica di difesa comune. Su impulso dell’Alto Commissario per la difesa europea Federica Mogherini dal 2016 l’Unione si è dotata di una “Strategia globale per la politica estera e di sicurezza” e di un Fondo europeo per la difesa che ha fornito un qualche stimolo per una collaborazione delle varie industrie belliche nazionali. Tuttavia, tali progressi mal si inseriscono in una realtà istituzionale ben precisa. Sono il Consiglio Europeo e il Consiglio dell’Unione Europea (Articolo 42 TUE) a prendere le decisioni relative alla PESC. Questi due organi collegiali, rispettivamente il forum dei primi ministri degli Stati membri e il forum dei funzionari competenti (ministri, ambasciatori) dell’esecutivo di ciascuno Stato membro, prendono normalmente *decisioni all’unanimità*, il che ovviamente significa che ogni Stato tende a conservare la piena sovranità.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Per un’analisi approfondita, talvolta forse poco generosa, ma sostanzialmente corretta dell’UE come potenziale potenza mondiale, si veda Majone, *Europe As the Would-Be World Power*.

Osservando la storia dei tentativi passati di conseguire una maggiore integrazione in materia di difesa, il quadro appare piuttosto chiaro. Gli europei hanno tentato molte volte di andare oltre una semplice coordinazione in materia militare in parallelo con l'integrazione economica, monetaria e in certa misura politica che stavano costruendo nel dopoguerra. Eppure, qualcosa è sempre andato storto e mai per caso. Si inizia con il rifiuto della Francia di ratificare la Comunità Europea di Difesa (CED) nel 1954. Come osservato da Rosato: "Le preoccupazioni sulla sovranità... hanno fatto sì che la comunità di difesa non fosse mai particolarmente popolare in Francia... Il sistema NATO preesistente era di gran lunga preferibile sotto questo aspetto: sebbene fosse organizzato strettamente per scopi operativi, Stati Uniti, Gran Bretagna e Francia conservavano la sovranità sulle proprie forze"<sup>34</sup>. Mentre l'integrazione economica e monetaria progredì negli anni che portarono al crollo dell'Unione Sovietica, con il consolidamento di un mercato interno che andava ben al di là di una zona senza dazi commerciali, l'integrazione militare languiva, aggravata dalla scomparsa del principale fattore geopolitico (la minaccia posta dall'URSS) che avrebbe potuto fornire uno stimolo alla creazione di una difesa integrata. Infatti, con la scomparsa dell'URSS, gli europei si sentirono abbastanza sicuri da stabilire per la prima volta una politica di difesa comune indipendentemente dal loro alleato americano, il che in termini pratici significava la creazione di una struttura alternativa alla NATO. Ma anche in questo caso, i risultati furono limitati.

Nel vertice di Helsinki del 1999, i leader europei sembrarono aver preso decisioni definitive in questa direzione, stimolati dalla recente dolorosa dimostrazione di incapacità dell'UE di puntellare i suoi sforzi diplomatici e negoziali per risolvere la crisi in Kosovo con un potere militare adeguato.<sup>35</sup> Ciò portò alla creazione della Politica di Sicurezza e Difesa Europea (PSDC), che fu ribattezzata Politica Comune di Sicurezza e Difesa (PCSD) nel 2009 dal Trattato di Lisbona. La PCSD fu ulteriormente sviluppata nel 2016 con una strategia globale per la politica estera e di sicurezza dell'UE, progettata dai leader dell'UE in seguito all'annessione russa della Crimea, alla Brexit e alla promessa di Trump di ridurre l'impegno militare degli Stati Uniti all'interno della NATO.

Quali sono stati i risultati di questo sforzo verso una politica di difesa comune? Sarebbe ingiusto affermare che l'UE sia completamente assente nell'arena internazionale. Dal 1999 l'UE ha avviato trentaquattro missioni e operazioni in settori che vanno dalla prevenzione dei conflitti alla paci-

---

<sup>34</sup> Rosato, "Europe's Troubles," 63.

<sup>35</sup> Come si ricorderà, la crisi fu 'risolta' dai raid aerei condotti dalle forze NATO, in particolare dagli Stati Uniti.

ficazione, peacekeeping, gestione delle crisi, operazioni di disarmo congiunte, consulenza militare e assistenza alla stabilizzazione post-conflitto. Attualmente, l'UE è presente su tre continenti attraverso il dispiegamento di dieci missioni civili e sei militari. Tuttavia, anche il più fervente sostenitore dell'UE sa che a) la natura intergovernativa della difesa dell'UE non è mai stata superata; b) ancora oggi l'UE non è in grado di mostrare un potere militare unito in grado di funzionare come leva nei contesti attualmente più caldi, anche quelli chiaramente rientranti nella sua sfera di influenza (basti pensare a Turchia e Russia che acquisiscono controllo e influenza in Medio Oriente e Nord Africa, senza contare l'aggressione russa all'Ucraina e il recentissimo conflitto tra Israele e Hamas); c) dopo settant'anni di buone intenzioni e proclami, e nonostante la creazione di strutture come la Cooperazione Strutturata Permanente (PESCO), il Fondo Europeo per la Difesa (EDF) e l'Alto Rappresentante dell'Unione per gli Affari Esteri e la Politica di Sicurezza, siamo lontani dall'aver qualcosa che assomigli a una Europa con una voce comune in materia di affari esteri e con un esercito comune capace di 'amplificarla'.<sup>36</sup>

Questo risultato poco entusiasmante non può essere spiegato in termini di coincidenza o considerazioni geopolitiche. Se la caduta dell'Unione Sovietica ha rimosso una ragione preponderante per unirsi contro una minaccia comune, siamo oggi ad un punto in cui abbiamo abbondanti ragioni per sentirci minacciati da nuove potenze autocratiche, principalmente la Russia, con i suoi quasi-satelliti come la Bielorussia, l'Iran con il suo ruolo nel conflitto palestinese-israeliano e, ovviamente, la Cina. Eppure questo non è sufficiente per passare da una cooperazione rafforzata a una vera integrazione militare. Una ragione, se non la ragione, è che gli Stati membri possono rinunciare al pieno controllo dell'uso della forza solo rinunciando all'ultimo e più profondo livello di sovranità nazionale. Una tale mossa porrebbe fine all'UE come la conosciamo e la trasformerebbe, per la gioia di molti federalisti continentali passati e presenti, in qualcosa di simile agli Stati Uniti d'Europa. Finché esiste un modo alternativo di garantire la sicurezza – e la NATO per ora offre tale alternativa – gli Stati europei non andranno mai oltre i proclami sulla integrazione

---

<sup>36</sup> Anche studiosi federalisti, come Domenico Moro, favorevoli ad un processo che porti alla costituzione di una vera difesa comune europea, sembrano riconoscere che ai timidi progressi sopra accennati occorrerebbe far seguire riforme istituzionali e sforzi di sensibilizzazione dell'opinione pubblica europea. Sul primo versante Moro propone la costituzione di un fondo *unico* per la difesa europea (Moro, *Verso la difesa europea*, 24) – cosa ben più ambiziosa e vincolante della creazione di un (limitato) fondo comune parallelo a quello nazionale. Sul secondo versante, lo stesso autore insiste sulla necessità di sensibilizzare i cittadini europei sul fatto che, con gli USA tentati da una riduzione del loro impegno nella NATO, devono essi stessi farsi carico della loro difesa e che, date le sfide in atto e le dimensioni dei competitor, solo una dimensione continentale può generare una difesa efficace (*ibid.*, 22).

militare, perché sanno che questo è l'unico modo per evitare la loro fine come entità politiche indipendenti<sup>37</sup>.

Torniamo a questo punto a Kant. La lezione che dovremmo trarre dalla vicenda europea è piuttosto evidente. Kant finisce per favorire la soluzione della lega volontaria *con ottime ragioni*, dato che voleva, come i cosmopoliti moderati, evitare la fusione di tutti gli Stati in uno solo. La lega non fornisce alcuna garanzia di pace, eppure è da preferire perché non erode il livello più profondo di sovranità degli Stati nazionali. Inoltre, pur non essendo in grado di fornire una garanzia di pace, la lega comunque 'fa qualcosa' per la pace stessa perché offre un canale permanente di relazioni diplomatiche in cui gli Stati possono discutere le loro controversie e vederle valutate da qualcosa che assomiglia a un giudice terzo e indipendente, anche se questa autorità giudiziaria potrebbe non avere il potere finale di far rispettare le sue decisioni (uno Stato riluttante potrebbe semplicemente lasciare la lega/confederazione). L'esperienza contemporanea di molte organizzazioni intergovernative (IGO), miste o pienamente democratiche, dalla Lega Araba all'Associazione delle Nazioni del Sudest Asiatico (ASEAN), l'Organizzazione degli Stati Americani (OAS) e l'Unione Africana (AU), dimostra proprio come istituzioni di questo tipo possano fare *qualcosa* per mediare le controversie tra i membri, anche se di certo non sono in grado di prevenire la guerra in tutte le circostanze. Questo limitato contributo alla pace aumenterebbe certamente nella misura in cui gli altri due fattori del modello di Kant progrediscono, vale a dire, i membri della lega volontaria diventano repubblicani e le interdipendenze economiche e porosità culturali tra di loro crescono, rendendo la guerra molto costosa. Sebbene Kant non abbia mai abbandonato l'idea che una garanzia di pace perpetua richieda il superamento completo dello stato di natura internazionale in perfetta analogia con il caso domestico, sembra accorgersi che gli Stati non sono semplicemente entità interessate a sé stesse che si rifiutano ostinatamente di conformarsi a ciò che la ragione pratica richiede. Non sono semplici "accidenti", come la *Reflexion* citata sopra illustra splendidamente. Hanno una personalità morale che si basa in ultima analisi sulla condizione giuridica che è stata creata nel momento (non importa quanto immaginario e ipotetico) in cui un gruppo precedentemente sparso di individui ha seguito il primo comando della ragione pratica, abbandonando stato di natura domestico per dar vita ad una condizione civile. La loro scelta e il modo specifico in cui le loro libertà e diritti sono stati (più o meno) garantiti all'interno di quello Stato meritano rispetto morale e politico. Ragioni

---

<sup>37</sup> Partendo da una prospettiva sulle relazioni internazionali fortemente ispirata al realismo Sebastian Rosato sostiene questa spiegazione dell'impasse europeo in materia militare (Rosato, *Europe's Troubles*, 46).

normative/morali, non solo pragmatiche, pongono limiti all'analogia tra il caso domestico e quello internazionale.

Questo è ovviamente compatibile con la possibilità che gli Stati decidano *liberamente* di dissolversi per entrare in una repubblica mondiale o in una federazione di Stati. Questo è il grado limitato di sovrapposizione che la mia interpretazione ha con la lettura provvisoria precedentemente discussa, sostenuta da Fichte, Kleingeld, Williams ed altri. Il punto comune è che nulla in Kant preclude la possibilità di un superamento libero e non coercitivo del sistema internazionale a favore di una qualche forma di Stato mondiale. Infatti, gran parte della sua filosofia incoraggia questo sviluppo. La differenza tra la mia lettura e le altre risiede nel fatto che non ritengo che il problema sia meramente una mancanza di educazione morale da parte dei leader politici e/o dei cittadini. Nella mia interpretazione, i cittadini di uno Stato che rifiutano di dissolvere la loro nazione in un'autorità superiore non sono moralmente carenti, in quanto possono argomentare che ciò che stanno difendendo è stato generato in conformità al primo livello del comando della ragione pratica. Pertanto, rientra pienamente nell'ambito legittimo della loro libertà rifiutare la dissoluzione della loro nazione.

Questa differenza ha conseguenze sul modo in cui interpreto la possibilità di un superamento spontaneo e libero degli Stati nazionali a favore della repubblica mondiale o di altre forme di autorità cosmopolita. Mentre i sostenitori della lettura provvisoria sono piuttosto vaghi sulle condizioni che devono essere soddisfatte per rendere legittimo un simile passo, sostengo che tali condizioni debbano essere esplicitate attentamente e siano piuttosto esigenti. Il confronto con un recente dibattito in teoria dei diritti umani può risultare istruttivo. Molti esperti oggi sostengono che i diritti umani dovrebbero fare spazio alla scelta di un popolo di una forma di governo non democratica. Thomas Christiano, ad esempio, ritiene che considerazioni strumentali e intrinseche suggeriscano che esista un diritto umano alla democrazia, inteso come diritto a una perfetta uguaglianza civile e politica<sup>38</sup>. Tuttavia, uno Stato potrebbe scegliere di adottare una forma di governo non democratica senza violare tale diritto individuale, ma con una condizione molto esigente: *tutti* i cittadini (non la maggioranza) devono rinunciare al loro diritto umano alla democrazia. Mi chiedo se qualcosa di simile valga per la decisione di sciogliere uno Stato. La decisione originale di un popolo di formare uno Stato potrebbe essere compatibile con una decisione successiva di dissolverlo. Ma che tipo di maggioranza sarebbe necessaria per questo? Una semplice con almeno il 50 per cento di affluenza alle urne? Una qualificata? Un voto che sia unani-

---

<sup>38</sup> Christiano, *Self-Determination*.

me, almeno in linea di principio, nel senso che ci sono ragioni per ritenere che coloro che si oppongono alla dissoluzione siano in qualche modo in errore? Certamente, da una prospettiva kantiana, dovrebbero esserci chiare ragioni per credere che la decisione derivi dalla volontà generale, e non dagli interessi di una fazione, indipendentemente dalla sua dimensione.

A questo punto i cosmopoliti moderati potrebbero sostenere che la volontà generale non può fallire nell'approvare una decisione che garantirebbe la sicurezza di tutti i cittadini dello Stato. Tuttavia, ciò renderebbe problematicamente indistinta qualsiasi differenziazione tra la ragione pratica universale e la volontà generale di ogni contesto domestico. Quest'ultima, tenendo in considerazione la sua derivazione rousseauiana, è rivolta al bene comune di un popolo, non dell'umanità<sup>39</sup>. E fintanto che la volontà di un popolo favorisce una condizione di autonomia politica locale rispetto a una di certezza riguardo alla pace mondiale, sarebbe difficile interpretare questa preferenza necessariamente come la preferenza di una fazione o come la decisione unanime ma inautentica ispirata dalla *volonté des tous*.

I cosmopoliti potrebbero anche legittimamente protestare che il caso in esame non è diverso da quello applicabile agli individui prima della costituzione dello Stato. Se hanno il dovere di stabilire uno Stato domestico per preservare la libertà e la pace, e se possono essere costretti ad entrarvi anche se non sono disposti a farlo, non hanno lo stesso dovere di fare un ulteriore passo e completare la transizione verso una condizione cosmopolita in cui lo stato di natura è finalmente superato, non solo internamente ma anche esternamente? Se la decisione è in definitiva quella degli individui e non degli Stati a cui appartengono, non torniamo alla possibilità di costringere anche quegli individui che si rifiutano di compiere l'ultimo passo necessario per la costituzione di una repubblica mondiale? Forse sì. Tocchiamo qui quello che è stato adeguatamente descritto da Katrin Flikschuh come il dilemma della sovranità. Passiamo a questo ultimo punto della nostra analisi.

#### 4. Il “dilemma della sovranità” riconsiderato

Flikschuh nota come la nozione kantiana di diritto internazionale cada in un dilemma. Come è noto, per Kant, il diritto è analiticamente collegato alla coercizione, nel senso che non può darsi norma di valore legale che non

---

<sup>39</sup> Ferrara propone un'idea simile, ispirata alla ragione pubblica globale di Rawls, quando parla di una nozione autonoma e politica del “bene dell'umanità”, che cattura ciò che sarebbe “più ragionevole” per gli esseri umani accettare come elementi costituzionali essenziali di uno stato globale (Ferrara e Michelman, *Legitimation by Constitution*, 148-52).

sia sostenuta da potere coercitivo. Inoltre, sempre per Kant, gli Stati sovrani sono gli unici agenti incaricati di far rispettare il diritto. Pertanto, non possono essere legittimamente costretti da altri Stati o istituzioni sopranazionali a entrare in una federazione e a rispettare le regole della sua adesione senza la possibilità di abbandonarla. Allo stesso tempo, nel campo delle relazioni internazionali, la ragione pratica prescrive che gli Stati stabiliscano una condizione giuridica internazionale come componente necessario della giustizia. Pertanto, conclude Flikschuh, “la teoria kantiana del Diritto richiede e proibisce simultaneamente la coercizione giuridica degli Stati”<sup>40</sup>.

Flikschuh suggerisce inoltre che il dilemma può essere risolto solo se ci distacciamo dalla logica di analogia/disanalogia tra il caso domestico e quello internazionale, e ci concentriamo sul fatto che, per Kant, il diritto è un sistema in cui ciascuna parte (domestica, internazionale o cosmopolita) non può esistere senza le altre. Se adottiamo questa prospettiva, allora la componente domestica non può fare a meno del diritto internazionale e cosmopolita. Ciò significa che gli Stati non possono accogliere la sovranità illimitata che il diritto assegna loro ignorando le richieste che lo stesso diritto impone a livello internazionale e cosmopolita. Se il diritto è un sistema composto da tre componenti interdipendenti, gli Stati non possono scegliere solo una di queste.

Tale interpretazione è interessante ma, alla luce di quanto abbiamo già osservato, Flikschuh non sembra toccare il cuore del problema che si pone di fronte a Kant. Il fatto che gli Stati non possano mai essere costretti dall'esterno è ovviamente compatibile, come abbiamo visto, con la possibilità che decidano liberamente di trasferire alcune delle loro competenze all'istituzione sovranazionale. Questo è infatti ciò che Flikschuh suggerisce che possono e debbano fare per evitare la “scelta selettiva” descritta sopra. Ma il dilemma reale e più profondo di Kant è che se gli Stati rinunciano o riducono – anche liberamente – la loro competenza esclusiva in un'area particolare – l'uso della forza verso attori esterni, che è la competenza che deve essere trasferita se si vuole superare la guerra – essi semplicemente non sono più sovrani.

Si noti che questo punto non dipende da una concezione weberiana della sovranità come monopolio della forza, poiché Weber stesso riteneva che *in certe aree* lo Stato potesse permettere che la sua autorità esclusiva fosse limitata senza compromettere la sua sovranità. Ancora meno dipende da una concezione della sovranità di stampo schmittiano, che guarda alla capacità di dichiarare lo stato di eccezione (*Ausnahmezustand*). Piuttosto, il punto è di natura hobbesiana, con una qualifica importante. Per Hobbes, uno Stato sovrano è quello che conserva l'autorità ultima sul-

---

<sup>40</sup> Flikschuh, *Kant's Sovereignty Dilemma*, 471.

la decisione se i termini di qualsiasi accordo da esso stipulato siano stati rispettati. Condividiamo questa concezione e la qualificiamo notando che questo equivale a dire che lo Stato è sovrano se conserva il controllo ultimo sulla forza che potrebbe aver bisogno di utilizzare per contrastare qualsiasi azione di un agente esterno percepita come una violazione degli accordi esistenti o come una minaccia esistenziale. Uno Stato è sovrano se conserva la competenza *esclusiva* sull'uso della forza verso attori esterni (siano essi altri Stati o istituzioni sopranazionali). Se perde quella competenza e tuttavia reagisce ancora a una percezione di ingiustizia, la sua reazione può essere concettualizzata solo come una ribellione violenta *all'interno di uno Stato*. In altre parole, saremmo già in uno Stato mondiale o in uno Stato federale di Stati.

Questa nozione di sovranità, che, suggerisco, Kant adotta, è in netto contrasto con la necessità, che Kant pure sostiene, di un'istituzione sopranazionale *con* poteri coercitivi (il punto enfatizzato in particolare da Höffe), che ovviamente implica che gli Stati non possono avere a loro disposizione una forza militare per contrastare l'istituzione sopranazionale. In questo senso molto più radicale di quello suggerito da Flikschuh, la concezione kantiana del diritto richiede e proibisce simultaneamente la coercizione giuridica degli Stati. Solo se si apprezza appieno la profondità del paradosso si possono comprendere le ragioni normative che portano il Kant maturo a) ad abbandonare ciò che ha continuato a credere per tutta la sua vita fosse *l'unica* vera soluzione al problema della guerra (su questo punto Byrd e Hruschka hanno ragione) e b) a sostenere il limitato contributo diplomatico alla pace offerto dal "congresso permanente degli Stati". Per salvare la pluralità degli Stati, Kant giunge alla convinzione che bisogna rinunciare alla garanzia di pace offerta dalla repubblica mondiale ed accontentarsi del contributo pacifico (piccolo o grande, questo è oggetto di dibattito) offerto dai canali diplomatici dalla lega, sperando che tale contributo sia amplificato e reso sufficiente dall'effetto combinato degli altri due fattori che promuovono la pace: il repubblicanesimo all'interno degli Stati e il diritto cosmopolita.

In un certo senso, Thomas Pogge ha ragione a dire che l'UE è un buon esempio della confederazione kantiana. È un buon esempio, tuttavia, non perché, come crede Pogge, è un *second best* rispetto all'ideale della repubblica mondiale da lui auspicata. Lo è perché il suo travagliato tentativo di estendere il processo di integrazione alla creazione di una difesa comune, rimanendo però una confederazione di Stati sovrani, rispecchia il paradosso con cui Kant ha lottato in tutti i suoi scritti politici. Il fatto che non l'abbia risolto completamente e che la sua speranza per la soluzione "razionale" dello Stato mondiale persista e coesista con la sua preferenza per la confederazione non è un segno di debolezza intellettuale, ancor

meno di codardia politica. Riflette qualcosa che potremmo descrivere come una sorta di antinomia della ragione pratica-politica.

## Conclusioni

Il modello kantiano della pace perpetua rimane uno dei paradigmi più influenti a nostra disposizione per riflettere sugli affari mondiali e immaginare soluzioni politiche ai problemi più pressanti del nostro tempo. Nel corso del tempo, il modello subisce variazioni nelle mani di Kant e, dietro la sua apparente semplicità, si celano tensioni e dilemmi, alcuni dei quali ho cercato di evidenziare e, laddove possibile, risolvere. Tra quelli particolarmente affascinanti vi è l'atteggiamento mutevole di Kant nei confronti della natura, della forma e dei poteri (o della loro mancanza) dell'istituzione sovranazionale che svolge il ruolo di secondo pilastro dell'intero modello. Ho suggerito che Kant percepì con assoluta chiarezza un dilemma che cresceva all'interno del suo sistema di diritto tra, da una parte, la convinzione, mai abbandonata, che l'unica soluzione alla guerra sia il superamento degli Stati nazionali e, dall'altra, la necessità di rispettare la "postulata" personalità morale degli Stati, generata nel momento in cui un gruppo disperso di individui obbedisce al comando della ragione pratica di passare da una condizione senza leggi a una in cui il diritto innato degli esseri umani alla libertà sia garantito. Ho suggerito che questo dilemma potrebbe essere superato solo se i cittadini delle nazioni esistenti decidessero (all'unanimità?) di dissolvere i loro Stati per fondersi in un complesso globale (non importa se sotto forma di una singola repubblica universale o di uno Stato di Stati federale solo in apparenza meno esiziale per la sovranità nazionale). In termini kantiani, ciò significherebbe che la volontà generale di ogni repubblica interna si fonde in una sorta di volontà generale globale che decide di ottenere la pace a scapito dell'autonomia politica locale. Nonostante la preferenza di principio per la confederazione, il cui profondo fondamento ho evidenziato sopra, nulla nel sistema di Kant impedisce questa evoluzione.

## Riferimenti bibliografici

- Anderson-Gold, Sharon. "Cosmopolitan Right: Kant's Key to Perpetual Peace." In *Kant's Perpetual Peace: New Interpretative Essays*. Edited by Luigi Caranti, 137-47. Rome: Luiss University Press, 2006.
- Archibugi, Daniele. "Immanuel Kant, Cosmopolitan Law, and Peace." *European Journal of International Relations* 1, no. 4 (1995): 429-56.

- Archibugi, Daniele. *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Archibugi, Daniele, and David Beetham. *Diritti umani e democrazia cosmopolita*. Milano: Feltrinelli, 1998.
- Axinn, Sidney. "Kant on World Government." In *Proceedings: Sixth International Kant Congress*. Edited by Gerhard Funke and Thomas M. Seebohm, 243–51. Washington, DC: University Press of America, 1989.
- Bobbio, Norberto. "Introduzione." In *Per la pace perpetua*, edited by I. Kant, x–xxv. Roma: Editori Riuniti, 2005.
- Brito Vieira, Monica. "Introduction." In *Reclaiming Representation*. Edited by Monica Brito Vieira: 1-21. London: Routledge, 2017.
- Brown, Garrett Wallace. "State Sovereignty, Federation and Kantian Cosmopolitanism." *European Journal of International Relations* 11, no. 4 (2005): 495–522. DOI: <https://doi.org/10.1177/1354066105057898>.
- Brown, Garrett Wallace. *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Bull, Hedley. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. London: Macmillan, 1977.
- Byrd, B. Sharon, and Joachim Hruschka. *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Caranti, Luigi. "Perpetual War for Perpetual Peace? Reflections on the Realist Critique of Kant's Project." *Journal of Human Rights* 18, no. 3 (2006): 23-45.
- Caranti, Luigi. "Kant's Theory of Human Rights." In *Handbook of Human Rights*. Edited by Thomas Cushman, 35-44. Abingdon: Routledge, 2012.
- Caranti, Luigi. "The Guarantee of Perpetual Peace: Three Concerns." In *Politics and Teleology in Kant*. Edited by Avery Goldman, Tatiana Patrone, and Paul Formosa, 145-62. Cardiff: University of Wales Press, 2014.
- Caranti, Luigi. "Kantian Peace and Liberal Peace: Three Concerns." *Journal of Political Philosophy* 24, no. 4 (2016): 446-69.
- Caranti, Luigi. *Kant's Politics Today: Human Rights, Peace, Progress*. Cardiff: University of Wales Press, 2017.
- Caranti, Luigi. "How Cosmopolitanism Reduces Conflict: Narrow and Broad Readings of Kant's Third Ingredient for Peace." *Journal of International Political Theory* 14, no. 1 (2017): 1-18.
- Caranti, Luigi. "The Kantian Federation: Two Hermeneutical Problems." In *Kant und seine Kritiker*. Edited by Heiner F. Klemme and Antonino Falduto, 347-62. Hildesheim: Olms Weidemann, 2018.
- Caranti, Luigi. "Kant via Rousseau against Democracy." In *Kant and the Problem of Politics in the Contemporary World*. Edited by Luigi Caranti and Alessandro Pinzani. London: Routledge, 2022.

- Carson, Thomas L. "Perpetual Peace: What Kant Should Have Said." *Social Theory and Practice* 14, no. 2 (Summer 1988): 173-214. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract19881429>
- Castaldi, Roberto, ed. *Immanuel Kant and Alexander Hamilton, the founders of Federalism: a political theory for our time*. Bristol: Peter Lang 2013.
- Cavallar, Georg. *Kant and the Theory of Practice*. Vienna: Böhlau, 1999.
- Cavallar, Georg. *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality*. New York: Routledge, 2002.
- Cavallar, Georg. *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*. Berlin: De Gruyter, 2015. <https://doi.org/10.1515/9783110429404>
- Cavallar, Georg. *Kant and the Theory and Practice of International Right*. Cardiff: University of Wales Press, 2020.
- Cheneval, Francis. *Philosophie in Weltbürgerlicher Bedeutung: Über die Entstehung und die Philosophischen Grundlagen des Supranationalen und Kosmopolitischen Denkens der Moderne*. Basel: Schwabe, 2002.
- Christiano, Thomas. "Self-Determination and the Human Right to Democracy." In *Philosophical Foundations of Human Rights*. Edited by Rowan Cruft, Matthew S. Liao, and Massimo Renzo, 459-80. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Covell, Charles. *Kant and the Law of Peace: A Study in the Philosophy of Law and International Relations*. Houndmills: Macmillan-Saint Martin's Press, 1998.
- Derrida, Jacques. *Of Hospitality*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- Doyle, Michael W. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs (Part I)." *Philosophy and Public Affairs* 12, no. 3 (1983): 205-35.
- Doyle, Michael W. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs (Part II)." *Philosophy and Public Affairs* 12, no. 4 (1983): 323-53.
- Doyle, Michael W. *Liberal Peace*. Abingdon: Routledge, 2012.
- Ebbinghaus, Julius. "Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage." In *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, 196-221. Hildesheim: Olms, 1968.
- Eberl, Oliver, and Peter Niesen. *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre: Kommentar*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Ferrara, Alessandro, and Frank I. Michelman. *Legitimation by Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Fichte, Johann Gottlieb. "Zum Ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf von Immanuel Kant." In *Sämmtliche Werke, 4 vols.* Edited by Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Veit & Comp, 1845-6.
- Fleischacker, Samuel. "Values behind the Market: Kant's Response to the Wealth of Nations." *History of Political Thought* 57 (1996): 379-407.

- Flikschuh, Katrin. "Kant's Sovereignty Dilemma: A Contemporary Analysis." *The Journal of Political Philosophy* 18, no. 4 (2010): 469-93. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2010.00361.x>
- Friedrich, Carl J. *Inevitable Peace*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948.
- Gallie, Walter Bryce. *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558450>
- Geismann, Georg. "Kant on Eternal Peace." In *Politisches Denken Jahrbuch 1995/96*. Edited by Karl Graf Ballestrem, Volker Gerhardt, Henning Ottmann, and Mrtyn P. Thompson. Stuttgart: J.B. Metzler, 1996. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-03633-9\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-476-03633-9_11).
- Gerhardt, Volker. *Immanuel Kants Entwurf "Zum Ewigen Frieden"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Gilens, Martin, and Benjamin I. Page. *Democracy in America? What Has Gone Wrong and What We Can Do About It*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Gutmann, Amy, and Dennis Thompson. *Why Deliberative Democracy?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- Guyer, Paul. "The Possibility of Perpetual Peace." In *Kant's Perpetual Peace: New Interpretative Essays*. Edited by Luigi Caranti, 161-82. Rome: Luiss University Press, 2006.
- Guyer, Paul. "Luigi Caranti's Kant's Political Legacy." *Kantian Review* 24, no. 2 (2019): 275-88. <https://doi.org/10.1017/s1369415419000062>
- Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- Habermas, Jürgen. *The Divided West*. Cambridge, MA: Polity Press, 2006.
- Held, David. *Democracy and the Global Order*. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.
- Hinsley, Francis Harry *Power and Pursuit of Peace: Theory and Practice in the History of Relations between the States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511622458>
- Höffe, Otfried. "Völkerbund oder Weltrepublik?" In *Immanuel Kant: Zum Ewigen Frieden*. Edited by Otfried Höffe, 109-32. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- Höffe, Otfried. *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Hueglin, Thomas O. & Alan Fenna. *Comparative Federalism. A Systematic Inquiry*. Toronto: University of Toronto Press, 2015.
- International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS). *The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*. Ottawa: International Development Research Centre for ICISS, 2001.

- Kersting, Wolfgang. „Weltfriedensordnung und globale Verteilungsgerechtigkeit: Kants Konzeption eines vollständigen Rechtsfriedens und die gegenwärtige politische Philosophie der internationalen Beziehungen.“ In *Zum ewigen Frieden: Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*. Edited by Reinhard Merkel and Ronald Wittmann, 172-212. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- Kleingeld, Pauline. “Kant’s Arguments for the League of States.” In *Kant’s Perpetual Peace: New Interpretative Essays*. Edited by Luigi Caranti, 55-74. Rome: Luiss University Press, 2006. <https://doi.org/10.1111/j.0966-8373.2004.00212.x>
- Kleingeld, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139015486>
- Losurdo, Domenico. *Autocensura e Compromesso nel Pensiero Politico di Kant*. Naples: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Bibliopolis, 1983.
- Ludwig, Bernd. “Condemned to Peace: What Does Nature Guarantee in Kant’s Treatise of Eternal Peace?” In *Kant’s Perpetual Peace: New Interpretative Essays*. Edited by Luigi Caranti, 183-95. Rome: Luiss University Press, 2006.
- Lutz-Bachmann Matthias. “Kant’s Idea of Peace and the Philosophical Conception of a World Republic.” In *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*. Edited by James Bohman & Matthias Lutz-Bachman, 59-77. Cambridge, MA: MIT University Press, 1997.
- MacMillan, John. “A Kantian Protest Against the Peculiar Discourse of Inter-Liberal State Peace.” *Millennium* 24, no. 3 (1995): 549-62. <https://doi.org/10.1177/03058298950240030301>
- Majone, Giandomenico. *Europe As the Would-Be World Power: The EU at Fifty*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.
- Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659935>
- Marini, Giuliano. “Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo.” In *Tre studi sul cosmopolitismo*, 25-39. Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.
- Marini, Giuliano. “Per una repubblica federale mondiale.” In *La filosofia politica di Kant: Seminario perugino per lo studio dei classici*. A cura di Giulio M. Chiodi, Giuliano Marini e Roberto Gatti, 19-34. Milano: FrancoAngeli, 2001.
- Mikalsen, K. Kyartan. “Kantian Republicanism in the International Sphere: Equal Sovereignty As a Condition of Global Justice.” In *Kant’s Cosmopolitics: Contemporary Issues and Global Debates*. Edited by Garrett

- Wallace Brown & Áron Telegdi-Csetri, 15–26. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019. <https://doi.org/10.1515/9780748695508-006>
- Moro, Domenico. *Verso la difesa europea. L'Europa e il nuovo ordine mondiale*. Bologna: Il Mulino 2018.
- Mori, Massimo. *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*. Bologna: il Mulino, 2008.
- Mulholland, Leslie A. „Kant on War and International Justice.“ *Kant Studien* 78 (1987): 25-41. DOI: 10.1515/kant.1987.78.1-4.25.
- Nida-Rümelin, Julian. „Ewiger Friede zwischen Moralismus und Hobbesianismus.“ In *Zum Ewiger Frieden: Grundlagen, Aktualität und Ausichten einer Idee von Immanuel Kant*. Edited by Reinhard Merkel and Ronald Wittmann, 239-55. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- Philonenko, Alexis. „Kant et le problème de la paix.“ In *Essais sur la philosophie de la guerre*, 26-42. Paris: Vrin, 1988.
- Pinzani, Alessandro. „Representation in Kant's Political Theory.“ In *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16, 203-26. Berlin: Duncker & Humblot, 2008.
- Pitkin, Hanna F. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Pogge, Thomas. „Kant's Vision, Europe, and a Global Federation.“ In *Kant's Perpetual Peace: New Interpretative Essays*. Edited by Luigi Caranti, 75–96. Rome: LUISS University Press, 2006. <https://doi.org/10.1002/9781444308488.ch9>
- Rawls, John. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Ripstein, Arthur. *Force and Freedom*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 2009.
- Ripstein, Arthur. „Just War, Regular War, and Perpetual Peace.“ *Kant-Studien* 107, no. 1 (2016): 179-95. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant-2016-0009>.
- Ripstein, Arthur. *Rules for Wrongdoers: Law, Morality, War*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Roff, Heather M. *Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect: A Provisional Duty*. London: Routledge, 2015.
- Rosato, Sebastian. „Europe's Troubles: Power Politics and the State of the European Project.“ *International Security* 35, no. 4 (2011): 45-86. [https://doi.org/10.1162/ISEC\\_a\\_00035](https://doi.org/10.1162/ISEC_a_00035)
- Rosen, Allen D. *Kant's Theory of Justice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Rosenbaum, David E. „A Closer Look at Cheney and Halliburton.“ *The New York Times*, September 28, 2004. <https://www.nytimes.com/2004/09/28/us/a-closer-look-at-cheney-and-halliburton.html> (ultimo accesso: 13/07/2024).

- Russett, Bruce. "Bushwhacking the Democratic Peace." *International Studies Perspectives* 6, no. 4 (2005): 395-408. <https://doi.org/10.1111/j.1528-3577.2005.00217.x>
- Ruyssen, Théodore. "Les origines kantienne de la société Des nations." *Revue de Métaphysique et de Morale* 31, no. 2 (1924): 355-71.
- Taraborrelli, Angela. "Reflections on Kant's Third Definitive Article of 'Perpetual Peace.'" In *Kant's Perpetual Peace: New Interpretative Essays*. Edited by Luigi Caranti, 133-42. Rome: LUISS University Press, 2006.
- Tesòn, Fernando. "The Kantian Theory of International Law." *Columbia Law Review* 53 (1992): 53-102.
- Thompson, Kevin. "Sovereignty, hospitality, and commerce: Kant and cosmopolitan right." *Jahrbuch fur Recht und Ethik* 16 (2008): 305-19.
- Urbinati, Nadia. "Representation as Advocacy: A Study of Democratic Deliberation." *Political Theory* 28, no. 6 (2000): 758-86. <https://doi.org/10.1177/0090591700028006003>
- Williams, Howard. *Kant's Political Philosophy*. New York: St. Martin's Press, 1986. <https://doi.org/10.1086/292644>
- Williams, Howard. "Kant's Optimism in his Social and Political Theory." In *Essays on Kant's Political Philosophy*. Edited by Howard Williams, 1-14. Cardiff: University of Wales Press, 1992.
- Waldron, Jeremy. "What is Cosmopolitan?" *Journal of Political Philosophy* 8, no. 2 (2000): 227-43. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00100>
- Wood, Allen. "Kant's Project for Perpetual Peace." In *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Vol. 1*. Edited by Hoke Robinson, 3-18. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1995. <https://doi.org/10.5840/kant199519951Part12>

# Guerra e fisica del potere: il “discorso filosofico” dell’Europa contemporanea

## War and the Physics of Power: The “Philosophical Discourse” of Contemporary Europe

TERESA PULLANO

*Università degli Studi di Milano*  
teresa.pullano@unimi.it  
ORCID: 0000-0003-4930-274X

**Abstract.** With the Russian invasion of Ukraine in February 2022 and with the outbreak of the war in the Gaza strip, in October 2023, we are witnessing the return of war, even in its classical forms, through land invasion, in Europe and the Mediterranean. In this paper, I ask how the philosophical discourse intervenes in thinking about the relationship between Europe and war. I propose the discourse of political philosophy as a diagnosis and a genealogy of the present. Europe itself, its political form, is the battlefield. It is not a matter of sovereignty, but of a “physics of power”.

**Keywords:** State, war, European Union, physics of power, Foucault.

**Riassunto.** Con l’invasione dell’Ucraina da parte della Russia nel febbraio del 2022 e con lo scoppio della guerra a Gaza nell’ottobre del 2023, assistiamo al ritorno della guerra, compresa la forma classica dell’invasione via terra, in Europa e nel Mediterraneo. In questo articolo, mi chiedo in che modo il “discorso filosofico” interviene nel pensare l’articolazione tra l’Europa e la guerra. Qui, intendo il discorso della filosofia politica come diagnosi e genealogia del presente. L’Europa stessa, la sua forma politica, è oggi il campo di battaglia. Non è una questione di sovranità, ma di “fisica del potere”.

**Parole chiave:** Stato, guerra, Europa, fisica del potere, Foucault.

## 1. L'Europa e la guerra

Il 24 febbraio 2022, la Russia invade l'Ucraina. Vi sono varie esplosioni nella capitale, Kiev, nella zona del porto di Odessa, sul Mar Nero, e nella città di Kharkiv, in prossimità della frontiera con la Russia. Poche ore dopo, i carri armati dell'esercito russo hanno oltrepassato la frontiera con l'Ucraina da nord, da sud e da est<sup>1</sup>. Per la prima volta dalla fine della seconda guerra mondiale, vi è una guerra d'invasione territoriale sul suolo europeo. La guerra in ex-Jugoslavia non è certo stata meno tragica di quella attuale in Ucraina, ma è stata percepita come una guerra civile all'interno delle repubbliche risultate dallo smembramento dello Stato ex-sovietico. Inoltre, l'Unione europea stessa è uno degli attori dello scontro, pur non essendo coinvolta direttamente, mentre nel caso dell'ex-Jugoslavia essa appariva come forza di mediazione<sup>2</sup>.

Il momento storico dell'invasione dell'Ucraina è molto diverso da quello della guerra tra Serbia e Croazia. Si chiude un ciclo storico, quello iniziato con il crollo del Muro di Berlino: 1989-2022. Il dilaniante scontro in ex-Jugoslavia era all'inizio della fase di espansione del "fronte" liberale dopo la fine della guerra fredda<sup>3</sup>. I combattimenti in Ucraina segnano, nel discorso pubblico, la fine del periodo di pace sul continente, pace che si identifica con l'essenza stessa dell'Unione europea. L'attacco russo a Kiev riapre il tema del rapporto tra la guerra e l'Europa, come categoria del pensiero politico, e tra la guerra e l'Unione europea, come attore politico.

Il 7 ottobre 2023, duemila miliziani del gruppo di Hamas sferrano un attacco di terra nel territorio di Israele, attraverso 29 brecce nella barriera che circonda la striscia di Gaza. L'attacco militare ha causato 1.400 vittime israeliane e ha aperto una guerra tra Hamas e Israele<sup>4</sup>.

## 2. Il discorso filosofico ed il presente

In che modo il "discorso filosofico" interviene nel pensare l'articolazione tra l'Europa e la guerra? Il discorso della filosofia politica è inteso qui come diagnosi e genealogia del presente. In *Le discours philosophique*, recentemente pubblicato in francese, Foucault teorizza la funzione della filosofia come diagnosi<sup>5</sup>. A partire dalle prime righe, Foucault riconosce in Nietzsche la figura che ha operato questo spostamento verso una fun-

<sup>1</sup> France 24. "The day Russia invaded Ukraine."

<sup>2</sup> Danilo, "Chi Dice Umanità."

<sup>3</sup> Balibar, "The Rise and Fall of the European Union."

<sup>4</sup> Forey, "Hamas attack;" Reuters, "Israel-Hamas war in Gaza."

<sup>5</sup> Foucault, *Le Discours Philosophique*.

zione che non era, fino ad allora, per niente familiare al pensiero filosofico. Il discorso filosofico si avvicina alla realtà empirica, alla prassi. Il suo scopo è quello di produrre una descrizione del presente. Certo, non una descrizione in senso positivista, ma un ritratto del presente capace di “Dire quello che si manifesta in ciò che vediamo tutti i giorni. Mettere in luce, all’improvviso, quest’ora buia nella quale ci troviamo. Elaborare la profezia dell’istante”<sup>6</sup>. In che modo il discorso filosofico può fare una diagnosi della guerra presente in Europa? Il compito della filosofia – politica, aggiungo io – è quello di “dire semplicemente quello che c’è”<sup>7</sup>. Vi è una relazione stretta tra la diagnosi, o la profezia, e l’istante, il momento presente, o il contemporaneo. L’oggetto della riflessione filosofica è la realtà presente: “Ed il filosofo avrà assolto il suo compito se riesce, alla fine, a ritrovare, per farlo scintillare per un attimo nel filo delle sue parole, ciò che è ‘oggi’”, questo presente che “è il suo”<sup>8</sup>.

Questo ‘oggi’ è l’insieme delle istituzioni, delle pratiche, dei saperi e delle condizioni di esistenza dell’esperienza del soggetto filosofico stesso<sup>9</sup>. Si tratta di interrogarsi sul modo in cui la filosofia politica può produrre una diagnosi del presente, della guerra nel presente dell’Europa. Mi chiedo come la guerra stessa cambi le condizioni di esperienza del nostro presente. Cosa può svelare del soggetto e delle pratiche del potere politico una diagnosi filosofica della guerra contemporanea in Europa? Il discorso filosofico di diagnosi del presente non è un atto mimetico o imitativo<sup>10</sup>. Si tratta al contrario di fare del presente l’oggetto stesso del discorso filosofico.

Dunque, la guerra diventa oggetto della diagnosi filosofica a partire dalla condizione dell’Europa e dell’Ucraina di oggi.

In *Che cos’è l’illuminismo*, Foucault si interroga su come “il pensiero filosofico cerca di riflettere sul suo presente”<sup>11</sup>. *L’Aufklärung* pensa il presente come differenza (o “in negativo”): è un esito, un’uscita (dallo stato di minorità). Quella di Kant, scrive Foucault, non è una domanda sulla rappresentazione o l’analisi del momento presente in relazione al futuro o a una visione d’insieme della storia. L’esito consiste nel cercare “una differenza: qual è la differenza che l’oggi introduce rispetto a ieri?”<sup>12</sup>. L’analisi dell’*Aufklärung* “colloca l’attualità rispetto a questo movimento d’insieme e alle sue direzioni fondamentali” e “mostra come, in questo momento attuale, ognuno sia responsabile, in un certo modo, del processo

<sup>6</sup> *Ibid.*, 13, traduzione personale.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 17, traduzione personale.

<sup>8</sup> *Ibid.*, traduzione personale.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>11</sup> Foucault, “Che cos’è l’illuminismo?” 21-45.

<sup>12</sup> Foucault.

d'insieme"<sup>13</sup>. Oltrepassando Kant, Foucault ridefinisce l'*Aufklärung* come la "critica permanente del nostro essere storico"<sup>14</sup>. Sebbene oltre Kant, siamo qui ancora all'interno di una visione critica del rapporto tra filosofia e attualità, intesa come il dispiegamento di diverse congiunture e processi storici. Foucault completa quest'accezione del pensiero come critica con l'idea di "un atteggiamento sperimentale", ovvero il pensiero che si mette alla prova "della realtà e dell'attualità", per identificare le tendenze a possibili cambiamenti ed alla forma che questi possono assumere<sup>15</sup>. Il presente è qui vissuto come esperienza, il pensiero si "mette alla prova" dell'attualità. In *Le discours philosophique*, il cui manoscritto risale al periodo tunisino di Foucault, tra il 1966 e il 1967, troviamo le basi della sua riflessione sulla filosofia ed il presente, nel segno di Nietzsche. Il momento presente è il limite del discorso filosofico, limite che si situa nella dimensione antropologica del presente, che instaura la differenza che il tempo, il momento attuale, inserisce tra "quello che noi siamo" e il discorso filosofico<sup>16</sup>. La funzione diagnostica della filosofia consiste nel "dire lo scarto (*écart*)" ovvero la deviazione che ci tiene ai margini dello stesso presente: si tratta di parlare di questo interstizio, di questa mancanza, di questa piega<sup>17</sup>. Nel solco nietzschiano, ma oltre questo, Foucault colloca la filosofia all'interno del suo rapporto con la storia. Il ruolo della filosofia è quello di enunciare non solo il momento presente, ma il "suo" momento: "Questo non è la sua interiorità, ma il suo fuori"<sup>18</sup>.

La lettura che propongo dell'attualità del discorso filosofico come diagnosi del presente indica nel tempo dell'oggi il non-filosofico che consente al pensiero di ritornare su stesso, con quello che Foucault chiama *redoublement*, ripetizione del discorso nella riflessione sulla sua esperienza attuale (ed al contempo inattuale). Siamo in effetti distanti dal rapporto tra pensiero e storia come evento, cesura o cambio di direzione.

Il momento presente rinvia ad un fuori, ad una piega, ai margini, del discorso filosofico, ovvero al non-filosofico? Etienne Balibar, in un testo del 2003 recentemente tradotto in italiano, pone la questione del rapporto tra la filosofia ed il suo "esterno" a partire dalla domanda sulla determinazione dei problemi teorici, ovvero "chi dà ordini ai filosofi"? Balibar definisce la categoria di attualità come l'immediatezza di una situazione, la "fatticità" di condizioni o circostanze (quello che Balibar definisce anche come congiuntura) e come passaggio all'atto, efficacia ed effettività

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Foucault.

<sup>15</sup> Foucault.

<sup>16</sup> Foucault, *Le Discours Philosophique*, 254.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 253.

della pratica (praxis)<sup>19</sup>. Riferendosi sia al pensiero di Althusser che a quello di Foucault, Balibar definisce l’attualità come “l’indice discorsivo della modalità con cui la filosofia può provare non tanto a ‘pensare l’evento’ in quanto tale, quanto a ‘scrivere in rapporto all’evento’”. Pensare nella congiuntura significa, per Balibar, mettere in gioco il “differenziale tra soggetto e oggetto”<sup>20</sup>. Il tempo, nella svolta evenemenziale della filosofia contemporanea, e nella filiazione post-hegeliana, ha un duplice rapporto al concetto e alla dimensione “concreta”, esperienziale del pensiero stesso. Da un lato, seguendo Hegel, si tratta di “pensare il ‘processo’ nel linguaggio della vita”, come una figura della “vita che sa sé stessa”<sup>21</sup>. Dall’altro, c’è qualcosa che sfugge al processo, che fa resistenza (la piega, lo scarto). Balibar, associando Foucault e Althusser, pensa la filosofia come attualità della prassi, come condizione di possibilità stessa dell’esperienza. Essenziale per la nostra riflessione sono le due categorie di evento trascendentale e di *doublet* empirico-trascendentale.

L’evento trascendentale è “il residuo dello spirito, la contingenza radicale, l’assenza di senso o di funzione teologica, il carattere fondamentalmente non rappresentabile”<sup>22</sup>. La figura di Nietzsche, ed il suo eterno ritorno, è letta da Balibar in relazione al Deleuze di differenza e ripetizione: il tempo come processo si ferma, assume la dimensione della differenza come ripetizione dell’esperienza stessa, della vita.

Vi sono due elementi della riflessione di Foucault sul discorso filosofico e della lettura congiunta di Balibar del pensiero di Foucault e di Althusser che sono importanti per l’analisi di una filosofia politica dell’attualità della guerra:

1. Riprendendo il termine di Foucault di una filosofia come “ontologia di ciò che noi siamo”, Balibar mostra come la situazione in cui il soggetto del discorso filosofico si trova ne diventa anche l’oggetto, dando vita ad un elemento di contraddizione interno al soggetto stesso, che è al contempo il risultato della contingenza e l’elemento di emancipazione che permette un discorso di liberazione dalla contingenza stessa. Il discorso filosofico è quello che “anticipa il dopo”, che riflette sullo scarto tra la dimensione empirica, storica, contingente, il campo di forze in cui si situa il discorso stesso, e il concetto.

2. La forma dell’attualità è l’oggetto stesso del discorso filosofico per Foucault e per Althusser, sostiene Balibar. Il discorso filosofico lavora sullo “scarto materiale” tra il processo storico e le sue rappresentazioni ide-

<sup>19</sup> Balibar, “La Filosofia e l’attualità: Oltre l’evento?”

<sup>20</sup> Balibar.

<sup>21</sup> Balibar.

<sup>22</sup> Balibar.

ologiche (per Marx): il momento presente come piega, come differenza, trova nel non-filosofico, nel momento che sfugge alla dialettica storica, l'elemento di libertà. La scrittura filosofica, dice Balibar, nel suo rapporto con lo scarto materiale tra l'empirico ed il trascendentale (o il concetto) che è il momento presente, costituisce il discorso filosofico come elemento che permette di "spostare il cerchio dell'assoggettamento", ovvero rendere possibile il processo di soggettivazione all'interno delle contraddizioni del momento presente.

3. Nel passaggio al discorso filosofico come discorso del presente, il filosofo diventa, tra le altre cose, "analista della vita e della forza".<sup>23</sup> Il rapporto tra il discorso filosofico ed il presente non ha come oggetto la costituzione del pensiero, o le condizioni della riflessione filosofica. La diagnosi, leggiamo nelle note al *Discours philosophique*, ha come oggetto "il corpo stesso del presente", ed è nella sua fisiologia "che si dovranno cogliere le origini molteplici che vi sono iscritte sotto forma di istinti e di valorizzazioni contraddittorie".<sup>24</sup>

Dunque, diagnosi del presente come fisiologia e discorso filosofico. In *Sicurezza, Territorio e popolazione*, Foucault usa il termine di fisica del potere per descrivere il governo. Foucault scrive: "L'idea di un governo degli uomini che penserebbe *in primis* e fondamentalmente alla natura delle cose [...]: una fisica del potere o un potere che si pensa come azione fisica nell'elemento della natura, incapace di operare senza trovare nella libertà di ognuno il proprio sostegno"<sup>25</sup>. In che modo possiamo usare queste categorie foucaultiane, di discorso filosofico come diagnosi del presente e di fisica del potere, per comprendere il rapporto tra la guerra ed il potere in relazione all'Europa?

### 3. Guerra e potere

Il discorso filosofico sulla guerra implica pensare insieme le contraddizioni del momento presente che il ritorno della guerra in Europa mette in luce, le questioni filosofiche che pone l'oggi, ed in particolare le due guerre in Ucraina e a Gaza. Una delle ipotesi di diagnosi del presente è che l'evento della guerra d'invasione, della guerra territoriale, riporti la questione del potere e del politico al centro della questione europea. Per Foucault, vi sono due modi di leggere il potere. L'uno lo identifica come rapporto di forze e meccanismo di repressione, da qui l'analisi dei mecca-

<sup>23</sup> Foucault, *Le Discours Philosophique*, 179.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>25</sup> Foucault, *Sicurezza, Territorio, Popolazione*.

nismi di alienazione, lo studio del potere come contratto, o ancora studiare i rapporti di produzione come centro del potere. La seconda lettura del potere politico ne interpreta l’essenza come combattimento o guerra. Lo scoppio della guerra mette in luce la configurazione dei rapporti di potere. Lungi dal confondere rapporti di forza e relazioni di guerra, Foucault pensa la “guerra permanente” come rapporto di potere.

Foucault, in “Bisogna difendere la società”, scrive:

[...] il potere è la guerra, la guerra continuata con altri mezzi. Così facendo si ha il rovesciamento della tesi di Clausewitz e si afferma che la politica è la guerra continuata con altri mezzi<sup>26</sup>.

Per Foucault, questo significa che la guerra, anziché sparire con la ‘fine della storia’, continua ad essere un momento centrale del politico. La guerra stabilisce un risultato, che si traduce in rapporti di forza, che permane, e che viene continuamente alimentato dalle istituzioni, dai rapporti di produzione, che le lotte cercano di mettere in discussione. È la guerra a determinare i rapporti di forze che il potere politico si cura di mantenere stabili nel tempo. Quindi, la guerra è il momento di decisione finale, una prova di forza che sarà stabilita dalla forza, dalle armi<sup>27</sup>. Non si tratta di confondere i rapporti di forza con le relazioni di guerra, ma di pensare lo scarto che è la guerra rispetto al rapporto tra la rappresentazione del politico e la sua riconfigurazione attraverso il riposizionamento delle strutture, degli attori, degli stessi discorsi nella “fisiologia” o nella “fisica” del potere contemporaneo.

L’ultima battaglia sarebbe la fine del politico, con echi kojéviani. Foucault parla dell’ipotesi di Nietzsche che definisce l’affrontarsi bellicoso delle forze il fondamento dei rapporti di potere. Il potere come repressione sarebbe invece la conseguenza politica della guerra<sup>28</sup>. L’opposizione lotta-sottomissione rimpiazza quella tra legittimo ed illegittimo propria dello schema contrattualista.

Nella periodizzazione che ho proposto prima, 1989-2022, la guerra in Ucraina, a cui si aggiunge il conflitto tra Hamas e Israele sulla sponda mediterranea dell’Europa, sarebbe dunque la battaglia, o meglio la serie continua di battaglie, che rimette in discussione i rapporti di forza che si sono stabiliti sul continente europeo dal crollo del muro di Berlino ad oggi, almeno, se non dal Trattato di Roma ad oggi. Si riapre quindi l’assetto dell’ordine politico europeo? Pandolfi scrive, a partire da Foucault,

<sup>26</sup> Foucault, *Bisogna Difendere La Società*, 22.

<sup>27</sup> Foucault, *Le Discours Philosophique*, 17.

<sup>28</sup> Antoniol, “Tra l’impossibile e Il Necessario;” Neocleous, “Perpetual War, or ‘War and War Again;’” Jabri, “Michel Foucault’s Analytics of War.”

che “la guerra può valere come matrice dell’analisi delle relazioni di potere e come punto di vista da cui riscrivere la storia del discorso politico moderno”<sup>29</sup>. Se seguiamo questa ipotesi, in che modo la guerra attuale in Ucraina e a Gaza coinvolge l’Europa in un mutamento delle relazioni di potere su scala continentale e globale? Ed in che modo queste guerre modificano il discorso politico contemporaneo sull’Europa?

Nei prossimi paragrafi, affronto il modo in cui, nella congiuntura presente, il ritorno della guerra permette una diagnosi del presente a partire dall’Europa stessa come categoria riflessiva, di auto-comprensione del proprio presente, quindi come discorso filosofico.

Procedo in primis delineando, a partire dalla congiuntura e da elementi politologici, il modo in cui la guerra presente permette di riflettere sulla trasformazione di categorie chiave del discorso politico quali quelle di Stato, di territorio, di Europa come potenza e di Europa come democrazia.

#### 4. Lo Stato fa la guerra e la guerra fa lo Stato

Vi sono varie questioni che sono centrali per la relazione tra la guerra ed il politico che vorrei analizzare in relazione all’Europa contemporanea di fronte alle guerre. La prima è il rapporto tra guerra e Stato: “*l’Etat fait la guerre et la guerre fait l’Etat*”, ovvero lo Stato conduce la guerra e la guerra costituisce lo Stato<sup>30</sup>. La guerra è costitutiva dello Stato nel senso che, storicamente, quest’ultimo si costruisce attraverso il monopolio della guerra, che è preclusa a tutte le altre soggettività politiche. Vi è dunque un processo di ‘statizzazione’ degli strumenti per intraprendere la guerra. Si tratta qui di capire se ed in che modo la guerra in Ucraina e a Gaza trasforma la struttura europea ponendo la questione della sua formazione attuale. La guerra in Ucraina, ed ora la situazione di conflitto tra Hamas e Israele, ha aperto molteplici questioni in questo senso. Ha rimesso in discussione l’idea di “*soft power Europe*”<sup>31</sup> su cui si era fondata buona parte dell’azione esterna dell’Unione europea negli anni passati, anche nei confronti della Russia<sup>32</sup>.

Il secondo problema è che, se la guerra è un insieme di eventi che tocca il cuore del politico, ne è manifestazione diretta, tuttavia, soprattutto nel caso dell’Unione europea, non è possibile associare direttamente il potere sovrano alla manifestazione della guerra. L’Unione europea non

<sup>29</sup> Pandolfi, “Foucault e La Guerra,” 394.

<sup>30</sup> Gros, *Pourquoi La Guerre?*; Tilly, “Bringing the State Back In;” Kelemen and McNamara, “State-Building and the European Union.”

<sup>31</sup> Manners, “Normative Power Europe.”

<sup>32</sup> Le Gloannec, *Continent by Default*.

è uno Stato e tantomeno un’unità politica dotata di sovranità assoluta. Sono infatti gli Stati membri a decidere della loro partecipazione, tramite l’invio di armi, alla guerra in Ucraina. Il paradigma della sovranità non è tuttavia l’unico attraverso il quale leggere il rapporto tra processo di statalizzazione, o di costituzione di una soggettività politica, e guerra. Foucault interpreta la guerra come il momento dell’esposizione estrema, nella loro nudità, dei rapporti di forza che regolano gli apparati di dominazione. Non si tratta dunque di interrogarsi sulla legittimità della guerra e del potere sovrano che la supporta, né di capire se una guerra è giusta. La guerra è piuttosto il rivelatore dei rapporti di forza e della loro ridefinizione, e si tratta di quegli stessi rapporti di forza che gestiscono la pace, la ricchezza, l’ordine<sup>33</sup>.

L’Unione europea si trova confrontata alla questione del politico in senso tradizionale di fronte alla guerra. Quali paradigmi del politico sono sul tavolo oggi? Qual’è la posta in gioco?

L’ipotesi che voglio proporre è che le guerre in Ucraina e a Gaza, insieme al momento critico che sta attraversando l’Unione europea su molteplici fronti, apre una fase di ridefinizione dell’identità politica dell’Unione europea. Il rapporto tra l’interno e l’esterno, tra la crisi che l’Europa attraversa al suo interno dopo la pandemia, e l’esterno, con la guerra in Ucraina, è fondamentale per analizzare la ridefinizione, nei fatti, dell’Unione come entità politica.

La prospettiva della netta differenza tra l’Unione europea e lo Stato-nazione di tipo westfaliano non è, secondo me, quella più adatta ad illuminare la situazione presente. Il ritorno della guerra, classica, di espansione e conquista territoriale, sul continente ce lo dimostra. Piuttosto, ho avanzato l’ipotesi di leggere le trasformazioni del potere politico europeo, domestico e sulla sfera internazionale, a partire da una “continuità nella discontinuità”<sup>34</sup> con il processo di formazione degli stati nazionali. È la trasformazione degli stessi stati nazionali e la loro ricomposizione su scala continentale a dare vita alle contraddizioni ed alle tensioni che caratterizzano la costruzione europea.

## 5. *Zeitenwende*, Unione europea e dilemma della potenza

Secondo Tilly, ammettere la centralità della forza in politica apre la strada al riconoscimento dello sviluppo e della trasformazione delle forme

<sup>33</sup> Foucault, *Il Faut Défendre La Société*, 40.

<sup>34</sup> Pullano, *La Citoyenneté Européenne*.

di governo.<sup>35</sup> Il dilemma della potenza, e dell'uso della forza, sta tormentando Bruxelles e le opinioni pubbliche nazionali dallo scoppio della guerra in Ucraina.

Nell'ormai celebre discorso di Praga, pronunciato da Olaf Scholz il 29 agosto 2023 all'Università Carolina, il cancelliere tedesco conia la formula dello *Zeitenwende*, ovvero del momento spartiacque per l'Europa. La guerra in Ucraina è citata da Scholz come una minaccia all'Europa:

La Russia di Putin vuole ridisegnare i confini con la violenza – qualcosa che noi in Europa non avremmo mai voluto sperimentare di nuovo. Il brutale attacco all'Ucraina è quindi anche un attacco all'assetto securitario dell'Europa<sup>36</sup>.

Per Scholz, la vocazione dell'Unione europea a preservare la pace sul continente si traduce oggi nella salvaguardia della sicurezza, dell'indipendenza e della stabilità del continente di front e alle “sfide provenienti dall'esterno”. La minaccia alla pace non è dunque più interna ma esterna all'Europa e, per Scholz, ha, tra gli altri, il volto della Russia di Putin.

Nel discorso di Scholz ci sono almeno tre passaggi degni di interesse.

1. La missione di pace dell'Europa passa dalla dimensione interna a quella esterna. Come possiamo interpretare questo cambiamento e, soprattutto, quali strumenti abbiamo per leggere il rapporto tra lo spazio interno e quello esterno dell'Europa?

2. Scholz parla di pace e di sicurezza come se fossero intercambiabili. Quale trasformazione comporta questo cambiamento semantico?

3. Il ruolo dei cittadini: Scholz afferma che “probabilmente” i cittadini chiedono all'Europa di garantire la loro sicurezza. Quale tipo di “patto” sta proponendo Scholz tra Europa e cittadini?

4. Il “momento spartiacque” (*Zeitenwende*) dell'Europa oggi coincide con una svolta dal modello di Europa come potere normativo, o soft, ad un'Europa come potenza regionale geopolitica? Il discorso di Scholz sembra andare in questa direzione. Afferma che la dimensione geopolitica che si è aperta per l'Europa con la guerra in Ucraina, e che proseguirà con un probabile nuovo allargamento, è oggi quella più importante. Si tratta dell'adesione all'UE di Ucraina, Repubblica Moldova, Georgia e i sei Paesi dei Balcani Occidentali. “Oggi”, afferma Scholz, “ciò che è più chiaro che mai è la dimensione geopolitica di questa decisione”<sup>37</sup>. Scholz parla di un'Unione Europea più forte, più sovrana e più geopolitica<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Tilly, “Bringing the State Back In,” 172.

<sup>36</sup> Mennerat, “Capire il discorso di Praga di Scholz.”

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Bisiada, “The Discursive Construction of a New Reality.”

Le trasformazioni nell'ordine internazionali sono motori di cambiamenti domestici, nelle forme e nelle tipologie statuali. Scholz parla di sovranità europea e di Europa come potenza geopolitica.

## 6. Le trasformazioni della statualità europea e l'organizzazione del continente

Analizziamo in che modo la guerra in Ucraina può costituire un momento di svolta nel passaggio da un'Europa come potenza normativa e *soft power* ad una potenza regionale con ambizioni di sovranità e di politica estera e di sicurezza. Come abbiamo visto, la dimensione di sicurezza e di difesa è stata centrale nel processo di costruzione degli stati europei moderni.

Georg Sorensen distingue tre tipologie di forme statuali a seconda dei dilemmi e delle sfide in termini di sicurezza<sup>39</sup>. Si tratta dello stato moderno, di quello postcoloniale e di quello moderno. La tesi di Sorensen è che le relazioni ed i rapporti di forza internazionali hanno aiutato nel creare diversi tipi di stato nel secondo dopoguerra<sup>40</sup>. Questi rapporti di forza comprendono il potere politico-militare, le norme internazionali ed il potere economico.

La tesi di Sorensen è che la maggiore cooperazione economica a livello regionale, in particolare nel caso dell'Unione europea, abbia prodotto una trasformazione della sovranità dello stato moderno. Quest'ultima si è evoluta verso la forma dello stato post-moderno. La trasformazione qualitativa della statualità riguarda le forme del governo, della nazione e dell'economia. L'emergere di una governance multilivello ha creato nuove scale di potere "al di sopra" e "al di sotto" dello stato nazionale. Il governo nazionale deve confrontarsi con le regole stabilite a livello europeo, per fare solo un esempio, ricordiamo la norma del patto di stabilità entrata in vigore con Maastricht e per ora sospesa. La creazione della cittadinanza dell'Unione europea interviene a modificare aspetti centrali della forma nazionale. La libertà di movimento e il principio di non-discriminazione all'interno dell'Unione sono elementi chiave nella trasformazione della cittadinanza. Intervengono a ristrutturare il rapporti tra cittadinanza e territorio su scala continentale, che è un aspetto cruciale della statualità e porta eventualmente a parlare di quasi-statualità su scala continentale<sup>41</sup>.

Uno dei meriti dell'analisi di Sorensen è quello di analizzare le trasformazioni della sovranità statale a partire dall'interazioni tra politica

---

<sup>39</sup> Sorensen, *Changes in Statehood*.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>41</sup> Pullano, *La Citoyenneté Européenne*.

interna e relazioni internazionali. Cosa ci dice questa prospettiva sulla situazione contemporanea dell'Europa, "sorpresa" dal ritorno della guerra alle sue frontiere?

Il ritorno della guerra in Europa o quantomeno alle sue frontiere prossime, sulla linea interna al continente tra Europa occidentale ed orientale, e all'interno dell'area mediterranea, costituisce una cesura significativa all'interno dell'ordine internazionale inaugurato dalla fine della guerra fredda? Cosa resta oggi della globalizzazione? Qual'è il *nomos* dell'Europa di oggi? In conclusione, propongo la categoria di "fisica del potere" come paradigma per leggere le trasformazioni della statualità e del potere nell'Europa contemporanea.

Un'altra lettura delle trasformazioni dell'ordine statale e delle forme del potere europeo, rispetto ad una diacronica, ci può aiutare. Peo Hansen e Stefan Jonsson<sup>42</sup> tracciano l'origine congiunta di quella che chiamano "Eurafrica". I due autori, con un lavoro di archivio, tracciano un'altra origine dell'Unione europea, successiva e compatibile con l'integrazione che nasce dalla distruzione della Seconda guerra mondiale. Vi è un nesso stretto tra l'integrazione europea, quindi la trasformazione della statualità moderna, nazionale, in una forma post-moderna, e la dissoluzione dell'ordine coloniale. Negli anni Cinquanta, rilevano Hansen e Jonsson, proprio il dissolvimento degli imperi coloniali ha dato un impulso altrettanto rilevante alla creazione del mercato comune e del progetto europeo, che non ha solo una dimensione interna, continentale, ma anche una forte dimensione extra-europea. Il Trattato di Roma ha codificato il regime di associazione dei territori ex-coloniali degli Stati membri alla Comunità europea, cosa che ha degli effetti ancora oggi.

Le trasformazioni dell'ordine internazionale, le rotture geopolitiche, le guerre di matrice (post)coloniale e (post)imperiale ridefiniscono le forme, lo spazio ed il tempo del potere trasversalmente, a livello dello stato nazionale, dello stato post-coloniale e di quello post-moderno.

## 7. La fisica del potere dell'Europa oggi: la posta in gioco

L'elaborazione di una "fisica del potere" è un tentativo di rispondere alla necessità, nel quadro politico e teorico-filosofico attuale, di ricostruire il senso del problema del potere e della costituzione del politico nell'Europa contemporanea, confrontata al ritorno della guerra ed alla cesura che rappresenta una forma nuova del ritorno della guerra (rimossa). Tuttavia, parlare di fisica del potere significa rifarsi ad un senso del potere politico

<sup>42</sup> Hansen and Jonsson, "Eurafrica Incognita."

marginale, eretico. Penso che ogni tentativo di riporre forme di potenza o di sovranità moderne sconfessi la natura stessa del progetto europeo, lo faccia implodere dall’interno.

Riprendo il termine di “fisica del potere” dal lavoro di Michel Foucault, al cui “discorso filosofico” faccio di nuovo ricorso, con l’intenzione di ampliarlo oltre e al di là dell’uso che ne fa il filosofo francese.

Leggere la questione del potere in Europa a partire dalla prospettiva di una fisica del potere, significa capire il politico come quest’azione “fisica” di ricomposizione delle relazioni spaziali, materiali, anche territoriali, ma non in senso essenzialista o identitario, all’opposto. Come spazio, territorio, intendo la cristallizzazione, all’interno di una determinata congiuntura, di relazioni sociali e materiali e questo spazio è sempre il prodotto di effetti di potere, ma contiene anche possibilità di emancipazione, di libertà. Il tema del *nomos* dell’Europa, si declina così nei termini della comprensione, attraverso una fisica del potere, della struttura, della matrice spazio-temporale appropriata per analizzare la ricomposizione della statualità politica. Non è un tema che si può analizzare al di fuori della materialità del politico inteso come “*action physique dans l’élément de la nature*”.

Quello che è in gioco, nel momento presente, è la forma stessa dello spazio europeo come spazio politico. L’Europa stessa è oggi il campo di battaglia nella guerra in Ucraina. Non è una questione di sovranità, ma di “fisica del potere”.

Dobbiamo avere la capacità di elaborare un discorso filosofico sull’Europa, e la guerra, capace di reintrodurre la dimensione materiale nel cuore del politico. Il termine di “fisica” rinvia al fatto che il politico, il potere politico, è una pratica inscritta all’interno di relazioni materiali e sociali, che producono lo spazio stesso del politico.

Una riflessione sull’Europa come spazio politico, a partire dalla nuova grammatica delle relazioni di forza e di verità che questo ritorno della guerra sul continente stabilirà, non può fare a meno di integrare la produzione dello spazio politico come elemento essenziale. Si tratta qui di comprendere che la posta in gioco della guerra attuale è proprio la ridefinizione dello spazio europeo, che è l’oggetto della lotta, inteso come spazio materiale e diseguale di rapporto di potere e materiali su scala continentale e tra l’Europa e gli altri continenti, le altre regioni del mondo. Il discorso della filosofia politica può dunque indagare lo spazio del politico in Europa ridefinito dalla fisica del potere contemporanea.

Al contempo, l’idea di una “fisica del potere” rinvia alla dimensione non-filosofica, allo scarto materiale che è il momento presente, ed in particolare alla dimensione della guerra come piega del presente.

La dimensione della forza, del campo di forze, del rapporto di potere come lotta a morte, come guerra, appartiene al momento presente, alla sua

comprensione politica, ma anche alla forza del discorso filosofico come “impurità”, come differenza che permette di pensare il momento attuale come aperto, a partire dalla materialità della congiuntura. Il discorso filosofico è il simulacro di una forza, che scarta rispetto all’auto-comprensione riflessiva dell’Europa. Secondo Balibar, il discorso filosofico, in Foucault (e in Kant) è un insieme di forze, si tratta del “discorso sovran-numericario”, che tenta di determinare l’evoluzione del rapporto di forze<sup>43</sup>. Le forze (politiche) di Machiavelli e Althusser sono anche dei discorsi. La fisica del potere come azione di una forza su un’altra traccia il discorso filosofico stesso come campo di forze, ed il tempo pone la questione della sovrapposizione, continua Balibar, tra il soggetto politico ed il soggetto del discorso filosofico. Si tratta di sapere quale discorso, scrive Balibar, “se esiste, potrà colmare la mancanza di una forza trasformatrice”. Fare un discorso filosofico della guerra, o porre la domanda della diagnosi del presente attraverso la guerra come ricomposizione del campo di forze, significa dunque pensare l’Europa come categoria riflessiva e come scarto, piega, nel tempo presente.

## Bibliografia

- Antoniol, Valentina. “Tra l’impossibile e Il Necessario. Per Una Lettura Di Bisogna Difendere La Società Come Critica Di Foucault a Schmitt.” *Filosofia Politica*, no. 3 (2020): 499-516. <https://doi.org/10.1416/98527>.
- Balibar, Etienne. “La Filosofia e l’attualità: Oltre l’evento?” Edited by Rita Fulco and Andrea Moresco, 109–33. Roma: Quodlibet, 2022. <https://www.quodlibet.it/libro/9788822913098>.
- Balibar, Etienne. “The Rise and Fall of the European Union: Temporalities and Teleologies.” *Constellations* 21, no. 2 (2014): 202-12. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12081>.
- Bisiada, Mario. “The Discursive Construction of a New Reality in Olaf Scholz’s *Zeitenwende* Speech.” *Critical Discourse Studies* ahead-of-print, no. ahead-of-print (2023): 1-18. <https://doi.org/10.1080/17405904.2023.2186450>.
- Foucault, Michel. “Che cos’è l’illuminismo?” In *Che cos’è l’illuminismo?*, by Immanuel Kant and Michel Foucault, 21-45. Milano: Mimesis, 2012.
- Foucault, Michel. *Il Faut Défendre La Société. Cours Au Collège de France*. 1976. Paris: Seuil, 1997.
- Foucault, Michel. *Sicurezza, Territorio, Popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Parigi: Seuil Gallimard, 2004.

---

<sup>43</sup> Balibar, “La Filosofia e l’attualità: Oltre l’evento?” 132.

- Foucault, Michel. *Le Discours Philosophique*. Paris: Seuil, 2023.
- Fulco, Rita, e Andrea Moresco. *Almanacco Di Filosofia e Politica 4. Sull'evento. Filosofia. Storia. Biopolitica*. Roma: Quodlibet, 2022. <https://www.quodlibet.it/profile/orders/e-book>.
- Gloannec, Anne Marie Le. *Continent by Default. The European Union and the Demise of Regional Order*. Ithaca: Cornell University Press, 2017.
- Gros, Frédéric. *Pourquoi La Guerre?* Paris: Albin Michel, 2023.
- Hansen, Peo, and Stefan Jonsson. “Eurafrica Incognita: The Colonial Origins of the European Union.” *History of the Present* 7, no. 1 (2017): 1-32. <https://doi.org/10.5406/historypresent.7.1.0001>.
- Jabri, Vivienne. “Michel Foucault’s Analytics of War: The Social, the International and the Racial.” *International Political Sociology* 1, no. 1 (2007): 67-81. <https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2007.00005.x>.
- Kelemen, R. Daniel, and Kathleen R. McNamara. “State-Building and the European Union: Markets, War, and Europe’s Uneven Political Development.” *Comparative Political Studies* 55, no. 6 (2022): 963-91. <https://doi.org/10.1177/00104140211047393>.
- Manners, Ian. “Normative Power Europe: A Contradiction in Terms?” *JCMS: Journal of Common Market Studies* 40, no. 2 (2002): 235-58. <https://doi.org/10.1111/1468-5965.00353>.
- Mennerat, Pierre. “Capire il discorso di Praga di Scholz”, *Le Grand Continent*, 29 agosto 2022, <https://legrandcontinent.eu/it/2022/08/29/capire-il-discorso-di-praga-di-scholz/>
- Neocleous, Mark. “Perpetual War, or ‘War and War Again.’” *Philosophy & Social Criticism* 22, no. 2 (1996): 47-66. <https://doi.org/10.1177/019145379602200203>.
- Pandolfi, Alessandro. “Foucault e La Guerra.” *Filosofia Politica*, no. 3 (2002): 391-408.
- Pullano, Teresa. *La Citoyenneté Européenne: Un Espace Quasi-Étatique*. Paris: Presses de Sciences Po, 2014.
- Sorensen, Georg. *Changes in Statehood. The Transformation of International Relations*. Houndmills: Palgrave, 2001.
- Tilly, Charles. “Bringing the State Back In,” 1985, 169-91. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511628283.008>.
- Zolo, Danilo. “Chi Dice Umanità. Guerra Diritto e Ordine Globale.” edited by Circolo Dossetti, 2002. <https://www.circolidossetti.it/danilo-zolo-chi-dice-umanita-guerra-diritto-ordine-globale/#zolo> (ultimo accesso 15/07/2024).



# The Responsibility for Peace (R4P): Understanding the Study of Peace from a Global Justice and Development Perspective

## La Responsabilità per la Pace (R4P): comprendere lo studio della pace dal punto di vista della giustizia e dello sviluppo globali

BLAGOVESTA TACHEVA<sup>1</sup>, GARRETT WALLACE BROWN<sup>1</sup>, ALEXANDRA BOHM<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *University of Leeds*

<sup>2</sup> *Open University*

b.d.tacheva@leeds.ac.uk; g.w.brown@leeds.ac.uk; alexandra.bohm@open.ac.uk

ORCID: 0000-0003-3283-1266; 0000-0002-6557-5353; 0000-0003-2618-7195

**Abstract.** This article introduces a new conceptualisation of the relationship between global distributive justice, development, and the study of peace, which we label the Responsibility for Peace (R4P). In doing so, the article examines the notion of positive peace within peace studies, its relation to arguments within global distributive justice, and to what degree this important relationship is recognised in the primary international framework to prevent and protect populations from mass atrocity crimes, the Responsibility to Protect (R2P). The article argues that despite growing recognition about the links between peace and development within both R2P and global justice discussions, it remains insufficient in terms of positive peace, thus requiring a new heuristic. In response, we argue that global justice demands refocused moral commitments to *ius ante bellum* (establishing global justice before war) and that this necessitates greater focus on the study of positive peace mechanisms, the identification and reform of structural injustices (against structural violence), and a retooled emphasis on human-centred development that can transcend existing legacies. In other words, we need to better focus on causes and not symptoms. It is this triangulation that we label the Responsibility for Peace (R4P), which should operate both prior to, and independently of, the Responsibility to Protect (R2P).

**Keywords:** Responsibility for Peace, Responsibility to Protect, positive peace, distributive justice, peace studies, peace and conflict studies, *ius ante bellum*.

**Riassunto.** Quest'articolo introduce un nuovo modo di concepire la relazione tra giustizia globale distributiva, sviluppo e studio della pace, che chiamiamo Responsabilità per la pace (R4P). Nel fare questo viene presa in esame la nozione di pace positiva nell'ambito degli studi sulla pace, la sua relazione con argomenti correlati alla giustizia globale distributiva e a quale grado questo rapporto così importante è riconosciuto per prevenire e proteggere la popolazione dall'atrocità dei crimini di massa, la Responsabilità di proteggere (R2P). L'articolo sostiene che, nonostante il crescente riconoscimento dei legami tra pace e sviluppo all'interno delle discussioni sulla R2P e sulla giustizia globale, esso rimane insufficiente in termini di pace positiva, ponendo le basi per la richiesta di una nuova euristica. In risposta, sosteniamo che la giustizia globale richiede un riorientamento degli impegni morali verso lo *jus ante bellum* (nel senso dello stabilire la giustizia globale prima della guerra). Ciò necessita, di conseguenza, una maggiore attenzione allo studio dei meccanismi per la costruzione della pace positiva, all'identificazione e alla riforma delle ingiustizie strutturali (contro la violenza strutturale), e un'enfasi riorganizzata sullo sviluppo centrato sull'uomo che può trascendere le eredità esistenti. In altre parole, dobbiamo concentrarci meglio sulle cause e non sui sintomi. È questa triangolazione che chiamiamo Responsabilità per la Pace (R4P), che dovrebbe operare sia prima che indipendentemente dalla Responsabilità di Proteggere (R2P).

**Parole chiave:** Responsabilità per la pace, Responsabilità di proteggere, pace positiva, giustizia distributiva, studi sulla pace, studi sulla pace e sui conflitti, *ius ante bellum*.

## Introduction

The wars in Ukraine and Gaza have brought the theme of war and peace back to the centre of political debate. Once again, we hear revelations that war is a natural event of international relations and that the various attempts to avoid it with the instruments of law and diplomacy have failed. In this current environment, discussions about justice remain dominated by themes of retributive and criminal justice, with their more transformative cousins of transitional, restorative, distributive, and restitutive justice deemed as mere fantasies. What is essential, we are told, is military alliance, proxy war, greater arms supplies, redlines, allied diplomacy, readiness for intervention, and stronger symbolic gestures of unity. From this 'hawkish' point of view, peace is perpetually elusive, idealistic, and potentially dangerous.

However, the literature on global justice has traditionally been equally unsatisfactory in terms of its study and pursuit of peace. Most advocates of global justice have traditionally focused on immediate conflict conditions while suggesting that humanitarian military intervention to protect mass violations of human rights is a moral duty.<sup>1</sup> In arguing for humanitarian intervention, many advocates for global justice also claim there is a right to intervene in these situations and that those in a position to effectively respond must do so. Again, the logic often underpinning this position is more akin to criminal and retributive justice, where conflict must be ended, and the perpetrators brought to justice, before there can be the establishment of peace.<sup>2</sup> According to many global justice and cosmopolitan scholars, what is required is immediate moral action in the face of human rights abuse, to end conflict and restore a condition of domestic justice via post-conflict peacebuilding. It is from this position that the aim of a more lasting peace may one day be possible.

As suggested, this is equally unsatisfactory, and it favours two questionable assumptions. First, this proposal assumes that the mere absence of conflict equates to the foundational condition required for lasting peace. This is questionable because although subduing violence is a necessary condition for immediate peace, it may not be a sufficient condition for lasting peace. Second, it assumes that what triggers action is a moral 'responsibility' to intervene in cases of mass violence and human rights abuse within an already existing cycle of violence, but not an equal moral 'responsibility' for preventative action to reduce the social and economic structural conditions that underwrite cycles of violence in the first place. According to many scholars of global justice, it is paramount to halt physical violence, with other considerations holding a secondary, but still important, normative position. This is the logic underwriting frameworks such as the Responsibility to Protect (R2P), despite its increased lip service on the need for better 'prevention' measures.<sup>3</sup>

It is from this backdrop that we seek to introduce what we call the Responsibility for Peace (R4P), which represents a new conceptualisation of the relationship between global distributive justice, development, and the study of peace. To explore this new concept, the article is divided

---

<sup>1</sup> Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens*; Brock, *Global Justice*; Caney, *Justice Beyond Borders*; Fabre, *Cosmopolitan War*; Fine, *Cosmopolitanism*; Hayden, *Cosmopolitan Global Politics*; Held, *Cosmopolitanism*; Kaldor, *Global Civil Society*; Pattison, "Humanitarian intervention," Pogge, "An institutional approach;" Sangha, "The Responsibility to Protect;" Smith, "Anticipating a cosmopolitan future."

<sup>2</sup> Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens*; Fine, *Cosmopolitanism*; Hayden, *Cosmopolitan Global Politics*; Kaldor, *Global Civil Society*; Smith, "Anticipating a cosmopolitan future".

<sup>3</sup> Bohm and Brown, "R2P and prevention."

into six sections. Section One provides a brief overview of general trends within peace studies to identify existing areas where addressing structural conditions of violence are implicitly or explicitly understood as crucial for generating lasting peace. We are particularly interested in notions of *positive peace*. In Section Two we make the link between global distributive justice and the study of peace, arguing that a properly oriented understanding of global justice should better address the structural conditions that underwrite violence. Section Three outlines the key international framework on existing global responsibilities to prevent and protect vulnerable populations, the R2P, while Section Four explores the relationship between underdevelopment and mass atrocity crimes, arguing that there is a *prima facie* connection between the two. Section Five re-examines the R2P, considering recent United Nations claims that prevention and development are inherently linked, which demonstrates that recent policy has come to accept that peace and development are mutually inclusive. In Section Six we reflect on R2P's potential to act as a peacebuilding instrument, ultimately concluding that it is an overstretched norm that cannot adequately accommodate peacebuilding, thus requiring its focus on short-term protection, but which also highlights a lacuna necessitating a Responsibility for Peace. The article concludes by outlining what this R4P approach requires conceptually and its implications for the study of peace. Ultimately, we argue that global justice demands refocused moral commitments to *jus ante bellum* (establishing global justice before war) and that this necessitates greater focus on the study of positive peace mechanisms, the identification and reform of structural injustices (against structural violence), and a retooled emphasis on human-centred development that can transcend existing legacies. It is this triangulation that we label the Responsibility for Peace (R4P), which operates both prior to, and independently of, the Responsibility to Protect (R2P).

## 1. What is the study of peace?

Peace studies is of course the study of peace. Sometimes this incorporates studying the causes of conflicts and how to ameliorate/prevent them, as well as how conflicts end. This field of study is often called peace and conflict studies and assumes that peace and conflict are opposite sides of a coin. Other scholars prefer to look more specifically at the causes of peace rather than the absence of conflict. This field of research is often seen as embodying a *positive peace* approach, as opposed to a *negative approach*, which focuses on the drivers of violence and absence thereof. In a literature review in the *Journal of Peace Research*, Gleditsch and company note

that the term positive peace was popular for a decade, but is less so now, because it is often viewed as too diffuse and abstract to be useful.<sup>4</sup> Nevertheless, Galtung suggests that the conceptualisation of positive and negative peace does provide a useful distinction for the study of peace, where to focus on conflict – rather than conditions of peace – is more appropriately the remit of conflict studies than peace studies.<sup>5</sup>

This distinction between peace and conflict illustrates a division within the field, but also reveals a deeper debate about the definition of peace and what a condition of peace entails. As suggested above, negative peace is defined as the absence of open violent conflict. Aron, for example, defines a condition of peace as the ‘more or less lasting suspension of rivalry between political units.’<sup>6</sup> Others still prefer a positive definition, one that includes the existence of social harmony beyond abstinence from fighting, encompassing conditions of justice, equality and human flourishing where everyone’s needs are met to some basic minimum. As a result, under this definition, positive peace exists when structural violence is absent (or seriously abstaining), denoting a condition where institutions and structures within a society are actively non-discriminatory, satisfying basic needs with the objective of increasing social solidarity via reduced inequality and suffering.<sup>7</sup>

In terms of practice, particularly in relation to how actors in the ‘international community’ understand peace and seek to achieve it, at least four mainstream approaches to peace can be identified. These are:

1. The victor’s peace, in which a negative peace is imposed by the winner (or another powerful actor), such as the conflicts commenced in Afghanistan in 2001 or Iraq in 2003, and perhaps Cold War peace-keeping operations such as in Cyprus or the Suez;
2. The constitutional peace which, inspired by Kantian writing, takes democracy and free trade to be the constitutional qualities of peaceful state coexistence and which helps to encourage the promotion of these qualities in other states;
3. The institutional peace, in which organisations such as the United Nations, or the Bretton Woods institutions, create peace through constitutional improvements in states, whether through peacebuilding, post-conflict reconstruction or administration of territories;
4. The civil peace, in which civil society, NGOs and transnational movements try to address historical injustices and other risks of war at a

---

<sup>4</sup> Gleditsch, Nordkvelle, and Strand, “Peace research—Just the study of war?”

<sup>5</sup> Galtung, “Peace and Conflict Studies as Political Activity,” 3.

<sup>6</sup> Aron, *Peace and war*.

<sup>7</sup> Galtung, “Violence, peace, and peace research.”

local level, regardless of the overall state structure or global systems in which states operate.

In explaining these approaches, Richmond argues that the idea of a neoliberal institutional peace has come to dominate international policy, so that state-building enterprises focus on stabilisation, deregulation and free markets more than human rights, democracy and other aspects of positive peace.<sup>8</sup> Although this reading of international order was particularly germane prior to 2020, there has arguably been a more recent shift back to the geopolitics of the 1980s, with increased emphasis on military alliance, ideological coalitions, balance of power, and revamped notions of 'peace through strength'. Consequently, notions of positive peace have been relegated to an even lower status.

Within peace studies, research has also been carried out to understand peace movements, to determine whether protesting certain wars or conflicts (or war and violence more generally), and whether incorporating wider grassroots calls for social change, are crucial for lasting peace. Some examples of these movements are the conscientious objectors of World War I and II, the anti-nuclear women's peace camp at Greenham Common in the 1980s, or more modern movements such as the anti-war organisation CodePink. Such movements tend to mobilise in response to a specific act or threat of violence from a powerful actor. In peace studies generally, the aim is to locate factors influencing the success of these movements, which are then analysed with recommendations for how to apply successful techniques to other quests for peaceful relations. What is important for our purposes is the recognition that some level of deliberation from 'the ground' is necessary for positive peace, since it acts as a mechanism to hold power to account.

Lastly, peace studies are also carried out into movements for peaceful social change and nonviolent revolution. These often relate to perceived oppression and structural violence, but which are not (yet) opposing a specific act or threat of violence. Rather, they seek to end some aspect of structural violence within a society (such as Occupy Wall Street, which formed in 2011 to protest against structural violence). These nonviolent movements for social change reflect a broader definition of peace and the study of peace, namely, that 'peace' is not simply an opposition to violence, but the promotion of nonviolence as a better way of life.

The study of peace is a diverse field with multifarious distinctions and our treatment above has merely scratched the surface. What is important to note is that the study of peace provides different and distinct definitions of peace, suggesting a contested space where understanding the determi-

---

<sup>8</sup> Richmond, *Peace*.

nants for peace remains open. For our purposes, we are most interested in notions of *positive peace* with its focus on the removal of structural violence, promoting conditions for peace, and its emphasis on better ways of living. As we argue below, these conceptualisations of positive peace offer a link to distributive global justice and its moral critique of global structural inequalities. Yet, as will be argued later, scholars of distributive global justice have not embraced the idea of positive peace well enough, instead operating largely within concepts of negative peace without sufficiently making explicit links between structural violence and the demands of justice.

## 2. The relationship between global justice and the study of peace

Some links between the study of peace and global justice are obvious. Constitutional peace is built specifically on Immanuel Kant's *Perpetual Peace* which links domestic constitutional arrangements to interstate peace. According to Kant, a condition of international public right, and then cosmopolitan public right (global justice), can be promoted via a *foedus pacificum* of like-minded republics, which can assist and encourage domestic reform in other states, so that they can achieve internal equality and justice for individuals. It is from this condition of domestic public right (domestic justice) that a wider cosmopolitan public right and solidarity might 'gradually' take hold, laying cosmopolitan foundations towards perpetual peace between peoples.<sup>9</sup> Of course, this is an oversimplification of a considerably nuanced argument by Kant, and there is significant debate about the pacific nature of Kant's cosmopolitan vision.<sup>10</sup> In addition, Kant is often misappropriated and there have also been Kantian-inspired arguments promoting the use of violence in the pursuit of lasting peace.<sup>11</sup> As just one example, Kantian ideas of democratic peace, among other arguments, have been used to support regime change in Afghanistan, Iraq and Libya. In terms of positive peace, and in relation to our argument here, one important critique of Kant's cosmopolitan vision is that it is too minimalistic in terms of global distributive justice, paying little attention to the need to address deep-rooted structural injustices beyond his basic *laws of hospitality*. In other words, although Kant promotes a negative peace that potentially grounds a future cosmopolitanism, it does not sufficiently address robust conditions of positive peace.

---

<sup>9</sup> Brown, *Grounding cosmopolitanism*.

<sup>10</sup> Flikschuh and Ypi, *Kant and colonialism*.

<sup>11</sup> Roff, *Global Justice*.

A more promising approach toward positive peace can be located within contemporary global distributive justice discussions and its focus on global structural inequalities. This is because global justice scholarship can assist in bringing about positive peace by ameliorating the consequences of structural violence such as poverty and poor health – arguments that have been made most prominently by Thomas Pogge.<sup>12</sup> For example, Pogge argues that wealth redistribution would go some way to improve life for the least powerful among us, suggesting a global tax on financial transactions with proceeds going to the globally least well off.<sup>13</sup> In terms of positive peace, this redistribution would start to address the effects of inequality built into global structures, thus meeting some of the key demands to promote conditions for peace and better ways of living, particularly the moral demand for people to sustain a minimally decent life.

However, one critique of contemporary global distributive justice is that it often starts from a neutral standpoint in terms of how the world came to be so inequitable.<sup>14</sup> As a result, global justice scholars such as Pogge and Peter Singer are charged with merely arguing for wealth redistribution to help the global poor deal with the symptoms of inequality. From a positive peace studies perspective, ending structural violence and bringing in positive peace would require viewing the causes of such poverty somewhat differently. Under a positive peace view, the determinants of structural violence must be addressed, or more clearly reformed, not just the results of the structural violence itself. Such a perspective would also note that the behaviour of states/people in more affluent countries, behaviours such as instituting poor terms of trade and protectionism, is a form of structuralised violence at the level of the global system. In other words, it is a form of systemic violence, from which Pogge's most obvious and immediate solution is to provide restitutive justice, but with far less clarity about what is required to alleviate and reform the deep-rooted structural causes.

Similarly, in terms of responding to conflict, there is a tendency in the global justice literature to focus on the immediate moral demand for humanitarian intervention versus an equally important moral demand for addressing upstream determinants of violence, to promote a more consistent cosmopolitan condition for positive peace. As has been argued elsewhere, 'contemporary cosmopolitans are guilty of focusing too narrowly on justifying a responsibility to respond to the symptoms of crisis versus

---

<sup>12</sup> Pogge, "Priorities of global justice;" Caney, "International Distributive Justice;" Caney, "Global Distributive Justice and the State."

<sup>13</sup> Pogge, *World Poverty and Human Rights*.

<sup>14</sup> Young, *Responsibility for Justice*.

demanding a similarly robust justification for a responsibility to alleviate persistent structural causes.<sup>15</sup> As a result, according to this alternative cosmopolitan view, justice-based humanitarian interventions will remain insufficient without the incorporation of robust principles of distributive global justice that can also provide secure structural foundations for a more thoroughgoing condition of public right and positive peace.<sup>16</sup> What is required is a more penetrating examination of the structural conditions underwriting violence with a serious reflection about the systemic practices that allow it to occur.<sup>17</sup>

This focus on the unpeaceful behaviour of powerful states or other actors has led Dunford and Neu to describe such actors as ‘bad international citizens’ whose interventions to save the victims of violence will necessarily fail while masking their own prior involvement in perpetuating violence.<sup>18</sup> Brown and Bohm have suggested that it might be possible for these bad international citizens to change their behaviour and end their contributions to global systemic violence. Yet, what this requires is a demanding moral commitment to *jus ante bellum*, which is necessary before considering the moral *jus ad bellum* case for using military force to save victims of violence.<sup>19</sup> As examined in Section Six, this commitment will demand a complete rethink of development assistance for peace, changes in its delivery and accountability modalities, as well as its relationship to the promotion/reduction of structural violence.

As noted above, these recommendations are morally demanding, and perhaps over-optimistic in terms of the likelihood of any powerful actor being willing to change. Given experience, Swanger has argued that the neoliberal structure of modern global society contains a particular idea of the appropriate (neoliberal) domestic structures of peace and thus imposes particular forms of freedom and democracy, despite the window dressing of ‘local empowerment’.<sup>20</sup> Consequently, the imposition of such structures does not fundamentally change the practices of domination and oppression both within a society and between the society and global actors.<sup>21</sup> From this perspective, a positive peace studies approach to global justice would caution against imposing a particular set of institutions, since the institutionalisation of universal values or the devaluing of local contexts could simply impose a new set of inequalities and power asymmetries.

---

<sup>15</sup> Brown and Bohm, “Introducing *Jus ante Bellum*,” 915.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Bohm and Brown, “R2P and prevention.”

<sup>18</sup> Dunford and Neu, *Just war and the responsibility to protect*, 3.

<sup>19</sup> Brown and Bohm, “Introducing *Jus ante Bellum*”.

<sup>20</sup> Swanger, “Revisualizing (In)Justice.”

<sup>21</sup> *Ibid.*, 5; also Thiessen, “Emancipatory Peacebuilding.”

Alternatively, what is necessary is a more deliberative and procedural approach that can better capture local need, context, and identify structural drivers for reform, while amplifying reason-giving, accountability, and intersubjective agreement about what justice entails and how best to institutionalise it.<sup>22</sup>

Recently, this dynamic of a short-term focus on prevention within existing cycles of violence versus on structural determinants has become prominent in scholarly and policy debates in the context of discussions on R2P. We now turn to the examination of the R2P to further explore the relationship between development, distributive justice and peace. By doing so, it will be possible to identify current weaknesses in how the R2P has been institutionalised as well as introduce a new concept that incorporates these dimensions for positive peace, coined above as the Responsibility for Peace (R4P).

### 3. R2P and prevention

Over 170 heads of state and government at the 2005 World Summit in New York affirmed that ‘each individual State has the responsibility to protect its populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity’, as well as that ‘the international community should, as appropriate, encourage and help States to exercise this responsibility’ – as specified in Paragraph 138 of the Summit’s outcome document.<sup>23</sup> Paragraph 139 goes on to detail the international community’s ‘responsibility to use appropriate diplomatic, humanitarian and other peaceful means’ to help protect populations from the four crimes (genocide, crimes against humanity, ethnic cleaning and war crimes) and its preparedness to take collective action to protect populations ‘should peaceful means be inadequate and national authorities are manifestly failing’ in their primary protection responsibility.<sup>24</sup>

Four years after the Summit, the first Secretary-General report on the R2P outlined a three-pillar strategy ‘for advancing the agenda mandated by the Heads of State and Government at the Summit [which] *stresses the value of prevention* and, when it fails, of early and flexible response tailored to the specific circumstances of each case’ (emphasis added).<sup>25</sup> This implementation approach encompasses: ‘The protection responsibilities of

<sup>22</sup> Sen, *The Idea of Justice*; Habermas, *The Postnational Constellation*.

<sup>23</sup> United Nations (2005), para. 138.

<sup>24</sup> *Ibid.* para. 139.

<sup>25</sup> Report of the Secretary-General (2009), 2.

the State' (Pillar I), 'International assistance and capacity-building' (Pillar II), and 'Timely and decisive response' (Pillar III).<sup>26</sup> Within this architecture for the operationalisation of the R2P, '[p]revention, building on pillars one and two, is a key ingredient for a successful strategy for the responsibility to protect'.<sup>27</sup>

The following year, the first Special Adviser to the Secretary-General on the Responsibility to Protect, Ivan Šimonović, affirmed that 'there is agreement [among Member States] that prevention is at the core of R2P', and that Secretary-General Ban Ki-moon 'has made a clear commitment to place prevention at the heart of his agenda'.<sup>28</sup> Yet, as Šimonović recognises, 'although Member States have repeatedly emphasized their support for the prevention of atrocity crimes, this has not been sufficiently translated into concrete support for preventive strategies'.<sup>29</sup> Since then, out of the fifteen Secretary-General reports published so far (2009-2023), five are explicitly dedicated to different aspects of prevention as indicated in their titles,<sup>30</sup> one focuses on assistance under Pillar II,<sup>31</sup> while the latest 2023 report fleshes out the link between development and R2P.<sup>32</sup> The debate as to what prevention should encompass remains unresolved and it is unclear in what ways the R2P supports notions of positive peace and the demands of distributive justice. Moreover, the latest Secretary-General report has put one aspect of this debate into sharp focus, namely the relationship between R2P and development. Given that positive peace stresses a relationship between conditions of peace, ways of living, and structural inequalities, understanding what prevention should include within the remit of the R2P becomes paramount.

#### 4. The ongoing debate on the links between underdevelopment and atrocities

Prior to the publication of the latest Secretary-General report, recent contributions to the scholarly debate on the link between underdevelopment and atrocities indicate its contemporary relevance in both academic and policy circles. On one end of the spectrum, Bohm and Brown argue against the short-term nature of preventative measures within current

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>28</sup> Ivan Šimonović, "The Responsibility to Protect."

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Report of the Secretary-General (2013); (2017); (2019); (2020); (2021).

<sup>31</sup> Report of the Secretary-General (2014).

<sup>32</sup> Report of the Secretary-General (2023).

R2P debates, suggesting that greater distributive justice reforms to global structures are required for long-term prevention and peacebuilding.<sup>33</sup> On the other end of the spectrum, Gallagher draws attention to R2P's 'controversial relationship with development which has led to divisions between both academics and governments', distinguishing 'between three camps' within R2P scholarship – 'i) minimalist, ii) middle ground, and iii) radical' – and arguing that 'the debate is hindered by the lack of data on this specific issue'.<sup>34</sup>

Put simply, *minimalists* reject the claim that R2P should engage with development issues, *middle ground* is the mainstream position viewing development and upstream prevention as an integral part of R2P without explicitly supporting the inclusion of socio-economic reforms in atrocity prevention strategies, whereas *radicals* (cosmopolitans and some critical genocide scholars) are either critical of the R2P because it does not engage with the structural enablers of atrocity crimes (rejecting the R2P) or call for reform of global socioeconomic structures that fuel underdevelopment and contribute to the incidence of atrocities under the umbrella of atrocity prevention.<sup>35</sup> As Gallagher illustrates, socio-economic concerns are also voiced by Member States as they debate the R2P in the United Nations General Assembly.<sup>36</sup>

Taking a minimalist stance, Gallagher argues that 'the R2P should not engage with long-term development issues'.<sup>37</sup> This position 'is three-fold in that, a) because there is no causal relationship between underdevelopment and mass atrocities, b) we can never know that the resources we are committing toward development are actually aiding mass atrocity prevention, and as a result, c) the RtoP would be served better if resources focused on immediate prevention and response'.<sup>38</sup> As Gallagher expounds, some minimalists (Stamnes) argue that 'the RtoP and mass atrocity prevention should be pursued as two parallel activities with direct prevention done under the former and root cause prevention under the latter',<sup>39</sup> while others (Mani and Weiss) criticise the 2005 agreement for its attempt 'to use the R2P to mobilize more support for root-cause prevention, including investments in economics and social development'.<sup>40</sup>

---

<sup>33</sup> Bohm and Brown, "R2P and prevention."

<sup>34</sup> Gallagher, "An international responsibility to develop," 1040.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 1023-6.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 1026-8.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 1023.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.* See Stamnes, "Speaking R2P", 78-83.

<sup>40</sup> Mani and Weiss, "Introduction," 4. Quoted in Gallagher, "An international responsibility to develop," 1023.

Gallagher's own defence of the minimalist argument is supported by his thematic analysis on mass atrocities and development, which examines 'thirty-seven countries and Human Development Index (HDI) data (1990-2020) to establish patterns in HDI data for countries that have experienced mass atrocities, or for which there were serious concerns of, both with regard to HDI status/absolute positions in the ranking and with regard to change/trajectory'.<sup>41</sup> His analysis highlights the complexity of the relationship between the two and finds 'no patterns that link mass atrocities, or serious concerns of them taking place, to [HDI] status, rank, or a particular direction of change'.<sup>42</sup> In the absence of compelling evidence that underdevelopment leads to atrocities, Gallagher deems the middle-ground and radical positions untenable. Namely, 'before I can support a radical overhaul of international structures in the name of mass atrocity prevention, I would need to see more definitive evidence that a) underdevelopment is a major root cause and b) that current international structures produce underdevelopment'.<sup>43</sup> In addition, Gallagher criticises radicals for their reliance on civil wars (rather than mass atrocity) studies to make such claims, while also ignoring the fact that atrocities can occur during peacetime.<sup>44</sup> Relatedly, he rejects the radical stance because 'it seems to hinge on [the unsubstantiated] idea that underdevelopment is a "significant" or "major" root cause' of atrocities.<sup>45</sup> Where does this leave proponents of the middle-ground or positive peace scholars who hold a more radical position?

For the sake of argument rather than taking a side, there are several reasons why the middle-ground or radical position can withstand minimalist censure. First, while Gallagher advocates that the complexity of the relationship between development and atrocities supports the minimalist position, middle ground or radical scholars could deploy the very same argument to lend support to their position. In the absence of compelling/sufficient data to either evidence a relationship between underdevelopment and atrocities or conversely demonstrate that such a relationship does not exist, the three schools of thought identified by Gallagher stand on equal footing when making normative claims as to whether the R2P should or should not engage in prevention and to what extent. Second, Gallagher recognises that there are other ways to approach the analysis of the relationship between atrocities and development. While he makes an important contribution that informs and propels the debate forward,

---

<sup>41</sup> Gallagher, "An international responsibility to develop," 1021.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1020.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1041.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

alternative methodologies (e.g., a different choice of datasets and/or ways to define and measure socioeconomic development) could reveal different findings regarding the presence or absence of a link between atrocities and underdevelopment. Third, his critique of Brown and Bohm presents a narrow view of the radical position targeting minor or perceived inaccuracies that could be addressed without affecting the validity of their overall argument, while generalisations covering a range of ‘radical’ arguments misrepresent arguments that do not hinge on the premise that underdevelopment is one of the foremost root causes of atrocities. To clarify, Brown and Bohm establish a link between underdevelopment, horizontal inequality and structural violence, which the evidence suggests leads to conflict (if not mass atrocities), and thus there is a *prima facie* relationship that goes underexamined in current R2P debates about prevention. Fourth, it could be argued that the lack of evidence for a direct causal relationship does not matter from a positive peace perspective, or from a moral perspective for that matter. This is because the bettering of social conditions is known to reduce violence, so by starting from the other end of the spectrum, with an eye toward social harmony as a condition of peace, there is still merit in taking development seriously. As will be examined below, this is explicit in the most recent Secretary-General R2P report.

## 5. The 2023 Secretary-General report on development and R2P

Bohm and Brown’s analysis of Secretary-General reports on R2P up to 2020 highlights that despite acknowledging the importance of prevention and the need for long-term root-cause prevention, the reports ‘reflect the assumption that the state is the site of the problem, and that the international community is the site of solutions,’ thus failing to recognise that domestic structural problems (e.g., instability and armed conflict) do not emerge in a vacuum.<sup>46</sup> In the authors’ words:

this picture of the international community’s role does not address what international community actors are already doing to seriously damage state structures, nor how the global system is structured in a way that can be damaging to resilience within state structures [nor] how the international community could fulfil its own long-term commitments beyond assisting national structural resilience (for example, its influence on risk determinants of violence like uneven growth and resource competition).<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Bohm and Brown, “R2P and prevention,” 68; See also 65-71, for the authors’ analysis of Secretary-General reports on R2P.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 68.

Relatedly, Bohm and Brown point out that while prominent approaches to atrocity risk factors<sup>48</sup> identify both long- (e.g., weak state structures, historic serious human rights violations) and short-term risks (e.g., capacity of instigators, triggers), '[these frameworks] focus only on short-term actions that might be taken in relation to risks'.<sup>49</sup> The authors' critique of the mismatch between a professed commitment to long-term prevention and proposals for short-term solutions, underpinned by a lack of consideration of how the international community's activities are linked to long-term root causes of violence, is explored in detail in the context of R2P's relationship with international development and in particular the way overseas development assistance (ODA) is treated in Secretary-General reports. While the 2009 Implementation report's suggestion that increasing ODA to the bottom billion could decrease the incidence of violence through capacity-building draws attention to poverty and inequality as potential root causes of violence in the context of atrocity crimes, 'the international community's role in creating/sustaining problems within the weak state' remains obscured.<sup>50</sup>

The latest Secretary-General report, which 'provides an examination of the interrelationship between sustainable development and the responsibility to protect' and 'an outline of ways in which development can be leveraged towards the realization of the cardinal objectives of the responsibility to protect,' offers a timely opportunity to revisit Bohm and Brown's critique as well as Gallagher's contribution to the ongoing debate on R2P and development.<sup>51</sup> In particular, the report includes a whole subsection that specifies the role of the international community in leveraging development for the prevention and response to atrocities. The section starts by acknowledging the need to 'prioriti[se] the nexus between the responsibility to protect and development', which can be achieved by development approaches placing emphasis on this 'nexus' in line with R2P's second pillar.<sup>52</sup> According to the report, this should include the following:

1. Applying 'the principle of "do no harm"... throughout frameworks and activities to ensure that assistance does not exacerbate atrocity risk'.<sup>53</sup> In practical terms, this would entail development actors paying specific attention 'to governance reforms, security and economic

---

<sup>48</sup> Specifically, the UN Framework of Analysis for Atrocity Crimes: A Tool for Prevention and the Oxford Institute of Ethics, Law and Armed Conflict's (ELAC) Operationalizing the Responsibility to Prevent policy brief.

<sup>49</sup> Bohm and Brown, "R2P and prevention," 71.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>51</sup> Report of the Secretary-General (2023), 1 and para. 3

<sup>52</sup> *Ibid.*, para.30.

<sup>53</sup> *Ibid.*, para. 31.

- growth assistance that have historically been insufficiently attuned to atrocity risks, such as the persecution of minorities.<sup>54</sup>
2. In each development context, ‘investment in governance institutions to promote peace, justice and inclusion [SDG16] can be carefully tailored to respond to specific governance-related drivers of atrocities... includ[ing] addressing patterns of discrimination, exclusion and human rights violations to enhance the ability of States to manage diversity and protect minorities, and promote transparency, accountability, peace and social cohesion.’<sup>55</sup> The report also recognises that in periods of transition, designing inclusive political processes could help to moderate possible sources of political instability.<sup>56</sup>
  3. International development actors also have an important role to play in ‘[i]dentifying and responding to patterns of social deprivation and food insecurity that point to atrocity risk.’<sup>57</sup> This is germane because, as acknowledged in the report, it is the first ‘recognition of food-related deprivations in the context of the responsibility to protect’, including the role that famine, blockades, starvation, hunger and food insecurity may play in the commission of atrocities and the need for the development community to monitor and address patterns and issues of food insecurity.<sup>58</sup>
  4. In line with arguments made by ‘radicals’ such as Dunford and Neu,<sup>59</sup> and Bohm and Brown,<sup>60</sup> the report acknowledges the need to ‘target the illegal flows of small weapons and illicit trade to prevent actors from accumulating the means to commit atrocities.’<sup>61</sup> This would entail respecting UN-imposed arms embargoes and ‘[d]esigning disarmament and demobilization efforts that are sensitive to early warning signs of impending atrocities.’<sup>62</sup>

Overall, the report upholds a middle-ground or even a radical understanding of the relationship between the R2P and development. This is captured particularly well in Paragraph 6 of the report, which states that:

Mass atrocities are the confluence of a set of structural factors, political dynamics, triggers to violence, and patterns of targeting during violence. However, there are clear patterns that hold across atrocities, which enables

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, para. 32.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, para. 34.

<sup>58</sup> *Ibid.*, para. 10.

<sup>59</sup> Dunford and Neu, “The Responsibility to Protect,” 1080-102.

<sup>60</sup> Bohm and Brown, “R2P and development,” 91-4.

<sup>61</sup> Report of the Secretary-General (2023), para. 36.

<sup>62</sup> *Ibid.*

risks and the likelihood of mass atrocities to be identified. These patterns are deeply rooted in central development concerns, including societal inequalities, weak institutions and political instability.<sup>63</sup>

By applying a developmental lens to R2P, the Secretary-General acknowledges that ‘development can build the conditions for sustainable peace, equitable growth and accountable governance and thereby cement the prospects for realizing the fundamental purposes and objectives of the responsibility to protect.’<sup>64</sup> Reflecting middle-ground/radical concerns, the report further recognises that ‘development deficits or exclusions have the potential to trigger and escalate mass atrocity risks, especially when combined with other critical [risk] factors’ and that the risk of atrocities has ‘increased with the rise of extreme poverty, inequality and conflict in recent years.’<sup>65</sup> This explicit recognition of the R2P-development nexus provides a timely opportunity to (re)appraise R2P’s potential as a peacebuilding instrument, which is also important to take into account in our exploration of the relationship between development, distributive justice and peace before we introduce the R4P.

## 6. R2P as a peacebuilding instrument?

The debate about whether the R2P should focus on short-term preventative measures or whether it should also include a much wider development profile is difficult to unravel when considering where, and when, peacebuilding activities are necessary. In his contribution to the R2P and peacebuilding debate, Paris sums up the differences between the two as follows: ‘peacebuilding normally refers to creating the conditions for lasting peace and preventing the recurrence of large-scale violence in countries emerging from conflict, whereas R2P focuses on averting mass atrocities.’<sup>66</sup> Nonetheless, he is critical of ‘the tendency of policy-makers in the UN and elsewhere to treat R2P and peacebuilding as separate’.<sup>67</sup> His critique extends to academics, who also treat the two as isolated and shy away from studying this underexplored relationship, with the exception of *jus post bellum* scholars.<sup>68</sup> Paris traces the ‘blurry boundary between peacebuilding and R2P’ back to the 2001 report of the International Com-

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, para. 6.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 1-2, para. 5.

<sup>66</sup> Paris, “Blurry Boundary,” 509.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 519.

<sup>68</sup> *Ibid.*

mission on Intervention and State Sovereignty (ICISS), which conceived of the R2P as encompassing three responsibilities – a responsibility to *prevent* atrocity crimes, a responsibility to *react* to imminent or ongoing atrocities, and a post-intervention responsibility to *rebuild*.<sup>69</sup> The latter – defined as a responsibility ‘to provide, particularly after a military intervention, full assistance with recovery, reconstruction and reconciliation, addressing the causes of the harm the intervention was designed to halt or avert’<sup>70</sup> – according to Paris, ‘was, in effect, a call for post-crisis peacebuilding’.<sup>71</sup> By the time of R2P’s endorsement at the 2005 World Summit, it had undergone significant reformulation and the ‘responsibility to rebuild’ element of the original conception was abandoned.

Paris is critical of this separation of R2P and peacebuilding, which ‘is clearly visible in the Secretary-General’s periodic reports on R2P and peacebuilding, which have paradoxically addressed many of the same issues and made similar recommendations without exploring—or even fully acknowledging—the close relationship between these two domains.’<sup>72</sup> On the contrary, Paris not only argues that the two are intertwined, but that peacebuilding ‘is an integral part of the R2P’, stressing some of the more obvious links between atrocities and peacebuilding, namely that ‘successful peacebuilding should help to reduce the incidence of such crimes’ in the context of armed conflict and that ‘peacebuilding strategies aimed at reducing the risks of conflict relapse are core strategies for preventing atrocity crimes.’<sup>73</sup> Paris also highlights that ‘studies of R2P and peacebuilding often produce very similar policy recommendations, including calls to strengthen justice systems, conduct fair elections, and address underlying grievances in vulnerable societies.’<sup>74</sup>

The 2023 Secretary-General report makes a brief but explicit recognition of the relationship between the two in a small paragraph dedicated to addressing armed conflict and advancing peacebuilding: ‘National peacebuilding strategies aimed at the prevention of conflict and post-conflict recovery are most effective if they include the full representation and participation of populations that have experienced or are at elevated risk of atrocity crimes.’<sup>75</sup> While the report highlights both the *ante bellum* and *post bellum* dimensions of peacebuilding, it is far from a recognition of

---

<sup>69</sup> International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect*.

<sup>70</sup> *Ibid.*, xi.

<sup>71</sup> Paris, “Blurry Boundary,” 509-10.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 509, 519.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 509.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Report of the Secretary-General (2023), para. 28.

Paris' argument that 'the use of coercive military force to stop an imminent or actual atrocity crime creates its own requirement for post-crisis peacebuilding.'<sup>76</sup>

While we do not disagree that follow-on peacebuilding should be a part of decision-making considerations prior to a military intervention, we do not support Paris' argument that post-conflict peacebuilding should be a part of the R2P (i.e., what is in effect a return to the ICISS three-partite conception of R2P, including the *responsibility to rebuild*). The latter was sidelined for a reason during the 2005 World Summit negotiations, to arrive at the agreement on the R2P as articulated in paragraphs 138-140 of the summit outcome document. As argued above, attempts to expand the scope of this agreement are not only unhelpful but also counterproductive in terms of implementing the R2P and nurturing commitment to it. In reality, the R2P is needed to protect people in cases of mass atrocity crimes, which is a necessary stopgap, since it is foreseeable that these sorts of events may occur, despite our best efforts to reduce determinants of violence. Therefore, while we want to stress that peacebuilding is an important ingredient in the prevention of structural violence that may or may not lead to atrocity crimes, we wish to refocus attention on long-term structural prevention of *jus ante bellum*, to reduce known conditions for violence to erupt, rather than post-conflict peacebuilding in our appraisal of R2P as a peacebuilding instrument.

Peacebuilding is considered as post-conflict activity, yet peacebuilding properly understood from a positive peace perspective must be entrenched in everyday life, as a better way of living, and thus promoted as such outside the confines of the R2P. Moreover, questions remain about the R2P's ability to act as a peacebuilding instrument. For example, even though the R2P captures one crucial cosmopolitan element, the idea of common but differentiated responsibility,<sup>77</sup> the R2P remains unfit as a potential peacebuilding instrument, because its design is lacking focus on peacebuilding as part of atrocity prevention. In addition, there are good reasons to think that the R2P cannot be the basis for a justice-based peacebuilding approach as it currently stands, because it is too focused on response and not focused enough on prevention, despite recent lip-service.

As argued above, an alternative approach suggests that global justice scholars who advocate for the R2P have been focused too narrowly on the symptoms of crisis without fully integrating cosmopolitan principles of distributive justice that could help mitigate the underlying causes that perpetuate humanitarian crises in the first place. As Brown and Bohm sug-

---

<sup>76</sup> Paris, "Blurry Boundary," 509.

<sup>77</sup> Bellamy and Tacheva, "R2P and the Emergence of Responsibilities."

gest, ‘it seems incoherent to claim that there is a duty to kill to save distant strangers, but not a duty to alter unjust structural conditions that will foster that need to kill in the first place’.<sup>78</sup> In this regard, and in line with positive peace, any policy such as the R2P, which seeks to protect vulnerable individuals from harm, requires a change of priorities away from a narrow focus on crisis situations, and towards redressing structural, systemic causes of crises before they occur. In a modern context, this will, of course, include health, employment opportunities and education. Importantly, ‘it will also include the seemingly obvious, but so far avoided, restriction upon arms sales [recently acknowledged in the 2023 Secretary-General report on R2P] and unethical corporate activities in unstable regions, together with a commitment to non-military, consensual diplomatic peace processes.’<sup>79</sup>

From a normative perspective, Gallagher is right to note that ‘[s]imply speaking, the RtoP is an overwhelmed norm and the idea that states have a responsibility to develop in order to prevent is a responsibility too far.’<sup>80</sup> The norm has been stretched too thin through the continuous practice of testing its boundaries and considering its application in numerous cases. As Gallagher points out, ‘it is now being linked to over a quarter of all UN Member States’,<sup>81</sup> arguing that ‘the RtoP’s focus should be on halting mass atrocities in countries such as China, Myanmar, and Ethiopia rather than development concerns in countries X, Y, and Z which may, or may not, lead to mass atrocities.’<sup>82</sup>

From this perspective, Gallagher’s line of reasoning that ‘the RtoP should not engage with long-term development issues as it could undermine the consensus underpinning the RtoP’ appeals to us.<sup>83</sup> Given that the norm itself is weak at best,<sup>84</sup> securing buy-in for expanding its scope is practically unfeasible regardless of where one sits on the spectrum of whether such an inclusion is desirable. While we are in favour of upstream prevention of structural violence and creating the conditions that nurture peace rather than conflict, we also now concur with minimalists that the R2P has a very specific function, which is the short-term prevention of, and response to, atrocities. If expanded too far, there is a risk that the R2P will be further overwhelmed.

However, the need to limit the R2P does not reduce the normative argument that we also need a normative commitment to a Responsibil-

---

<sup>78</sup> Brown and Bohm, “Introducing *Jus ante Bellum*,” 916.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Gallagher, “An international responsibility to develop,” 1039.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 1041.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 1023.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Tacheva and Brown, “Global constitutionalism.”

ity for Peace. While the commitment to collective action to prevent and halt atrocities when a state is ‘manifestly failing’ to protect its populations from these international crimes under the R2P is necessary, it is not sufficient. This is because these short-term preventions operate within already existing cycles of violence. And, most likely, they will be too little, too late. What is more sufficient from a positive peace and global distributive justice approach is making stronger links between the demands of global distributive justice, development, structural and systemic violence, and the study of peace.

### **Conclusion: The Responsibility for Peace (R4P)**

We have argued that a meaningful moral commitment to global justice and positive peace demands coining a new concept, the Responsibility for Peace (R4P). We have further argued that this needs to sit outside the R2P, operating prior to, and independently of, the R2P remit. Of course, the two are conceptually and practically linked, with the R4P acting as a longer-term commitment to reduce underdevelopment conditions that underwrite violence and its potential expansion into mass atrocities. As a result, we see the R4P as complementary to the R2P, with an explicit aim to make the R2P as redundant as possible. In making this separation, it better captures a distinction between negative (R2P) and positive peace (R4P), allowing a division of labour that allows each instrument to target key aspects without also muddying the waters. Lastly, the idea of R4P strengthens a weakness in existing global justice accounts, since it makes a better conceptual link between structural violence, systemic violence, development, and distributive justice towards a positive peace. As has been argued above, although this link is implicit within global justice scholarship, it has remained understated, with a tendency to focus on the moral demands for humanitarian intervention. Here, we wish to make it an explicit component of any consistent global justice approach.

What does this Responsibility for Peace entail? First, it entails a commitment to principles *jus ante bellum*, which argues that if there is a moral demand that you kill to save people, there must also be an equal moral demand of justice to rectify the structural conditions that lead to the violence in the first place. Second, R4P requires a better triangulation between positive peacebuilding, development and the identification of global structural injustices. Third, it requires a commitment to recognising and altering unjust structures that lead to violence and underdevelopment. Fourth, it holds sustainable development to be a key aspect of human security, in terms of the promotion of internal and external mech-

anisms to create long-term stability, coexistence and, ultimately, solidarity in violence-stricken communities.

There is no doubt that this is morally demanding and there are obvious feasibility constraints given the current geopolitical and economic order. In addition, we are not asking for a new legal mechanism or doctrine. Instead, we are asking for a better recognition and reconceptualisation of a ‘responsibility for peace’ in the international community and what that might entail. In other words, this has been a theoretical exercise, with further details about how to institutionalise R4P beyond the scope of this article. That would require a new research agenda. Here we merely wish to give steer to such an agenda.

Consequently, the R4P requires the promotion of just political, economic and cultural conditions that allow non-violent co-existence with the potential to act as a transformative platform toward solidarity building and a more inclusive social imagination. In other words, R4P is a moral commitment to reforming unjust structures that can enable and enhance violence, whether that be national level horizontal inequalities with the potential to lead to mass atrocity, or global inequities in trade and finance that underwrite structural violence. Therefore, understanding global justice from a peace studies approach requires a triangulation between the insights of peace studies, global distributive justice, and development, where normative and practical reforms are targeted at the structures of inequality which drive fear, mistrust, and hostilities. As a result, we have argued that current mechanisms for prevention and peacebuilding such as the R2P are insufficient. What is required is a paradigm shift towards tackling long-term upstream determinants of violence.

## Bibliography

- Archibugi, Daniele. *The global commonwealth of citizens: toward cosmopolitan democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Aron, Raymond. *Peace and war: a theory of international relations*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1966.
- Bellamy, Alex J., and Blagovesta Tacheva, “R2P and the Emergence of Responsibilities across Borders.” In *The state and cosmopolitan responsibilities*, edited by Richard Beardsworth, Garrett Wallace Brown, and Richard Shapcott, 15-40. Oxford: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198800613.001.0001>
- Bohm, Alexandra, and Garrett Wallace Brown. “R2P and prevention: the international community and its role in the determinants of mass

- atrocities.” *Global Responsibility to Protect* 13, no. 1 (2020): 60-95. <https://doi.org/10.1163/1875-984X-2020X001>
- Brock, Gillian. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Brown, Garrett Wallace. *Grounding cosmopolitanism: From Kant to the idea of a cosmopolitan constitution*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Brown, Garrett Wallace, and Alexandra Bohm. “Introducing *Jus ante Bellum* as a cosmopolitan approach to humanitarian intervention.” *European Journal of International Relations* 22, no. 4 (2016): 897-919. <https://doi.org/10.1177/1354066115607370>
- Caney, Simon. “International Distributive Justice.” *Political Studies* 49, no. 5 (2001): 974-997. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00351>
- Caney, Simon. *Justice Beyond Borders*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Caney, Simon. “Global Distributive Justice and the State.” *Political Studies* 56, no. 3 (2008): 487-518. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2008.00748.x>
- Dunford, Robin, and Michael Neu. *Just war and the responsibility to protect: a critique*. London: Zed Books, 2019.
- Dunford, Robin, and Michael Neu. “The Responsibility to Protect in a world of already existing intervention.” *European Journal of International Relations* 25, no. 4 (2019): 1080-1102. <https://doi.org/10.1177/1354066119842208>
- Fabre, Cécile. *Cosmopolitan War*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Fine, Robert. *Cosmopolitanism*. New York: Routledge, 2007.
- Flikschuh, Katrin, and Lea Ypi, ed. *Kant and colonialism: historical and critical perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Gallagher, Adrian. “An international responsibility to develop in order to protect? A responsibility too far.” *Journal of International Relations and Development* 25, no. 4 (2022): 1020-1045. <https://doi.org/10.1057/s41268-022-00268-w>
- Galtung, Johan. “Violence, Peace, and Peace Research.” *Journal of Peace Research* 6, no. 3 (1969): 167-191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>
- Galtung, Johan. “Peace and Conflict Studies as Political Activity.” In *Critical Issues in Peace and Conflict Studies: theory, practice, and pedagogy*, edited by Thomas Matyók, Nancy Hansen, Jessica Senehi and Sean Byrne, 3-18. Plymouth: Lexington Books, 2011.
- Gleditsch, Nils Petter, Jonas Nordkvelle, and Håvard Strand. “Peace research – Just the study of war?” *Journal of Peace Research* 51, no. 2 (2014): 145-158. <https://doi.org/10.1177/0022343313514074>

- Habermas, Jürgen. *The Postnational Constellation*. Boston: MIT Press, 2001.
- Hayden, Patrick. *Cosmopolitan Global Politics*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Held, David. *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- International Commission on Intervention and State Sovereignty. *The Responsibility to Protect*. Ottawa: International Development Research Centre, 2001.
- Kaldor, Mary. *Global Civil Society: An Answer to War*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Mani, Rama, and Thomas G. Weiss. "Introduction." In *Responsibility to Protect: Cultural Perspectives in the Global South*, edited by Rama Mani and Thomas G. Weiss, 1-22. New York: Routledge, 2011.
- Paris, Roland. "Blurry Boundary between Peacebuilding and R2P." In *Oxford Handbook on the Responsibility to Protect*, edited by Alex J. Bellamy and Tim Dunne, 509-523. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Pattison, James. "Humanitarian intervention and a cosmopolitan UN force." *Journal of International Political Theory* 4, no. 1 (2008): 126-145. <https://doi.org/10.3366/E1755088208000128>
- Pogge, Thomas. "An institutional approach to humanitarian intervention." *Public Affairs Quarterly* 6, no. 1 (1992): 89-103.
- Pogge, Thomas. "Priorities of global justice." *Metaphilosophy* 32, no. 1-2 (2001): 6-24. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00172>
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Report of the Secretary-General (2009). *Report of the Secretary-General on Implementing the Responsibility to Protect*. A/63/677.
- Report of the Secretary-General (2013). *The Responsibility to Protect: State Responsibility and Prevention*. A/67/929-S/2013/399.
- Report of the Secretary-General (2014). *Fulfilling Our Collective Responsibility: International Assistance and the Responsibility to Protect*. A/68/947-S/2014/449.
- Report of the Secretary-General (2017). *Implementing the Responsibility to Protect: Accountability for Prevention*. A/71/1016-S/2017/556.
- Report of the Secretary-General (2019). *Responsibility to protect: lessons learned for prevention*. A/73/898-S/2019/463.
- Report of the Secretary-General (2020). *Prioritizing prevention and strengthening response: women and the responsibility to protect*. A/74/964 - S/2020/501.
- Report of the Secretary-General (2021). *Advancing atrocity prevention: work of the Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect*. A/75/863-S/2021/424.
- Report of the Secretary-General (2023). *Development and the responsibility*

- ity to protect: recognizing and addressing embedded risks and drivers of atrocity crimes.* (A/77/910-S/2023/409).
- Richmond, Oliver P. *Peace: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Roff, Heather. *Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect: A Provisional Duty*. London: Routledge, 2013.
- Sangha, Karina. "The Responsibility to Protect: A cosmopolitan argument for the duty of humanitarian intervention." *University of Victoria* (2012): 9-14.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Harvard: Harvard University Press, 2009.
- Šimonović, Ivan, "The Responsibility to Protect." *Human Rights* LIII, no. 4, December 2016. Available at: <https://www.un.org/en/chronicle/article/responsibility-protect> (Accessed 5 December 2023).
- Smith, William. "Anticipating a cosmopolitan future: The case of humanitarian military intervention." *International Politics* 44, no.1 (2007): 72-89. <https://doi.org/10.1057/palgrave.ip.8800159>
- Stamnes, Eli. "Speaking R2P and the Prevention of Mass Atrocities." *Global Responsibility to Protect* 1, no. 1 (2009): 70-89.
- Swanger, Joanna. "Revisualizing (In)Justice: Peace Studies in the early 21st Century." In *Peace Studies: between tradition and innovation*, edited by Randall Anster, Laura Finley, Edmund Pries and Richard McCutcheon, 4-17. Newcastle upon Tyne: Cambis Scholars Publishing, 2015.
- Tacheva, Blagovesta, and Brown, Garrett Wallace. "Global constitutionalism and the responsibility to protect." *Global Constitutionalism* 4, no. 3 (2015): 428-467. <https://doi.org/10.1017/S2045381715000155>
- Thiessen, Charles. "Emancipatory Peacebuilding." In *Critical Issues in Peace and Conflict Studies: theory, practice, and pedagogy*, edited by Thomas Matyók, Nancy Hansen, Jessica Senehi and Sean Byrne, 115-143. Plymouth: Lexington Books, 2011.
- United Nations (2005). *World Summit Outcome*. A/RES/60/1.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001>



# Intersoggettività, etica in tempi di crisi e idealismo oggettivo come sistema filosofico. Intervista a Vittorio Hösle<sup>1</sup>

## Intersubjectivity, Ethics in Times of Crisis and Objective Idealism as a Philosophical System: An Interview with Vittorio Hösle

GIULIA BATTISTONI<sup>1</sup>, FRANCESCO GHIA<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Università di Verona/Boston University*, ORCID: 0000-0002-5391-8590

<sup>2</sup> *Università di Trento*, ORCID: 0000-0001-7039-3688

giulia.battistoni.90@gmail.com; francesco.ghia@unitn.it

**Abstract.** Vittorio Hösle is internationally highly regarded for his attempt to revive objective idealism – the philosophical line along which he situates the positions of Plato, Aristotle, most medieval philosophers, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, but also Peirce and Whitehead – as a philosophical system capable of holding together the transcendental dimension of synthetic a priori judgments with the intelligibility and objectivity of being. In this interview, he discusses his work over the past decades, starting from the “Philosophische Lehrjahre” (“years of philosophical apprenticeship”) between Regensburg, Tübingen, Bochum and Freiburg and from the meetings with masters and significant interlocutors (such as Tóth, Thieme, Wand-schneider, Beierwaldes, Lohr, Böckenförde, without forgetting Apel and Jonas). Multiple themes dot the path of thought retraced in this dialogue: from the rethem-aticization of Hegel’s (and Vico’s) objective idealism through transcendental prag-matics to the delineation of the relationship between ethics and politics via a theory of the social and the intent of a normative foundation; from the need for a thought that faces the ecological crisis to the reinterpretation of sociobiology; and finally, from the project of an intersubjectively valid understanding to the importance of a

---

<sup>1</sup> Pur all’interno di una progettazione unitaria, le domande dalla n. 5 alla n. 12 sono di Giulia Battistoni, le nn. 1-2-3-4-13 di Francesco Ghia.

theory of comedy. What emerges is the philosophical self-portrait of a cosmopolitan intellectual who was able to grasp the best from inherited and acquired cultural traditions: German culture, inherited from his father; Italian culture, inherited from his mother; and American culture, acquired by moving to the USA. The interview was realised on 17 April 2024 at the University of Trento, as part of the second series of lectures “Voices from Contemporary Philosophy”.

**Keywords:** cosmopolitan education, Hegel, objective idealism, intersubjectivity, ecological crisis.

**Riassunto.** Vittorio Höhle è riconosciuto a livello internazionale per l'importante tentativo di riproporre l'idealismo oggettivo – la linea filosofica lungo la quale egli riconosce muoversi la posizione di Platone, Aristotele, della maggior parte dei filosofi medievali, di Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, ma anche di Peirce e Whitehead – come un sistema filosofico capace di tenere assieme la dimensione trascendentale dei giudizi sintetici a priori con l'intelligibilità e oggettività dell'essere. In questa intervista, Höhle ripercorre le tappe del suo lavoro degli ultimi decenni, a partire dai 'Philosophische Lehrjahre' ('anni di apprendistato filosofico') tra Ratisbona, Tübinga, Bochum e Friburgo e dall'incontro con maestri e interlocutori significativi (tra i quali Tóth, Thieme, Wandschneider, Beierwaldes, Lohr, Böckenförde, senza dimenticare Apel e Jonas). Molteplici i temi che costellano il cammino nel pensiero ripercorso in questo dialogo: dalla ritematizzazione dell'idealismo oggettivo di Hegel (e Vico) attraverso la pragmatica trascendentale alla delimitazione del rapporto tra etica e politica mediante una teoria del sociale e l'intento di una fondazione normativa; dalla necessità di un pensiero che fronteggi la crisi ecologica alla reinterpretazione della sociobiologia; infine, dalla progettazione di una comprensione intersoggettivamente valida all'importanza di una teoria del comico. Ne emerge l'autoritratto filosofico di un intellettuale cosmopolita che ha saputo cogliere il meglio dalle tradizioni culturali ereditate e acquisite: la cultura tedesca, ereditata dal padre; la cultura italiana, ereditata dalla madre; la cultura americana, acquisita con il trasferimento negli USA. L'intervista è stata realizzata il 17 aprile 2024 all'Università di Trento come parte della seconda serie di lezioni intitolate “Voices from Contemporary Philosophy”.

**Parole chiave:** formazione cosmopolita, Hegel, idealismo oggettivo, intersoggettività, crisi ecologica.

*Vorremmo cominciare questo nostro dialogo con una domanda sul Suo cammino verso la filosofia: che cosa La ha spinto ad accostarsi agli studi filosofici, quali influenze familiari, quali interessi, quali letture, quali incontri hanno segnato il Suo percorso dall'Italia alla Germania e poi agli Stati Uniti d'America?*

Sicuramente, l'esser nato (nel 1960) in una famiglia interculturale mi ha sensibilizzato verso le questioni filosofiche – le norme italiane della

famiglia materna e quelle tedesche della famiglia paterna cozzavano non di rado, e già da bambino mi chiedevo: “Ma quali sono quelle giuste? E perché?”. Anche se non sono cresciuto bilingue (nei primi sei anni della mia vita, passati a Milano, a casa si parlava solo italiano, che rimase la lingua dominante in famiglia anche dopo il trasferimento in Germania, prima a Tubinga, poi a Ratisbona, perché mio padre era professore di letterature romanze e parlava un italiano eccellente, migliore del tedesco di mia madre che pure aveva insegnato tedesco in un liceo milanese), la coscienza dell'appartenenza alla cultura tedesca era forte. In qualità di direttore del Goethe-Institut di Milano, mio padre invitava gli intellettuali tedeschi più noti, e anche se all'epoca ero troppo piccolo perché possa adesso ricordarmi di molte visite (quella di Ilse Aichinger a casa nostra è l'unica che mi sia ancora rimasta vivamente impressa), il tono di rispetto con il quale si parlava della grande cultura tedesca mi colpiva sempre, e magari ancor più proprio perché le memorie della guerra erano ancora fresche negli adulti che mi circondavano e vari aspetti degli orrendi crimini commessi dai tedeschi non potevano venire nascosti nemmeno a noi bambini (avevo una sorella minore, un'altra nacque poi in Germania). Una delle migliori amiche di mia madre era un'ebrea viennese i cui genitori erano sopravvissuti alla deportazione prima in Italia e, infine, in Svizzera (e lei invece, grazie al *Kindertransport*, in Inghilterra), e, anche se non ci venivano spiegati i dettagli, non era difficile immaginare che solo terribili condizioni storiche potevano avere obbligato dei genitori a spedire i loro bimbi in un paese lontano. Trasferirsi in Germania era dunque un'avventura e una fatica, ma nel lento processo dell'apprendimento del tedesco mi appassionai sia alla lingua, sia alla cultura (anche se rimasi sempre, a tutt'oggi, convinto della superiore bellezza dell'Italia). Come adolescente studiai i poeti tedeschi con una passione analoga a quella con cui al liceo classico studiavamo il latino e poi il greco (che io avevo incominciato a studiare da autodidatta a undici anni, cosicché potei fare la maturità a sedici). In Germania, a scuola non si insegnava filosofia e se riuscii ad acquisire conoscenze della storia della filosofia lo devo in gran parte ai manuali italiani per i licei che mia madre riceveva dalle amiche. Un libro che, a scuola, a tredici anni, studiai invece con grande intensità fu la Bibbia; la lessi completamente nella traduzione di Lutero perché mio padre aveva deciso che la nostra educazione religiosa fosse luterana. L'insegnante mi diede da leggere un libro del grande esegeta Gerhard von Rad, dal quale appresi i principi dell'analisi critica del testo biblico. Paradossalmente, la sua lezione mi riavvicinò al cattolicesimo perché mi convinse che una fondazione della teologia solo sulla Bibbia era impossibile e mi portò a riflettere sulla tradizione della teologia razionale. Mentre ammiravo molto il pastore luterano che mi diede il libro di von Rad, il suo successore era molto meno

colto e difendeva un soggettivismo religioso ispirato alla teologia dialettica. L'insostenibilità di tale posizione, la mia avversione contro soprattutto il tardo Lutero, il comportamento del protestantesimo molto peggiore di quello, sicuramente discutibile, del cattolicesimo tedesco durante il nazismo, la ricchezza superiore del culto cattolico (la qualità di quello protestante dipende quasi esclusivamente dalla qualità della predica, e ciò è rischioso), infine l'universalismo della Chiesa cattolica di contro ai nazionalismi protestanti, mi convinsero, negli anni Ottanta del Novecento, a ritornare alla religione nella quale ero stato battezzato, anche se ho sempre riconosciuto, e continuo a riconoscere, l'enorme progresso intellettuale e morale che si deve a vari aspetti del protestantesimo. Quando, nel 1977, incominciai l'università, prima a Ratisbona, poi a Tubinga, Bochum e Friburgo, per infine ritornare a Tubinga, ove conseguii il dottorato nel maggio del 1982 e la *Habilitation* in filosofia nel gennaio del 1986, la questione religiosa era una delle ragioni che mi spingevano a studiare filosofia (insieme con la storia della scienza, la filologia classica e l'indologia). A Ratisbona ebbi la fortuna di studiare con l'eminente storico e filosofo della matematica Imre Tóth e con l'eccellente filosofo analitico Franz von Kutschera, che, a differenza dei positivisti logici, difendeva un realismo morale e l'irriducibilità della mente alla materia; le loro rispettive impostazioni erano molto diverse: Kutschera ammirava Frege, Tóth era hegeliano, ma li accomunava l'amore per Platone. Decisi quindi di andare a Tubinga ove si insegnava Hegel regolarmente, la *Tübinger Platonschule* di Hans Joachim Krämer e Konrad Gaiser proponeva una nuova interpretazione di Platone e Paul Thieme, uno dei più grandi indologi e linguisti del ventesimo secolo e che più tardi sarebbe stato insignito del premio Kyoto, continuava a offrire, sebbene emerito, lezioni e seminari. (Nel primo anno a Ratisbona avevo approfondito gli studi di sanscrito già in precedenza cominciati, così che potei ora accedere subito ai seminari di lettura di testi sanscriti). Accanto a questi tre grandi maestri, fu decisivo per me l'incontro con Dieter Wandschneider che rendeva Hegel razionalmente ricostruibile e che nelle sue stupende lezioni su epistemologia, filosofia della fisica, filosofia della biologia e filosofia della tecnica combinava in maniera molto originale un'interpretazione del pensiero classico tedesco con la sua applicazione a problemi attuali. Assorbii da lui, che mi introdusse anche a Husserl – un autore che, in seguito, sarebbe diventato per me sempre più importante –, i contributi fondamentali della filosofia teoretica tedesca. Scelsi di passare un semestre a Bochum per seguire i corsi di Kurt Flasch (che mi deluse con il suo approccio meramente storicista alla filosofia medievale) e frequentare lo Hegel-Archiv (presso il quale imparai molto, grazie a Klaus Düsing, circa lo sviluppo del sistema di Hegel, tema che a Tubinga veniva ignorato; da Düsing ricevetti anche il consiglio prezioso

di non sottovalutare Kant, ma di studiarlo anzi più seriamente); trascorsi poi un semestre a Friburgo per seguire i corsi di Werner Beierwaltes, che tracciava con grande sensibilità i nessi tra platonismo, neoplatonismo e idealismo tedesco, e di Charles Lohr del Raimundus-Lullus-Institut (di Lullo avevo sentito parlare già nel 1972/73 quando passai un anno a Barcellona e imparai a leggere lo spagnolo e il catalano). Un amico giurista mi fece conoscere le straordinarie lezioni di Ernst-Wolfgang Böckenförde sulla storia della filosofia del diritto che mi aprirono gli occhi e mi appassionarono a questa disciplina. Fino al mio trasferimento negli Stati Uniti, la filosofia analitica mi era tuttavia rimasta per lo più ignota. Ora, dopo venticinque anni a Notre Dame, posso dire invece di avere una certa dimestichezza con le figure maggiori e le controversie più importanti di questa filosofia; tuttavia, impiegai anni per riuscire a penetrare nel discorso. Sono grato a questa filosofia che mi ha fatto acquisire maggiore precisione nel mio lavoro concettuale e nell'argomentazione; nondimeno, essa non mi ha allontanato affatto dalle mie convinzioni filosofiche di base.

*Lei ha iniziato molto presto (e pensiamo, nello specifico, a opere come Wahrheit und Geschichte<sup>2</sup> e al monumentale Hegels System<sup>3</sup>) a concepire la filosofia come sistema. In un mondo che, per lo più, tende a comprendere se stesso come 'frammentario' e 'postmoderno' – qualunque cosa intenda significare questa espressione che, nella sua valenza anti-metodica e anti-euristica, finisce tuttavia, e inevitabilmente, per tradursi nell'antimoderno<sup>3</sup> – la Sua idea della modernità filosofica è invece quella, ci pare, di una riconduzione delle varieguate forme del molteplice all'unità dell'intelligenza. Si tratta di un progetto apparentemente inattuale che, proprio per e nella sua 'inattualità', ambisce tuttavia a fornire un quadro di riferimento per confrontarsi in toto con l'attualità del presente. Potrebbe illustrarci, alla luce di questa premessa, la Sua idea di 'sistema' e il senso della sua riproposizione nel contesto odierno?*

Quando cominciai gli studi universitari, erano ancora assai presenti, tra gli studenti, alcune 'conventicole' marxiste, che poi, nel corso degli anni Ottanta del Novecento, sarebbero state spazzate via dal postmodernismo. Non piansi neppure una lacrima per la meritata fine del marxismo, che, filosoficamente ed economicamente, valeva poco, e, sociologicamente, molto meno di Max Weber; tuttavia, il postmodernismo era peggio. Da una parte, si trattava di una rivolta naturale contro il dogmatismo delle grandi narrazioni soprattutto del marxismo, una rivolta ispi-

<sup>2</sup> Cfr. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*. Trad. di A. Tassi, *Verità e storia*.

<sup>3</sup> Cfr. Hösle, *Hegels System*. Trad. di G. Stelli, *Il sistema di Hegel*.

rata da un nietzscheanesimo che veniva ora adattato ai bisogni ‘critici’ di una sinistra che aveva perso l’orientamento. Dall’altra parte, non era difficile comprendere le conseguenze deleterie di un tale riorientamento. Il marxismo aveva propagato un falso ideale di giustizia, ma, almeno, alla giustizia credeva. Gli allievi del tardo Heidegger e i foucaultiani si facevano beffe della giustizia e, in questa maniera, contribuivano attivamente a ciò che vaticinavano – ossia, alla dissoluzione della modernità che era basata su principi razionali e che credeva nella scienza e nel diritto naturale. Tutto ciò mi ripugnava e mi ripugna, e compresi ben presto che la filosofia poteva essere rigenerata solo se veniva sviluppata in maniera più olistica. Siamo franchi: se le scienze fossero caratterizzate dalla stessa mancanza di consenso che è tipica della filosofia, non avrebbero guadagnato lo *status* epistemologico eminente di cui oggi godono. Ora, le differenze tra i filosofi sono solo in parte dovute al fatto che, in questa disciplina, ci sono più ciarlatani che in altre; la ragione principale è che la filosofia è un sistema epistemico talmente ricco e complesso (ambisce, per esempio, a chiarire, la natura del sapere in generale, cioè in maniera tale da coprire il sapere matematico, fisico, morale, estetico ecc.) che è inevitabile partire, all’inizio, da un punto di vista limitato. E se i punti di partenza sono diversi, lo saranno anche i risultati. L’unico antidoto è proprio il ‘sistema’, ovvero la determinazione del luogo delle varie discipline filosofiche e dei loro rapporti reciproci. Ciò presuppone pazienza e lungimiranza – e obbliga a ignorare cose non essenziali (anche se ciò viene raramente perdonato dai produttori di idee inessenziali). Ma il bisogno sistematico non si limita al nesso delle discipline filosofiche. A differenza della storia delle scienze, la storia della filosofia non può essere letta come una storia di progresso. Il mio primo libro – che oggi considero immaturo, anche se mi spinse all’elaborazione di una forma di idealismo oggettivo compatibile con i risultati posteriori – propone una teoria quasi vichiana dei ricorsi di certi tipi di filosofia e cerca, in questa maniera, di legittimare il ripristino della tradizione platonica. Un problema del libro di cui ben presto mi resi conto è che il sistema di Hegel è più o meno presupposto come sfondo – la sua analisi esplicita, e inevitabilmente anche critica, caratterizza *Hegels System*.

Wahrheit, Geschichte e System, ‘verità’, ‘storia’ e ‘sistema’. È nell’intreccio di questi tre lemmi che si gioca il Suo fondamentale rapporto proprio con il citato pensiero di Giambattista Vico della cui *Scienza Nuova Lei, tra le altre cose, ha fornito una splendida traduzione in tedesco*.<sup>4</sup> Come si articola dunque, nello sviluppo della Sua filosofia, l’intrecciarsi di questi tre

<sup>4</sup> Cfr. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft*.

*lemmi, in particolare con riferimento all'influsso che il pensiero di Vico ha esercitato ed esercita sul Suo pensiero?*

Di Vico venni a sapere la prima volta da bambino perché collezionavo francobolli e rimasi colpito dalla sua immagine su un francobollo italiano. Perciò già da adolescente mi acquistai una copia della *Scienza nuova*. A Bochum, nel 1980, Otto Pöggeler tenne un seminario su quest'opera, ma, udita la prima sessione, decisi di non continuare. Pöggeler usava l'unica traduzione all'epoca disponibile, quella estremamente parziale di Auerbach, e ciò da una parte mi parve poco serio, dall'altra parte mi convinse della necessità di una traduzione tedesca completa. Lessi l'"idea dell'opera"<sup>5</sup> e non compresi molto – ma almeno una cosa compresi: che, prima di imbarcarmi in questa impresa, dovevo mettermi a studiare storia romana e diritto romano. La traduzione fu realizzata grazie a una borsa di studio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, ricevuta insieme con il mio amico e co-traduttore Christoph Jermann. Tre idee vichiane hanno fortemente influito sul mio pensiero: la possibilità di combinare una metafisica idealistico-oggettiva con il riconoscimento di profondi cambiamenti storici (la lettura crociana di Vico come storicista antimetafisico è errata); la scoperta della peculiare logica del pensiero arcaico e il realismo nella descrizione della brutalità del mondo omerico e arcaico-romano; infine, l'avvertimento della tendenza al declino delle società razionalmente avanzate, ma deprivate di una base emozionale.

*Un ulteriore lemma, oltre a Wahrheit, Geschichte e System, s'impone all'attenzione delle lettrici e dei lettori della Sua filosofia: Sprache, 'linguaggio' (anche questo, lemma vichiano come pochi!). Lei non solo, in Der philosophische Dialog,<sup>6</sup> ha fornito una ricostruzione analitica e sistematica di questa forma di linguaggio filosofico, ma ha anche mostrato, per esempio nei suoi recenti volumi di interpretazione della letteratura,<sup>7</sup> come, attorno al tema del linguaggio e del dialogo, questioni di ermeneutica e di poetica rivelino la loro intrinseca valenza etica. Possiamo tentare qui una prima sintesi sul rapporto tra ermeneutica, etica e poetica nella Sua filosofia?*

Da una parte una certa familiarità con varie lingue indoeuropee, dall'altra parte una passione per la letteratura mondiale hanno influenzato il mio approccio alla filosofia, e in un duplice senso. Per un verso, mi sono interessato ai generi letterari che, nel corso della sua storia, la filosofia ha

<sup>5</sup> Cfr. Vico, *Idea della Scienza nuova*.

<sup>6</sup> Cfr. Hösle, *Der philosophische Dialog*. Trad. di A. Tassi, *Dialogo filosofico*.

<sup>7</sup> Cfr. Hösle, *Goethe und Dickens*; Hösle, *Philosophische Literatur-Interpretationen*.

utilizzato e, tra questi, il dialogo filosofico mi affascina per due ragioni: in primo luogo, perché è il genere più intersoggettivo ed è dunque affine al mio peculiare orientamento nello sviluppo dell'idealismo oggettivo (su cui ritorneremo *infra*); in secondo luogo, perché esso emerge, in Platone, attraverso lo studio di quel dramma greco di cui personalmente mi occupai, da giovane, in qualità di regista, in varie rappresentazioni del club teatrale del liceo che frequentavo e, quindi, in età già formata, nel mio secondo libro.<sup>8</sup> Per altro verso, credo che lo studio della letteratura allarghi il nostro orizzonte etico – Eschilo, Sofocle, Euripide, Virgilio, Ovidio, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Manzoni, Dickens, Tolstoj, Thomas Mann sono maestri della morale che, nei mondi immaginari che propongono alla nostra lettura, ci permettono di catturare l'essenza di situazioni morali paradigmatiche. Allo stesso tempo, la letteratura detiene un legame peculiare con il linguaggio e, nel mio saggio sulla *Sprachmalerei* ('iconismo linguistico') contenuto in *Philosophische Literatur-Interpretationen*, analizzo il fenomeno, discusso per la prima volta in un saggio geniale di Paul Thieme, con un'ampia scelta di materiale desunto dalla poesia europea.

*La posizione di pensiero che Lei ha elaborato nel corso del Suo intero cammino intellettuale e che ci sembra costituire il fondamento di tutta la Sua filosofia, nonché visione del mondo, è l'idealismo oggettivo. Nei Suoi lavori dedicati al tema, tra cui il Suo saggio Begründungsfragen des objektiven Idealismus,<sup>9</sup> Lei concepisce l'idealismo oggettivo come quella posizione che assume categorie a priori o giudizi sintetici a priori, conferendo loro dignità ontologica: non si tratterebbe meramente di vincoli soggettivi di pensiero, collocati nella ragione umana individuale (posizione che corrisponderebbe a una forma di idealismo soggettivo), bensì di categorie che esprimono l'essenza della realtà. Con un'espressione hegeliana: "pensieri oggettivi". L'idealismo oggettivo non sembra tuttavia incompatibile né con il realismo (viene in un certo senso riconosciuta una realtà che sia indipendente dalla mente), né con l'idealismo soggettivo (le categorie di pensiero a priori del soggetto vengono pur riconosciute, insieme all'autonomia e alla spontaneità della ragione), ma rappresenta – ci sembra – una felice sintesi di entrambi, con un superamento delle loro unilateralità, assumendo una comune origine della realtà e dei contenuti di pensiero nella "ragione assoluta". È corretto?*

Assolutamente! L'idealismo oggettivo è la posizione di Platone, Aristotele, della maggior parte dei filosofi medievali, di Spinoza, Leibniz, Schel-

<sup>8</sup> Cfr. Höhle, *Vollendung der Tragödie*. Trad. di A. Gargano, *Compimento della tragedia*.

<sup>9</sup> Cfr. Höhle, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*; Höhle, *Krise der Gegenwart*.

ling, Hegel, ma anche di Peirce e Whitehead, e non c'è nessuna ragione per dichiararlo 'superato'. Certo, i nostri concetti non rendono sempre giustizia alla realtà, ma il progresso consiste solamente nel sostituirli con concetti migliori, non nell'abbandono della sfera concettuale. Metodologicamente, credo che i principi dell'idealismo oggettivo possano essere giustificati con argomenti trascendentali. La svolta trascendentale consiste non nel negare, ma nel dichiarare unilaterale l'approccio realista che spiega il pensiero come sviluppo interno all'essere – tale spiegazione, infatti, deve essa stessa risultare comprensibile al pensiero. E, dunque, dobbiamo prima di tutto chiarire che cosa giustifichi la nostra fiducia nel pensiero.

*Sempre restando su questo tema: nel Suo grande lavoro Hegels System, Lei riconosce in Schelling una "apertura in direzione di un idealismo oggettivo", una direzione che Lei vede pienamente realizzata nella filosofia di Hegel, come ultima forma compiuta di idealismo oggettivo in età moderna. Le chiederemmo, allora, se può chiarire in che modo la posizione di idealismo oggettivo, da Lei elaborata, si possa ritenere erede rispettivamente del pensiero di Schelling e del pensiero di Hegel e se propenda maggiormente verso uno dei due autori. In che maniera i due filosofi possono essere avvicinati, a partire da questa posizione? Infine, l'idealismo oggettivo tiene conto delle profonde differenze che pur sempre sussistono tra le posizioni filosofiche di Schelling e Hegel? E come la posizione da Lei elaborata intende distinguersi da una posizione di idealismo assoluto?*

Quando, negli anni Ottanta del Novecento, intrapresi lo studio di Hegel, la maggior parte degli hegeliani si concentrava sulla filosofia dello spirito; alcuni avvertivano l'esigenza di trovare dei fondamenti logici per la dialettica hegeliana. Uno dei migliori tentativi in questa direzione si deve a Dieter Wandschneider, che, oltretutto, era praticamente l'unico a prendere sul serio la *Filosofia della natura* di Hegel, soprattutto la prima e la terza parte. In questa sfera del suo sistema (ma anche nell'estetica), Hegel deve moltissimo a Schelling, la cui originalità filosofica era senza dubbio superiore a quella dell'amico più vecchio, più lento, ma anche più costante, laborioso e sistematico, nonché dotato di un senso molto più sviluppato per la storia e per il mondo sociale. Io mi sento più vicino a Hegel, che ha dato contributi maggiori alla comprensione dello spirito e che si è molto più di Schelling avvicinato al problema, mai veramente risolto, dell'intersoggettività. Perché dico: mai veramente risolto? Perché i rapporti tra soggetti non sono mai sussumibili a quelli tra soggetto e oggetto, ossia alle categorie principali dell'idealismo sia di Schelling, sia di Hegel. Per me, le categorie di base sono: 'oggettività', 'soggettività' e 'intersoggettività'.

Vorremmo ora spostare la nostra attenzione sul problema della crisi ecologica, da Lei più volte affrontato nei Suoi lavori con grande lungimiranza. È divenuto oggi ancora più evidente quanto Henning Ottmann scriveva in un suo saggio del 1985: *Ökologie verlangt heute nach einer Philosophie der Natur*, “l’ecologia esige, oggi, una filosofia della natura”.<sup>10</sup> Si tratta di una convinzione che emerge e viene sviluppata fruttuosamente in molti dei Suoi lavori, tra cui *Filosofia della crisi ecologica*,<sup>11</sup> ma anche nel Suo saggio *Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise*.<sup>12</sup> Ci sembra, anche in questo caso, che la Sua posizione di idealismo oggettivo svolga un ruolo fondamentale per affrontare le questioni legate alla crisi ecologica e all’etica ambientale. Le filosofie della natura di Schelling e Hegel riescono, infatti, a riconoscere strutture razionali nella natura stessa; a concepire la vita e lo spirito come telos nello sviluppo della natura, che non può pertanto essere ridotta, in quest’ottica, a mera materia esterna all’essere umano, semplicemente disponibile al suo uso e sfruttamento. In quanto produttrice di vita e spirito, la natura è culla della soggettività e della libertà, o per lo meno di quelle sue forme germinali che si possono rinvenire nell’auto-produttività e nell’autodeterminazione proprie dell’organismo vivente. Come Lei riconosce, essere umano e natura si trovano in una relazione ambivalente:<sup>13</sup> da un lato, l’essere umano è parte della natura, altrimenti non si spiegherebbe perché, danneggiando la natura, egli danneggia anche se stesso; dall’altro lato, l’essere umano trascende la natura – e questo in Hegel diviene chiaro: “La natura come tale non perviene”, per il filosofo di Stoccarda, “alla coscienza di se stessa” [...]; “l’uomo soltanto è lo spirito pensante e per questo fatto – anzi solo per questo fatto – essenzialmente diverso dalla natura”.<sup>14</sup> Se così non fosse, come Lei sottolinea, non si comprenderebbe perché l’essere umano possieda anche un potenziale ‘distruttivo’ nei confronti della natura, che a un livello essenziale è qualcosa che compete irrinunciabilmente al suo processo di autosussistenza in quanto organismo vivente. Ora, le posizioni dell’etica ambientale tendono, a nostro parere, a riprodurre dualismi. Le posizioni fisiocentriche vengono normalmente contrapposte a posizioni antropocentriche, con una tendenza a voler rinunciare alla peculiarità e al valore dell’essere umano a favore del riconoscimento del valore intrinseco della natura. In che modo l’idealismo oggettivo da Lei elaborato può oggi fungere da fondamento metafisico per comprendere i problemi legati alla crisi ecologica? In che modo si posiziona,

<sup>10</sup> Ottmann, *Begriff der Natur bei Marx*, 215.

<sup>11</sup> Cfr. Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise*. Trad. di P. Scibelli, *Filosofia della crisi ecologica*.

<sup>12</sup> Cfr. Hösle, *Sein und Subjektivität*. Cfr. anche Hösle, *Praktische Philosophie*.

<sup>13</sup> Hösle, *Praktische Philosophie*, 168.

<sup>14</sup> Hegel, *Enciclopedia*. Parte terza, § 381 aggiunta.

*se si posiziona, rispetto al fisiocentrismo e all'antropocentrismo nell'ambito del dibattito ambientale?*

La Sua ricca domanda ha già anticipato la risposta. Mi sembra che solo l'idealismo oggettivo possa evitare il fisiocentrismo e l'antropocentrismo forte. Il fisiocentrismo, come fu difeso in Germania da Klaus-Michael Meyer-Abich, non riesce a spiegare perché un mondo senza uomini, e persino senza altri organismi, sia peggiore di un mondo con la ricchezza di cui ancora oggi possiamo godere – giacché anche nel deserto nucleare vige la natura. L'antropocentrismo forte, invece, non riesce a insegnare altro se non un interesse strumentale per la natura, non riconoscendo il valore intrinseco della bellezza del paesaggio e delle varie specie viventi. Solo una assiologia che riconosca all'uomo sì una posizione suprema, ma non si limiti ad attribuire solo a lui valore intrinseco, è dunque una base valida per una filosofia ambientale, e l'idea classica della *scala naturae* deve esserne la base.

*Vorremmo ora passare a una domanda che intreccia il Suo vissuto e lo sviluppo del Suo pensiero filosofico. Vorremmo cioè chiederle del Suo incontro, all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nel 1983, con una delle personalità che Lei ritenne rilevanti nel Novecento, includendola nel suo studio *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*:<sup>15</sup> il filosofo Karl-Otto Apel. Potrebbe raccontarci che cosa ha rappresentato per Lei, da giovane studioso, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici? L'Istituto porta avanti, ancora oggi, la tradizione di Gerardo Marotta, offrendo a giovani ricercatrici e ricercatori la possibilità di assistere, con borse di ricerca, a seminari di illustri pensatori della nostra epoca. In che modo ricorda, in particolare, il Suo incontro con Apel e in che modo esso ha influenzato lo sviluppo delle Sue successive consapevolezze filosofiche?*

Devo moltissimo a questo istituto, creato dal grande, munifico e magnanimo Gerardo Marotta. Nella mia gioventù, esso mi ha permesso di incontrare giganti della filosofia europea come Gadamer e Apel e di insegnare io stesso in vari seminari; e oggi mi dà l'opportunità di incontrare giovani e promettenti filosofi e filosofe. L'incontro con Apel è stato per me particolarmente importante perché la straordinaria personalità di Apel e il suo programma di una trasformazione intersoggettivista della filosofia trascendentale classica mi hanno subito catturato, anche se l'ho sempre integrata nel progetto di idealismo oggettivo che mi ispira dal 1978.

---

<sup>15</sup> Cfr. Höhle, *Eine kurze Geschichte*.

*Vorremmo ora entrare ulteriormente nel merito della filosofia elaborata da Apel e del ruolo da essa svolto nel Suo cammino intellettuale. In un Suo recente contributo, Lei afferma di non essere mai riuscito a convincere Apel della Sua posizione di idealismo oggettivo e che, tuttavia, lui sia sempre stato molto aperto al dialogo filosofico con Lei.<sup>16</sup> Qualche anno dopo il vostro primo incontro, Lei pubblicava il saggio precedentemente menzionato, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in cui, per fondare l'idealismo oggettivo, Lei utilizzava proprio la metodologia della pragmatica trascendentale, ovvero la fondazione ultima riflessiva elaborata da Apel. In che modo è arrivato a questa consapevolezza e in che modo il metodo trascendental-pragmatico si presta a fondare una posizione filosofica lontana da Apel stesso?*

L'idea di base è questa: anche se, a differenza di Apel, ritengo un pensiero solitario valido assolutamente possibile, il concetto di verità presume che il risultato del pensiero sia accessibile ad altri. Se discutiamo con un'altra persona, nel momento in cui la criticiamo, presupponiamo di poterla capire – e ciò non sarebbe possibile senza la percezione corretta dei segni che usa, senza una introspezione che ci permetta di mettere in correlazione i nostri stati mentali con la loro espressione fisica, senza una memoria che connetta le premesse con le conclusioni, senza la capacità di inferenza, senza l'uso di categorie oggettive che si riferiscano a una realtà condivisa. Lo scetticismo nasce dall'incapacità di pensare in maniera trascendentale, ossia di rendere esplicito ciò senza di cui non potrebbe esserci una conversazione filosofica.

*Come nel caso di Apel, vorremmo chiederle di un altro incontro importante nel suo percorso intellettuale: quello con il filosofo Hans Jonas. In che modo è avvenuto il vostro avvicinamento intellettuale a New York, ove Jonas insegnò a partire dal 1955 presso la New School for Social Research? Come Lei ricorda in un Suo saggio, originariamente apparso in tedesco nel 2003, e pubblicato di recente in italiano con il titolo *La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca*,<sup>17</sup> Jonas ha influenzato notevolmente il movimento ambientalista, per quanto il suo *The Phenomenon of Life*<sup>18</sup> fosse rimasto a lungo inosservato rispetto al più famoso *Das Prinzip Verantwortung*.<sup>19</sup> Il profondo intento di Hans Jonas era, in realtà, quello di fondare un'etica della responsabilità sulla base di una biologia filosofica, una*

<sup>16</sup> Cfr. Höhle, *Erinnerungen an Gespräche mit Apel*.

<sup>17</sup> Cfr. Höhle, *Jonas' Stellung*. Trad. di G. Battistoni, *Posizione di Jonas*.

<sup>18</sup> Cfr. Jonas, *Phenomenon of Life*. Trad. di P. Becchi, *Organismo e libertà*.

<sup>19</sup> Cfr. Jonas, *Prinzip Verantwortung*. Trad. di P. Rinaudo, *Principio responsabilità*.

*ontologia della natura, in cui Lei per primo ha riconosciuto profonda continuità con alcuni aspetti della filosofia della natura di Hegel: su queste basi, ritiene che la posizione di Jonas possa in un certo senso essere inserita nella tradizione dell'idealismo oggettivo da Lei sostenuta? Tornando alle questioni di partenza, legate all'etica ambientale, e considerando che la ricezione e la fortuna di Jonas negli Stati Uniti è ancora profondamente sproporzionata rispetto al potenziale fondativo del suo pensiero, pensa che la posizione di Jonas possa ancora offrire validi spunti per affrontare il problema della nostra responsabilità verso la natura e, in caso positivo, in che modo?*

Incontrai Jonas nel 1986, a New York, quando ero *Visiting Assistant Professor* e, se ricevetti subito una posizione a tempo indeterminato come *Associate Professor*, lo devo in parte a lui e in parte alle lettere di presentazione redatte da Gadamer e Apel. Jonas mi invitò a casa sua, e rimasi estremamente impressionato da questa straordinaria personalità che ben si manifesta, per esempio, nella sua autobiografia pubblicata postuma.<sup>20</sup> Era quasi incredibile poter parlare con una persona che aveva studiato con Husserl e Heidegger, che era stato amico, per mezzo secolo, di Hannah Arendt, che aveva lottato contro i nazisti nella *Jewish Brigade* ecc. Devo però confessare che, a quel tempo, non conoscevo ancora bene la sua opera. Nel 1989/90, a Ulm, tenni un corso su *Das Prinzip Verantwortung*, e anche se mi piacque assai, non mi colpì ancora così tanto proprio perché non avevo letto *The Phenomenon of Life*. Ciò avvenne nel 1992, e questa esperienza di lettura mi travolse. Compresi, infatti, come l'estensione della fenomenologia esistenziale heideggeriana dal *Dasein* al vivente avesse riportato Jonas alla grande tradizione della filosofia della natura. Anche se l'autore che lo ispira è Whitehead, Jonas insiste contro Whitehead sul ruolo peculiare dell'organico, e qui segue chiaramente Aristotele e, forse senza veramente saperlo, Hegel. Certo, Jonas negli Stati Uniti è ancora sottovalutato nel campo dell'etica ambientale. Ma Francisco Varela, il grande biologo cileno fondatore della neurofenomenologia, lo ammirava molto, e Evan Thompson, in *Mind in Life*, riconosce il grande debito contratto con Jonas nell'unificazione di fenomenologia e filosofia della natura. Mi permetta però di dire che né Jonas né Thompson rendono veramente giustizia, per quanto riguarda il rapporto tra anima e corpo, agli argomenti dualistici che troviamo nella tradizione che da Cartesio giunge fino a David Chalmers.

*Nel Suo grande lavoro Moral und Politik (1997), che indaga i fondamenti di un'etica politica per il XXI secolo,<sup>21</sup> il primo capitolo della secon-*

<sup>20</sup> Cfr. Jonas, *Erinnerungen*. Trad. di P. Severi, *Memorie*.

<sup>21</sup> Cfr. Hösle, *Moral und Politik*.

da parte sui lineamenti di una teoria del sociale (“Grundlinien einer Theorie des Sozialen”), parte che segue la fondazione normativa (“Normative Grundlage”) e precede l’etica politica (“Politische Ethik”), è dedicato all’essere umano, partendo – ancora una volta in un modo che sembra avere punti di contatto con la biologia filosofica di Jonas – dal suo elemento organico. In questo contesto, appare molto interessante la Sua trattazione della sociobiologia in relazione all’etica. Si tratta di un tema da Lei ripreso anche nel volume dedicato a Darwin (2005), scritto a quattro mani insieme con Christian Illies,<sup>22</sup> che presenta riflessioni confluite poi nel lemma, da Lei curato, “Soziobiologie”, contenuto nello Handbuch Anthropologie (2009).<sup>23</sup> Sembra che questo tema Le stia a cuore. La sociobiologia è concepita come una teoria fondantesi sulla dottrina dell’evoluzione delle specie mediante la variazione, la selezione e l’adattamento, come una biologia del comportamento sociale negli organismi animali, compreso l’essere umano e, in questo caso, essa può, a Suo parere, persino far luce sull’etica. Se, da un lato, la sociobiologia non può però fungere da fondamento di norme morali, trattandosi di una teoria descrittiva (altrimenti si ricadrebbe nella fallacia naturalistica), dall’altro lato, Lei sembra suggerire che l’etica possa apprendere qualcosa di importante dalla sociobiologia. In che senso? In che modo Lei integra il legame tra sociobiologia ed etica all’interno del Suo idealismo oggettivo?

L’argomento è complesso, ma probabilmente è sufficiente dire che il concetto, sviluppato dal grande biologo John Maynard Smith, della *evolutionarily stable strategy* ha enorme rilevanza per l’etica in generale e per l’etica politica in particolare. Essere stabile evolutivamente non è una condizione sufficiente, ma rimane una condizione necessaria per la moralità di una strategia. È questo, per esempio, il motivo per cui il pacifismo non può funzionare. Naturalmente, la sezione sulle basi biologiche dell’uomo nel mio libro è accompagnata da altre sulla sua vita mentale, sulle sue strutture sociali e sui valori e le virtù realizzabili dall’uomo. Queste quattro sezioni corrispondono a “oggettività”, “soggettività”, “intersoggettività” e “dimensione normativa”. In genere, l’architettura dei miei libri sistematici mi costa sempre molta riflessione. Le tre parti del mio libro più lungo sono il risultato di un riconoscimento kantiano dell’inevitabilità di una distinzione tra essere e dover essere, all’interno della quale viene però integrata la sostanza dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel.

<sup>22</sup> Cfr. Höhle e Illies, *Darwin*.

<sup>23</sup> Cfr. Höhle, “Soziobiologie”.

*Uno dei Suoi più recenti lavori, Kritik der verstehenden Vernunft,<sup>24</sup> riguarda la possibilità di fondare una comprensione intersoggettivamente valida a partire, appunto, da una critica della ragione ‘comprendente’. Sebbene l’ispirazione sia profondamente kantiana negli intenti, il fondamento del Suo discorso è profondamente diverso e sembra ancora essere riconducibile alla Sua posizione di idealismo oggettivo. Potrebbe chiarire in che modo l’idealismo oggettivo può fornire il fondamento di una teoria della comprensione intersoggettivamente valida e in che modo, in ciò, si rivela essere il superamento della posizione kantiana?*

Il mio libro, modulato sulla prima *Critica* kantiana, tratta un problema ancora ignoto a Kant, ma che tormenta per esempio un Dilthey: come possiamo accedere ad altre menti (nel caso più complesso, di un passato remoto)? Kant lo ignora perché il suo punto di partenza è solipsista, e, mentre ciò potrebbe essere magari accettabile per la natura inanimata, non può esserlo invece per l’altra persona. Dunque, in questo campo, l’idealismo oggettivo, che insegna l’intelligibilità dell’essere, ma non la sua riducibilità al proprio atto soggettivo, si impone con forza ancora maggiore. Scrisi il libro perché ero e sono irritato dalla mancanza di rigore in molte scienze umane attuali e perché, naturalmente, l’etica e la filosofia politica presuppongono un accesso all’altro. Anch’io lo presupponevo sempre, ma senza riflettere sui principi che lo rendono possibile.

*Tra i molteplici interessi della Sua investigazione filosofica vi è anche una fenomenologia del comico, studiata soprattutto attraverso la figura di Woody Allen.<sup>25</sup> In particolare, Lei interpreta l’artista newyorkese come un rappresentante, pressoché unico nel suo genere, del rivivere nella contemporaneità di una forma antica di commedia (il cui posto è stato vieppiù preso dalla commedia ‘borghese’): la commedia aristofanea, nella quale temi e momenti della vita reale vengono trasposti, quasi senza che lo spettatore se ne accorga, in un contesto irreale. Un modello che, nella modernità, ha una quale reviviscenza solo con Rabelais e, in parte, con Shakespeare. Perché – Le chiediamo in conclusione di questa nostra intervista – tale Sua attenzione per il genere del grottesco? Che ruolo gioca all’interno del Suo sistema di filosofia?*

Ci sono varie ragioni, personali e filosofiche, per questo interesse. A scuola mi avevano soprannominato ‘Woody Allen’. Mio padre ha scritto i suoi libri più importanti su Aretino, Molière e Goldoni, dunque da una

---

<sup>24</sup> Cfr. Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft*.

<sup>25</sup> Cfr. Hösle, *Woody Allen*.

parte lo seguivo, dall'altra parte mi distaccavo dai suoi autori preferiti interpretando Woody Allen come un nuovo Aristofane e opponendolo al realismo della commedia borghese. In più, mi affascina, in Woody Allen, la figura dell'intellettuale comico in un doppio senso: Allen ci cattura con il suo spirito, ma proprio la sua spiritosaggine lo rende ridicolo, per esempio nel rapporto con le donne. Ciò mi permetteva l'elaborazione di una teoria del comico fortemente influenzata da Henri Bergson (secondo me il maggiore filosofo francese del secolo scorso), ma che al tempo stesso ne trascendesse il vitalismo. Infatti, era la teoria del comico (che spesso è connesso con contraddizioni performative) a costituire il centro del mio libro, mentre la teoria del cinema non veniva esplicitamente elaborata (ciò che avviene invece nel mio libro su Eric Rohmer).<sup>26</sup> La filosofia è faticosa e comporta il rischio di prendersi troppo sul serio. Dunque, ridere e riflettere sul ridere mi sembrava, e mi sembra, un buon antidoto contro questo rischio!

## Bibliografia

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Parte terza: *Filosofia dello spirito*. A cura di Alberto Bosi. Torino: UTET, 2000.
- Höfle, Vittorio. *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984.
- Höfle, Vittorio. *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles. Ästhetisch-historische Bemerkungen zur Struktur der attischen Tragödie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984.
- Höfle, Vittorio. *Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle. Osservazioni storico-estetiche sulla struttura della tragedia attica*. Trad. di Antonio Gargano. Napoli: Bibliopolis 1986.
- Höfle, Vittorio. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner, 1987.
- Höfle, Vittorio. *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*. In *Philosophie und Begründung*, 212-267. Hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Höfle, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München; Beck, 1990.

---

<sup>26</sup> Cfr. Höfle, *Eric Rohmer*.

- Hösle, Vittorio. "Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise." *Prima Philosophia* 4 (1991): 519-541.
- Hösle, Vittorio. *Philosophie der ökologischen Krise*. München: Beck, 1991.
- Hösle, Vittorio. *Filosofia della crisi ecologica*. Trad. di Paolo Scibelli. Torino: Einaudi, 1992.
- Hösle, Vittorio. *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München: Beck, 1992.
- Hösle, Vittorio. *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: Beck, 1997.
- Hösle, Vittorio. *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*. Trad. di Adriano Tassi. Milano: Guerini e Associati, 1998.
- Hösle, Vittorio. *Woody Allen. Versuch über das Komische*. München: Beck, 2001.
- Hösle, Vittorio u. Christian Illies. *Darwin*. Freiburg i.B., Basel, Wien: Herder, 1999. 2. Auflage Bamberg: Buchners, 2005.
- Hösle, Vittorio. "Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie." In *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Hrsg. v. Christian Wiese u. Eric Jacobson, 34-52; 325-328. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- Hösle, Vittorio. *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München: Beck, 2006.
- Hösle, Vittorio. "Soziobiologie". In *Handbuch Anthropologie*. Hrsg. v. Eike Bohlken u. Christian Thies, 242-249. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2009.
- Hösle, Vittorio. *Il sistema di Hegel. L'idealismo della soggettività e il problema dell'intersoggettività*. Trad. di Giovanni Stelli. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2012.
- Hösle, Vittorio. *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München: Beck, 2013.
- Hösle, Vittorio. *Eric Rohmer. Filmmaker and Philosopher*. London: Bloomsbury, 2016.
- Hösle, Vittorio. *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. München: Beck, 2018.
- Hösle, Vittorio. "Erinnerungen an Gespräche mit Karl-Otto Apel." *Topologik* 23 (2018/2019): 53-63.
- Hösle, Vittorio. *Il dialogo filosofico. Una poetica e un'ermeneutica*. Trad. di Adriano Tassi. Brescia: Morcelliana, 2021.
- Hösle, Vittorio. *Goethe und Dickens als christliche Dichter*. Baden-Baden: Karl Alber, 2022.
- Hösle, Vittorio. *Philosophische Literatur-Interpretationen von Dante bis le Carré*, Baden-Baden: Karl Alber, 2023.
- Hösle, Vittorio. "La posizione di Hans Jonas nella storia della filosofia tedesca." Trad. di G. Battistoni. In *Responsabilità, comunità e comunica-*

- zione. *Dalla filosofia moderna all'etica contemporanea*. A cura di Giulia Battistoni e Giorgio Erle. *Pòlemos. Materiali di filosofia e critica sociale* 1 (2023): 185-203. DOI: 10.48247/P2023-1-010
- Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1966.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Insel, 1979.
- Jonas, Hans. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Trad. di Paola Rinaudo. A cura di Pier Paolo Portinaro. Torino: Einaudi, 1989.
- Jonas, Hans. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*. A cura di Paolo Becchi. Torino: Einaudi, 1999.
- Jonas, Hans. *Erinnerungen*. Hrsg. v. Christian Wiese u. Rachel Salamander. Frankfurt a.M.: Insel, 2003.
- Jonas, Hans. *Memorie*. Trad. di Palma Severi. Genova: Il nuovo Melangolo, 2008.
- Ottmann, Henning. "Der Begriff der Natur bei Marx. Überlegungen im Licht ökologischer Fragestellungen." *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39, 2 (1985): 215-228.
- Vico, Giambattista. *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Übers. v. Vittorio Hösle u. Christoph Jermann. Mit einer Einleitung v. Vittorio Hösle: *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft*, XXXI-CCXCIII. 2 Bde. Hamburg: Meiner, 1990.
- Vico, Giambattista. *Idea della Scienza nuova*. A cura di Leonardo Amoroso. Pisa: ETS, 2009.

# Rosmini economista

## Rosmini as Economist

CARLOS HOEVEL

*Pontificia Universidad Católica Argentina*  
carlos\_hoevel@uca.edu.ar

**Abstract.** Rosmini's economic thought constitutes an original synthesis of different currents of thought that he brings together to overcome the influence of the utilitarian perspective. Based on his personalistic vision of the human being, he modifies the conception of economic action and, on the basis of it, numerous practical aspects of public policy. Beyond its historical interest, Rosmini's economic thought constitutes a contribution to the acquisition of a philosophical perspective on many of the current discoveries of theoretical and empirical research in economics.

**Keywords:** Rosmini, economy, utilitarianism, personalism, philosophy.

**Riassunto.** Il pensiero economico di Rosmini costituisce una sintesi originale tra diverse correnti di pensiero che egli riunisce per superare l'influenza della prospettiva utilitaristica. Basandosi sulla sua visione personalistica dell'essere umano, modifica la concezione dell'agire economico e, sulla base di essa, numerosi aspetti pratici delle politiche pubbliche. Al di là del suo interesse storico, il pensiero economico di Rosmini costituisce un contributo all'acquisizione di una prospettiva filosofica su molte delle scoperte attuali della ricerca teorica ed empirica in economia.

**Parole chiave:** Rosmini, economia, utilitarismo, personalismo, filosofia.

## 1. Un progetto di riforma dell'economia nel contesto della nascita del capitalismo

Antonio Rosmini è noto per essere uno dei filosofi più importanti della modernità europea, paragonabile a Hegel o Kant. È stato anche un pensatore pratico che ha sviluppato un complesso progetto politico e sociale che riteneva applicabile all'Italia e all'Europa del suo tempo. Nato nella terra di confine contesa del Trentino austriaco durante le guerre napoleoniche, il Romanticismo e la prima rivoluzione industriale, Rosmini ha vissuto il fervore del primo grande movimento di progresso sociale, politico e materiale in Europa, ma ha anche percepito i primi segnali nefasti che minacciavano l'essenza europea. Nonostante abbia considerato lo sviluppo di un'economia capitalista e di mercato, così come l'emergere della nuova scienza dell'economia politica, come fenomeni positivi, Rosmini era altresì consapevole dei costi umani e sociali associati a tale progresso economico.

Rispetto alla sua specifica cultura economica, Rosmini dimostra di aver letto e conosciuto dettagliatamente una quantità e una varietà sorprendentemente grandi di testi economici di tutte le scuole e correnti. Rosmini è, di fatto, un lettore entusiasta e un conoscitore profondo dei primi grandi economisti classici, quali Adam Smith, Thomas Malthus o Jean-Baptiste Say. Certo, tra gli economisti britannici, Adam Smith occupa un posto fondamentale nella cultura economica del pensatore roveretano. Come ha dimostrato in modo brillante Pietro Piovani, Rosmini ha utilizzato tanto Smith quanto Malthus per fondare la sua difesa dell'argomento a favore di una moderna teodicea cattolica basata sull'economia.<sup>1</sup> D'altro lato, egli ha ripreso dalle loro riflessioni "l'individualismo originale della scienza economica" rinviandola alle "sue origini culturali".<sup>2</sup>

Tuttavia, nonostante questa potente influenza del pensiero economico classico, Rosmini non si è limitato a proseguire sulla sua strada, ma ha cercato di moderarlo attraverso l'utilizzo di altri autori e correnti. Un caso rilevante è quello di Sismondi, un critico che continua il lavoro di Adam Smith e che Rosmini cita e utilizza largamente per molte questioni e motivi. Allo stesso modo, egli incorpora idee dello svizzero Haller, dei socialisti utopistici – sempre in modo critico – e di altri economisti della tradizione tedesca o francese come Sonnenfels, Droz., G.F.L. Comte o C. Dunoyer. Nella sua cultura economica dobbiamo includere anche il pensiero economico dei ministri europei moderni come il barone di Lichtenstern e William Huskisson in Inghilterra o Colbert, Sully, Necker e Guizot in Francia.

---

<sup>1</sup> Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Nonostante ciò, la principale corrente mediante cui Rosmini modifica e modera in modo sostanziale l'influenza classica è senza dubbio la visione umanistica degli economisti civili italiani. Rosmini conosce bene, subendone una forte influenza, pensatori come Muratori, Broggia, Filangieri, Genovesi, Palmieri, Verri, Beccaria, Mengotti, Vasco Ortes, Gioia e Romagnosi. Infatti, la struttura letteraria delle opere politiche sia del giovane Rosmini sia di quello maturo è più simile a testi come "Della Pubblica Felicità" di Ludovico Antonio Muratori o "La scienza della legislazione" di Gaetano Filangieri che non alla "Ricchezza delle nazioni" di Adam Smith. In queste opere è possibile riscontrare la presenza di temi centrali dell'economia civile italiana del Settecento e dei primi dell'Ottocento, come la felicità, i bisogni e le capacità umane, l'importanza della dimensione storica, le relazioni tra economia, diritto e società civile.<sup>3</sup>

In ogni caso, Rosmini non si limita a elaborare una sorta di eclettismo economico. Siamo inoltre dell'avviso che il suo progetto originale fosse quello di sviluppare una filosofia economica secondo il modello dei trattati civili italiani del Settecento sulla felicità pubblica, includendo anche le tradizioni britanniche, francesi e tedesche. Tuttavia, e questo è il punto centrale, intendeva riformare alla radice le basi filosofiche comuni a tutte queste tradizioni. Il suo progetto era molto ambizioso: riformare il cuore filosofico della nascente scienza economica.

Secondo Rosmini, la radice del problema dell'economia risiede nell'invasione, sia nella scienza economica che nelle politiche economiche, di uno dei concetti centrali della modernità europea: la filosofia utilitaristica. Nonostante si basi sull'assunto di un soggetto autonomo, autosufficiente e dotato di una razionalità indipendente da qualsiasi ordine trascendente, l'utilitarismo non ha tuttavia, secondo Rosmini, un collegamento necessario con l'economia moderna. La loro reciproca convergenza è solo un risultato storico: non c'è una relazione essenziale tra utilitarismo ed economia, il loro incontro è solo una circostanza storica contingente. Pertanto, il progetto alternativo di Rosmini era appunto quello di sostituire il nucleo utilitarista dell'economia moderna con un programma che potremmo definire "personalista", sia nella teoria sia nella pratica.

In questo articolo cercherò innanzitutto di presentare la descrizione e la valutazione che Rosmini fa della concezione filosofica utilitarista dell'economia. In secondo luogo, cercherò di evidenziare i punti centrali della proposta di Rosmini volta a sostituire questa interpretazione utilitaristica con una personalista.

La rilevanza del progetto di riforma filosofica dell'economia di Rosmini non è solo storica, ma è strettamente legata al giorno d'oggi e alle sue

---

<sup>3</sup> Parisi Acquaviva, *Il pensiero economico classico in Italia (1750-1860)*.

incertezze riguardo al futuro. La filosofia economica rosminiana diventa così un metodo ermeneutico molto efficace sia nel contesto del dibattito culturale contemporaneo sull'economia, sia nella formulazione pratica delle politiche economiche nell'era della globalizzazione.

## 2. Il problema dell'utilitarismo nella scienza economica

Il cuore del problema della scienza economica, secondo Rosmini, risiede nella concezione utilitaristica non solo delle azioni economiche, ma anche di ogni azione umana in generale:

Non è egli vero – scrive Rosmini citando Romagnosi, un pensatore utilitarista del suo tempo – che ogni uomo non può agire che in vista d'un proprio vantaggio? E mai possibile che l'uomo sorta da se stesso e che agisca per altri motivi che per quelli che determinano la propria volontà? In una parola, è egli possibile che l'uomo agisca fuor che per *amor proprio*? Qui l'amor proprio si assume come volontà generale di star meglio che si può." "La legge dell'interesse personale è così assorbente ed imperiosa per gli uomini come la legge della gravità è assorbente ed imperiosa per i corpi."<sup>4</sup>

Il punto di vista utilitaristico sostiene che ogni decisione presa dall'uomo è sempre motivata da una ricompensa, un profitto o un vantaggio. Secondo questa prospettiva, "l'unico ordine razionale possibile è quello che guida ogni individuo a comportarsi in base alla sua massima utilità."<sup>5</sup> Tuttavia, mentre la visione utilitaristica tradizionale interpreta l'"utilità" come la massimizzazione dei benefici monetari o la soddisfazione di specifici bisogni o desideri, un utilitarismo più radicale estende il concetto di "utilità" fino alla "felicità", intesa come la massima soddisfazione di ogni desiderio umano. Inoltre, quando la felicità è identificata esclusivamente con l'utilità, si perde ogni collegamento con i valori intrinseci che potrebbero misurare il valore, la gerarchia o il rapporto reciproco tra le preferenze e i desideri. Di conseguenza, in un utilitarismo coerente, le azioni umane ed economiche non hanno alcun legame con le reali qualità delle merci e dei servizi consumati, prodotti o scambiati. L'uso razionale successivo dipende esclusivamente dalla volontà arbitraria dell'individuo, limitata unicamente dal denaro o dal tempo:

Se il proprietario del prodotto netto – afferma Rosmini nel suo *Saggio sulla definizione della Ricchezza* – a cagione d'esempio, o affamato come un

<sup>4</sup> Rosmini, *Filosofia del Diritto*, vol. V, 1253, n. 1740.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1253.

Erasitone, consuma solo le sue derrate, ovvero le riduce in cenere, o le getta in mare, o le regala a'servi, o le distribuisce a'cantanti e suonatori, la cosa è indifferente per la produzione.<sup>6</sup>

Inoltre, in un senso simile a quanto sostiene il premio Nobel 1992 ed economista di Chicago Gary Becker, il quale dichiara che “ogni comportamento umano può essere inteso come un agire che coinvolge partecipanti che massimizzano la loro utilità”<sup>7</sup>, gli utilitaristi contemporanei a Rosmini hanno sostenuto che persino le azioni che sembrano avere una logica diversa dall'interesse personale, quali il compromesso, l'amore o il sacrificio morale, possono essere spiegate ricorrendo allo stesso calcolo pratico di un consumatore medio:

Gli ascetici stessi – argomenta Gioia – che sembrano odiare la vita e i comodi che l'accompagnano, hanno il loro fondo di sensazioni sgradevole dolorose, da cui solo traggono i motivi d'agire. Independentemente dai piaceri mondani, uniti alla fama di santità, questi pii atrabiliari si lusingano che ciascuno istante di dolore volontario sarà ricevuto per un secolo di felicità alla banca del paradiso, e il loro calcolo è affatto simile a quello dell'usuraio che presta cinque per ottener cento, o del ghiottone che lascia crescere l'appetito per soddisfarlo con maggior golosità.<sup>8</sup>

Ora, è questo *economic approach*, già analizzato da Rosmini, a consentire alle aziende, ai governi e agli individui di applicare programmi economici e strategie basati sull'aspettativa, in ogni attore economico, di un comportamento completamente “razionale”, omogeneo e prevedibile, nonché identificabile, eliminato ogni altro genere di motivazione, con il comportamento del consumatore medio.

### 3. Rapporti sociali come scambi utilitari

Rosmini descrive inoltre la prospettiva utilitaristica del mercato e dei rapporti sociali. Un'economia basata su preferenze e desideri puramente soggettivi è pur sempre costruita socialmente. Tuttavia, lungi dal modificare questo modello utilitaristico, l'interazione sociale ha come suo unico ruolo quello del collegamento tra consumatori diversi, aumentando così l'estensione e la velocità della loro corsa verso le soddisfazioni soggettive. Rosmini cita al riguardo Gioia, il quale sostiene che va eliminato ogni

<sup>6</sup> Rosmini, “Saggio sulla definizione della ricchezza”, 29, n. 24.

<sup>7</sup> Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, 14.

<sup>8</sup> Rosmini, “Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia,” 169.

altro genere di motivazione e che, “a misura che sono cresciuti i contatti sociali, è cresciuto il bisogno di consumi rapidi [...] Volendo ciascuno essere l’oggetto degli altri sguardi, pensieri, discorsi, cerca con foga nuove di fermare l’altrui attenzione [...] Questo *bisogno di variabili apparenze* nell’attuale stato della società, deve *crescere in ragione della mancanza delle qualità reali*.”<sup>9</sup>

Quindi, per gli utilitaristi, l’introduzione della società nella logica dell’azione economica non ha altro scopo se non “il guadagno che aspirano a fare sopra gli altri uomini, un giuoco o, più tosto, una lotta segreta nella quale ciascuno tende a vincere od a rapire la maggiore quantità di beni per sé, ed anche per la società considerata come mezzo a se stesso.”<sup>10</sup> In altre parole, gli utilitaristi “fanno entrare la società considerandola come quella che è utile a ciascuno, per gli scambievoli vantaggi de’ membri che la compongono.”<sup>11</sup>

Infatti, anche se i rapporti sociali non sempre sono descrivibili con prezzi monetari – Gary Becker direbbe che sono descrivibili con “prezzi ombra” (*shadow prices*) – gli utilitaristi credono che ogni rapporto interpersonale e sociale sia, da ultimo, un rapporto di mercato. A tal proposito, va tenuto in conto che, a giudizio degli utilitaristi, un mercato può essere, secondo le parole del Rosmini, “segreto, semi-pubblico o pubblico.”<sup>12</sup> Infatti, dal punto di vista utilitaristico “la società non è, non fu e non sarà giammai altro che un mercato generale in cui ciascuno vende le sue cose, i suoi servizi per ricevere gli altrui servizi e le altrui cose. In questo cambio ciascuno dà ciò che stima meno per ciò che stima più; in conseguenza la società riesce a rendere vantaggiosa a tutti.”<sup>13</sup>

#### 4. Leggi, beni sociali e virtù come merci e prodotti

Rosmini passa poi a descrivere la visione utilitaristica del diritto e della legge sostenuta all’epoca, in particolare da Bentham e dagli italiani Melchiorre Gioia e Giandomenico Romagnosi.<sup>14</sup> Questi ultimi erano i rappresentanti in Italia del progetto di vincolare l’economia al diritto, un antecedente nel diciannovesimo secolo dell’attuale *Law & Economics movement* propugnato da economisti contemporanei come Ronald Coase o Richard Posner. L’argomento principale dell’utilitarismo giuridico è che la gente si comporta nei

<sup>9</sup> Rosmini, “Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda,” 125-26.

<sup>10</sup> Rosmini, “Storia comparativa,” 164.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Rosmini, “Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia,” 104, n. 5.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 135-36.

<sup>14</sup> Rosmini conosceva di prima mano le principali opere di Bentham e lo cita ripetutamente.

confronti delle leggi allo stesso modo in cui si comporta con i beni di consumo. Ora, noi non obbediamo alle leggi perché riconosciamo in loro un collegamento con valori intrinseci, ma soltanto perché mossi da un calcolo utilitaristico dei costi e dei benefici che questa obbedienza potrebbe comportare. Quindi, il sistema legislativo non ha niente a fare con i valori, ma è ridotto ad un apparato di incentivi esterni (la raccomandazione del *Law & Economics movement* è adattare la legge alla logica utilitaristica, dove le leggi non hanno un senso in sé, ma sono soltanto stimoli esterni, incentivi).

Cosa saranno adunque le leggi – le citazioni di Rosmini sono tratte dal libro *Teoria e penale del civile divorzio* da Gioia – se non prescrizioni, ordini, voleri di chi presiede alla società, calcolati sugli interessi fisici, morali e politici di essa, garantiti da un dolore minacciato alle volontà recalcitranti? Cosa possono essere i diritti, se non vantaggi, beni, comodi, ossia piaceri o reali o possibili, di cui la legge assicura il possesso con una pena a chi lo viola? Cosa possono essere gli obblighi o i doveri, se non aggravii, mali, cioè o dolori reali o limitazioni al potere indeterminato d'agire, il che si risolve in un dispiacere che la legge intima minacciando un dispiacere Maggiore a chi li trasgredisce? I contratti non saranno dunque che cambi di piccoli piaceri con piaceri più grandi [...]. I delitti si ridurranno in ultima analisi a danni ai nostri simili senza compenso [...] Leggi, diritti, doveri, contratti, delitti, virtù non sono che addizioni, sottrazioni, moltipliche, divisioni di piaceri e dolori e la legislazione civile e penale non è che l'aritmetica della sensibilità.<sup>15</sup>

Rosmini inoltre mostra come concetti quali “giustizia sociale” o “bene comune” non abbiano alcun significato per gli utilitaristi, proprio come ai giorni nostri il problema è stato discusso da economisti come Friedrich von Hayek<sup>16</sup> o Milton Friedman<sup>17</sup>. La gente non risponde a nient'altro che alla propria “felicità soggettiva”. Niente di diverso ci si può poi aspettare dai governi, poiché anche questi sono costituiti dallo stesso genere di persone auto-interessate, come affermano oggi i rappresentanti della teoria del *public choice*. Ma anche quando sia favorevole all'intervento statale, l'utilitarismo lo intende soltanto come una forma ben progettata di ingegneria sociale. Lo Stato non eliminerà mai l'egoismo della gente, ma potrà soltanto introdurre incentivi esterni per utilizzare strumentalmente le scelte egoiste a beneficio dei programmi di governo. Di conseguenza, secondo Rosmini, né l'utilitarismo individualista né quello statalista contemplano la possibilità per gli individui o per lo Stato di perseguire unicamente per il suo valore intrinseco qualsivoglia tipo di bene sociale o comune. D'altro canto, secondo gli utilitaristi, i beni sociali sono anche prodotti che la gente compra o

<sup>15</sup> *Ibid.*, 137, n. 2.

<sup>16</sup> Hayek, “The Atavism of Social Justice.”

<sup>17</sup> Friedman, “Social Responsibility.”

vende in base alle proprie preferenze soggettive.

Oltre a ciò, Rosmini esamina la concezione utilitaristica di quelle che egli chiama le “virtù sociali” e che molti economisti attuali denominano “beni relazionali”, quali la fiducia, la reciprocità, il *gift-giving*, le donazioni ed altre forme di beneficenza tipiche non tanto delle relazioni di mercato, ma della società civile. In modo molto simile alle tesi presentate da Albert O. Hirschman nel suo libro *The Passions & the Interests* (1977), Rosmini mostra come, secondo gli utilitaristi, le virtù sociali non siano nient’altro che le mascherine sociali dell’auto-interesse. Man mano che la civilizzazione avanza, le passioni grezze dei periodi primitivi, espresse sotto forma di interessi personali immediati ed esclusivi, si affinano e trasformano in interessi intelligenti.<sup>18</sup> Citando ancora Gioia, Rosmini descrive, per esempio, un concetto di reciprocità molto simile a quello usato al giorno d’oggi da alcuni economisti sperimentali ed esperti in teoria dei giochi, ossia “l’aspettazione d’aver una utilità altrettanto e più dagli altri”<sup>19</sup>: “anche quando gli uomini rendono dei servigi in apparenza gratuiti, si può dire che fanno un vero cambio; essi danno una porzione della loro proprietà e del loro tempo per procurarsi un piacere vivissimo, lodevolissimo, quello cioè di beneficiare, o per liberarsi da una pena vivissima, quale si è la vista dell’altrui afflizione [...]”<sup>20</sup>

## 5. Economia totale come progresso sociale ed economico

Lungi dall’essere un problema, questo processo d’economizzazione e di accomodamento totale dei beni e dei rapporti economici, basati sull’espansione degli atteggiamenti del consumatore a tutte le funzioni della vita (un vero “imperialismo economico”), è la chiave, secondo l’utilitarismo, di un’economia e di una società orientate al progresso. Gli utilitaristi credono che il consumismo favorisca lo sviluppo economico, la produzione, i rapporti pacifici fra gli individui e i paesi (teoria del *doux commerce*), nonché la lotta contro la corruzione. Il consumismo ha inoltre, secondo loro, effetti redistributivi sull’economia, favorisce la spesa dei ricchi e, così facendo, produce lavoro e una distribuzione più egualitaria della ricchezza. In effetti – argomenta Rosmini –, secondo gli utilitaristi, “la moda scioglie le ricchezze straordinarie di pochi e le distribuisce con minore sproporzione sopra molti.”<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Rosmini, “Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda,” 120, n. 1.

<sup>19</sup> Rosmini, “Storia comparativa,” 164-65.

<sup>20</sup> Rosmini, “Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia,” 136.

<sup>21</sup> Rosmini, “Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda,” 113.

Il presupposto che sta dietro queste discussioni è, nell'opinione del Rosmini, che "la vanità e l'assenza delle qualità reali siano economicamente utili", una tesi collegata in modo molto circostanziato all'idea di Bernard de Mandeville secondo cui "non c'è nessun vizio umano che non sia utile a qualcheduno che se ne sappia approfittare"<sup>22</sup>. Da questa prospettiva conseguirebbe pure la raccomandazione utilitaristica secondo cui, affinché l'economia torni a essere dinamica, le politiche economiche e sociali dovrebbero essere basate su una stimolazione generale e costante dei comportamenti consumistici:

I mezzi primari per accrescere la civilizzazione di un paese – afferma Gioia, citato da Rosmini – consistono nell'accrescere l'intensità e il numero dei bisogni e la cognizione degli oggetti che li soddisfano. Siccome la somma dei desideri è sempre maggiore della somma degli oggetti acquistati, quindi, accrescendo i primi, si tiene l'uomo in uno stato costante di carestia, stato che diviene causa di moto perpetuo.<sup>23</sup>

## 6. La riforma personalista dell'economia

Rosmini ritiene che l'idea utilitarista delle azioni umane ed economiche sia non solo falsa, ma anche irragionevole e auto-distruttiva. Il filosofo italiano discute dettagliatamente, nei suoi testi antropologici, etici e politici, il modo in cui nell'essere umano si esprimono le tendenze morali e utilitarie. Il suo punto di vista è severamente critico verso l'utilitarismo. A partire dal dibattito con l'economista italiano Melchiorre Gioia – un discepolo delle dottrine di Jeremy Bentham –, Rosmini ha sempre pensato che le spiegazioni utilitaristiche dell'azione umana ignorassero la capacità degli esseri umani di andare oltre la soggettività, disprezzando così quelle che Rosmini chiama "le capacità obiettive". Rosmini ha, d'altra parte, sempre rifiutato quel genere di moralismo che nega l'importanza dell'interesse personale e dell'utilità, specialmente nella sfera economica. In sintesi, egli ha tentato di dimostrare la priorità, nell'azione umana, dell'obiettività e della moralità nonché la subordinazione a quest'ultima dell'utilità intesa come concetto derivativo.

Quindi, Rosmini mostra come le azioni umane includano certamente una dimensione utilitaristica o di interesse personale; tuttavia, egli enfatizza quella che chiama la dimensione "personale" o etica. Quest'ultima dimensione permette all'uomo di andare oltre la sua utilità e di aderire ai valori intrinseci indipendenti da ogni calcolo utilitaristico. Sulla base della

<sup>22</sup> *Ibid.*, 104, n. 2.

<sup>23</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 543.

sua famosa teoria filosofica dell'idea dell'essere, Rosmini ha dunque elaborato numerosi argomenti contro i Gary Becker del suo tempo, che lo hanno condotto a concludere che è conforme alla natura umana “il giudicare le cose così disinteressatamente, in quanto sono, non in quanto giovano a noi, e questo è uno stimarle secondo la verità, non secondo la passione dell'amor proprio”<sup>24</sup>: questo è il cuore antropologico e metafisico della sua posizione, la possibilità dell'uomo di trascendere la sua soggettività e di aderire a una verità che non è completa e assoluta, ma una verità reale che permette di vedere le cose non in un limitato senso di auto-soddisfazione.

Centocinquanta anni prima di economisti contemporanei come Amartya Sen<sup>25</sup> o Bruno Frey<sup>26</sup>, Rosmini sosteneva che l'interesse personale è solo un tipo di fine che l'essere umano può perseguire nelle azioni economiche e credeva nell'importanza dell'inclusione, all'interno dei modelli economici, dei valori morali e delle motivazioni intrinseche. Effettivamente, Rosmini pensava che per comprendere la dinamica del consumo, della produzione, del lavoro, del risparmio e dell'accumulazione del capitale, debbano essere presi in considerazione quei beni morali e spirituali verso cui la gente, quando realizza tali attività economiche, tende al di là del proprio interesse personale.

In più, secondo Rosmini, l'approccio utilitarista al comportamento economico non solo impoverisce la comprensione delle attività economiche, ma danneggia anche seriamente l'economia perché “l'interesse, ove sia solo, è pur vilissimo e innobile.”<sup>27</sup> Da questo punto di vista, Rosmini prova a dimostrare, adducendo molti esempi tratti dalla sua epoca, che le politiche economiche che ignorano motivazioni umane differenti dall'interesse personale inducono ad azioni immorali o egoistiche, le quali diventano infine anche antieconomiche, come ai nostri giorni è stato dimostrato da economisti sperimentali come Robert Frank<sup>28</sup> e altri.

## 7. I paradossi della felicità

Certamente, il valore e l'utilità economica hanno una dimensione fisica e materiale che può essere misurata quantitativamente e che si può riverberare sul Prodotto Interno Lordo, sull'equilibrio commerciale, sui tassi di interesse, sul consumo o sul reddito nazionale. Tuttavia, secondo Rosmini, questa dimensione quantitativa è soltanto la faccia esteriore di

<sup>24</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>25</sup> Sen, *On Ethics and Economics*.

<sup>26</sup> Frey, *Not just for the money*.

<sup>27</sup> Rosmini, “Storia comparativa,” 165.

<sup>28</sup> Frank, “Commitment Problems.”

un fenomeno molto più profondo che si verifica all'interno della soggettività della gente; un fenomeno che Rosmini chiama "appagamento", ossia contentezza o felicità. Contrariamente all'utilitarismo, Rosmini distingue questo appagamento o felicità da ogni altro genere di piacere o di soddisfazione. Infatti, "la persona umana che con un suo giudizio si chiama contenta, è qualche cosa di diverso dal principio prossimo del semplice sentimento."<sup>29</sup> Così, "i piaceri e l'appagamento sono cose diverse, come son pure cose diverse i dolori e l'infelicità. L'uomo può godere e non essere appagato, l'uomo può patire ed esser felice: non vi ha qui che una contraddizione apparente: vi ha una verità giornaliera."<sup>30</sup>

La felicità è, secondo Rosmini, un fenomeno apparentemente paradossale, molto diverso dal piacere o dall'utilità soggettiva qual che sia. Mentre l'utilità può essere ottenuta come conseguenza di una ricerca diretta in cui il soggetto mira soltanto al proprio bene, la felicità è ottenuta indirettamente, e precisamente quando il soggetto dimentica il proprio bene e riconosce il valore intrinseco di qualcosa. La felicità è, quindi, il risultato di una combinazione complessa che include certamente le soddisfazioni soggettive, ma che è determinata principalmente dall'esistenza nel soggetto della capacità di riconoscere i valori intrinseci che trascendono la sua stessa utilità personale.

Rosmini crede – analogamente a ciò che oggi stanno insegnando i cosiddetti "economisti della felicità" come Richard Easterlin<sup>31</sup>, Richard Layard<sup>32</sup> o Stefano Zamagni (1993) – che gli esseri umani che si dedicano ad attività economiche quali il lavoro, il consumo o lo scambio commerciale sono maggiormente influenzati dal loro stato di appagamento o di insoddisfazione piuttosto che dalla ricerca di una utilità soggettiva diretta. Mentre gli utilitaristi dell'epoca di Rosmini e gli odierni economisti neoclassici sosterrrebbero che gli individui tendono a ottenere sempre più piaceri, a guadagnare sempre più soldi o a consumare sempre di più, Rosmini pensa invece che, raggiunto uno stato di appagamento, l'individuo tenda a scegliere di guadagnare meno soldi o di acquistare meno merci pur di non perdere il suo equilibrio spirituale personale. Questo è comprovato oggi dall'economia sperimentale, che dimostra che a un certo livello di entrate monetarie e di consumo, le persone non vogliono consumare di più, guadagnare di più, ma ottenere altre forme di soddisfazione, che si relazionano a questo concetto rosmينiano di felicità paradossale.

<sup>29</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 461.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 634.

<sup>31</sup> Easterlin, *Happiness in Economics*.

<sup>32</sup> Layard, *Happiness*.

Rosmini inoltre mostra come la maggior parte dei problemi interni a un'economia di libero mercato – un'economia non controllata dallo Stato, che dipende dallo stato delle persone, degli individui – tragga le mosse dall'identificazione errata tra utilità o piacere soggettivo e felicità reale. Effettivamente, quando la gente cerca la felicità – che si ottiene soltanto con il riconoscimento di valori intrinseci – in valori puramente strumentali quale il consumo o i soldi, il risultato che ne deriva è il consumismo, che secondo Rosmini altro non è se non la corsa illimitata e inutile della gente infelice che vuole raggiungere la felicità con mezzi inadeguati. Infatti, “quali tentativi continui che l'uomo fa di appagare la capacità medesima per riguardo al piacere particolare che si propone; conciossiaché più egli sente di godere d'un tal piacere, e più gli si rinforza la vana speranza d'appagarsi, ove gli riesca d'aumentare lo stesso piacere. Ma non potendo questo crescere a tale che l'appaghi poiché è cosa impossibile che di piaceri particolari si satolli una cupidità generale, quale è l'intellectiva; quindi di nuovo, dopo i piaceri provati, ne desidera di maggiori” [...].<sup>33</sup> Quindi, secondo Rosmini, la promozione dei comportamenti consumistici riduce l'uomo alla ricerca di piaceri soggettivi, che alla fine non solo impediscono la felicità reale della gente, ma distruggono anche il piacere e l'economia in sé:

Il piacere tirando tutto a sé medesimo si distruggerebbe. [...] Volendo tutto, tutto si perde. [...]. Riducendo [...] tutto e anche la nozione stessa della ricchezza ai piaceri, non restando più ai piaceri nulla che li regoli, nulla che li dirigi fuori che lo stesso piacere, rimane con ciò distrutta l'economia politica.<sup>34</sup>

Nella *Filosofia della politica* Rosmini distingue accuratamente tra felicità e appagamento, individuando solo in quest'ultimo il fine della società civile. Partendo da questa considerazione, Rosmini sostiene pertanto che una saggia politica economica dovrebbe prestare molta attenzione nel considerare i potenziali rischi umani e anche economici insiti nella stimolazione del consumo e nella moltiplicazione illimitata dei bisogni in assenza di un vero appagamento nelle persone. Il filosofo italiano concorda anche in questo con economisti contemporanei come Herbert Simon<sup>35</sup> o Barry Schwartz<sup>36</sup>, i quali, criticando le tesi della teoria neoclassica tradizionale per cui è sempre preferibile la molteplicità delle opzioni dei consumatori, sostengono invece la necessità di limitare le opzioni economiche (*The paradox of choice*). Quindi, le politiche economiche devono

<sup>33</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 606.

<sup>34</sup> Rosmini, “Saggio sulla definizione della ricchezza,” 29.

<sup>35</sup> Simon, *Models of Bounded Rationality*.

<sup>36</sup> Schwartz, *The paradox of choice: why more is less*.

considerare i “beni ed i piaceri esterni ma sempre dopo avere considerato l'appagamento.”<sup>37</sup>

Se dunque amate di dare agli uomini la somma utilità, d'insegnare la via del massimo lor piacere: occultate, o per dir meglio annullate il vostro sistema; guardatevi dal persuader loro che il piacere sia l'unica ragione delle azioni [...].<sup>38</sup>

A questo fine, Rosmini propone – come stanno oggi facendo tanti economisti e intere nazioni – il progetto di quelle che lui chiama le “statistiche politico-morali”, atte a studiare “i sintomi fisici dello stato morale de' popoli” e a considerare “quanto gli animi sieno vicini o lontani dall'appagamento” e “quale influenza esercitino le cose sugli animi stessi”.<sup>39</sup> Ciò condurrebbe, secondo il Roveretano, a previsioni molto più esatte e soprattutto a politiche più etiche, in particolare nelle aree maggiormente sensibili al fattore della felicità legato al consumo, al lavoro o al comportamento finanziario.

## 8. Personalizzazione, razionalità sostanziale e capacità

Lo scopo dell'economia non consiste, secondo Rosmini, nella soddisfazione pura di ogni bisogno o desiderio soggettivo che sia presente o che si desti negli individui, ma nello scoprire quali di questi bisogni realmente conducano la gente al loro vero appagamento economico e umano. Rosmini propone tre concetti chiave che contribuiscono a distinguere i veri bisogni economici dai falsi: personalizzazione, pensiero sostanziale e capacità.

Grazie alla loro natura personale, gli esseri umani sono capaci di avere un rapporto libero con i beni e con i servizi economici “che non è un rapporto di semplice appropriazione o d'unione fisica come quello sperimentato dagli animali [...] quello viene soltanto dalla natura del soggetto che cerca il suo proprio bene”, ma è inoltre “una congiunzione morale.”<sup>40</sup> Mentre, secondo Rosmini, una personalizzazione errata potrebbe condurre a illusioni intellettuali sull'uso dei beni economici, una personalizzazione bene orientata permette invece che gli uomini perseguano gli oggetti o i beni reali e cerchino la soddisfazione dei bisogni veri e oggettivi. Si tratta di una questione studiata attentamente da Rosmini, in particolare quando passa a considerare la dimensione personale e i limiti della proprietà pri-

<sup>37</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 461.

<sup>38</sup> Rosmini, “Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia”, 116, nota.

<sup>39</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 659.

<sup>40</sup> Rosmini, *Filosofia del Diritto*, vol. II, 281, n. 389.

vata. Per Rosmini il valore dei beni economici non è determinato solo dal puro desiderio o dall'interesse soggettivo, sia degli individui nel mercato che dei funzionari statali incaricati di dirigere l'economia. Al contrario, tale valore si inquadra nella verità oggettiva che ogni individuo, sia esso consumatore, produttore, venditore o funzionario, può liberamente scoprire attraverso la propria ragione personale in ogni situazione particolare. Questo processo si traduce in un ordinamento giuridico-politico libero e allo stesso tempo morale dell'economia.

Rosmini sostiene che le economie di mercato richiedono un uso cospicuo di pensiero astratto di tipo strumentale, capace di separare tra mezzi e fini e tale da permettere all'uomo di vedere "le qualità ed i rapporti" fra le cose "separate dalle cose in se stesse" e da consentire "lo sviluppo accidentale."<sup>41</sup> Inoltre, queste economie richiedono anche l'uso d'un pensiero sostanziale provvisto di quella che Rosmini chiama "la facoltà di pensare." Questa facoltà di pensare implica la capacità di collegare i mezzi economici con i beni o valori ultimi che si cerca di raggiungere. Questi scopi o valori sono scelti liberamente da ciascun agente del mercato in base al proprio progetto di vita. Tuttavia, nella prospettiva rosminiana, i valori o i fini non sono mai del tutto soggettivi. Infatti, il relativismo o soggettivismo dei valori finisce per distruggere la capacità di pensare degli agenti economici e produce una confusione tra fini e mezzi, che porta a una crisi non solo etica ma anche funzionale dell'economia. Infatti, "le applicazioni della facoltà di astrarre recano vera utilità allora, e allora solo, che stanno subordinate ai fini stabiliti dalla facoltà di pensare."<sup>42</sup> Quando questo non accade, siamo al cospetto di un eccesso di razionalità strumentale in economia che si traduce da ultimo in una completa irrazionalità. Ciò è ben visibile in fenomeni come la speculazione finanziaria, risultato dell'assolutizzazione astratta della moneta, che Rosmini evidenzia seguendo Aristotele e lo stesso Adam Smith.

Inoltre, in un senso molto simile ad Amartya Sen<sup>43</sup> e alla sua teoria delle *capabilities*, Rosmini crede che una sana politica economica "deve attentamente badare nelle azioni [della gente] alla relazione che queste hanno col miglioramento degli abiti suoi e delle sue potenze."<sup>44</sup> Desideri e bisogni sono utili soltanto laddove coloro che ne fanno esperienza "abbiano realmente i mezzi di conseguire l'oggetto reale loro assegnato."<sup>45</sup> Per usare le merci economiche in una maniera intelligente e fruttuosa la gente deve prima di tutto sviluppare le sue capacità umane e personali. Queste

<sup>41</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 646.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 648.

<sup>43</sup> Sen, *Commodities and Capabilities*.

<sup>44</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 472.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 641.

sono, secondo Rosmini, le capacità di progettare per il futuro, di autolimitazione, di compromesso, di assumere responsabilità nelle attività difficili, di capire i limiti materiali e morali delle proprie azioni, di vedere non solo i propri bisogni ma anche i bisogni altrui ecc. In una parola, un'economia sana ha bisogno di persone capaci di lungimiranza e di un comportamento responsabile nella vita.

## 9. Beni giuridici, sociali e relazionali nelle relazioni tra mercato, Stato e società civile

Rosmini vede senz'altro l'economia inclusa nelle relazioni giuridiche e sociali, ma intende queste ultime in una forma molto diversa dagli utilitaristi. Il Roveretano, anticipando molte critiche attuali di autori come Morton Horwitz a posizioni come quelle di Richard Posner<sup>46</sup> o di altri membri del succitato *Law & Economics movement*, crede che l'errore principale degli utilitaristi muova dalla confusione fra utilità e giustizia:

[Alcune persone] vorrebbero dirmi che la giustizia non è poi altro se non ciò che è *utile*, non è che l'interesse ben inteso [...]. Tuttavia, la giustizia è un *principio*, l'utilità è una *conseguenza*. Fino che questa conseguenza della utilità si considera nel suo nesso col principio della giustizia, il pensare non è perversito: quando l'utilità rimane sola dinanzi all'attenzione dello spirito, allora è venuto il regno del sofisma nelle menti, che è anarchia nella società.<sup>47</sup>

Rosmini sostiene inoltre che nell'utilitarismo istituzionale e giuridico – come l'attuale, come insegnano molti economisti contemporanei – le “leggi sono guardate da un punto di vista esterno.”<sup>48</sup> Gli utilitaristi impiegano troppe energie nel ragionare “della forma esteriore e logica delle leggi, dell'esteriore loro esposizione, della loro opportunità, delle ragioni politiche di esse”, ma “assai leggermente poi trapassano nella giustizia” che è la “vera ed intima essenza” delle leggi. Al contrario, in una prospettiva personalista, un vero ordine giuridico nell'economia può essere ottenuto soltanto quando le leggi siano intrinsecamente giuste e quando “la volontà interna della gente è giusta.”<sup>49</sup>

A partire da ciò Rosmini elabora la sua idea di giustizia sociale, che lo introduce nell'acceso dibattito moderno insieme a Luigi Taparelli D'Azeglio, come testimonia anche un economista come Friedrich Hayek. Già

<sup>46</sup> Posner, *Economic Analysis of Law*.

<sup>47</sup> Rosmini, *Filosofia del Diritto*, vol. I, 6.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

più di un secolo prima di John Rawls, Rosmini afferma infatti che “la giustizia entra prima d’ogni altra cosa nella costruzione di ogni umana società” e “la teoria della giustizia, dunque è una parte della teoria della società.”<sup>50</sup> Ora, Rosmini elabora un concetto molto complesso di giustizia sociale che include, ancorché inseriti in una prospettiva personalista, molti degli elementi discussi ai giorni nostri da autori come Rawls, Nozick, Dworkin, Habermas, Posner o Sen. Ciò è inoltre strettamente connesso alla sua originale concezione di altri concetti molto importanti all’interno della tradizione cattolica quali il bene comune e il principio di sussidiarietà, nonché alla sua particolare idea del ruolo dello Stato e della società civile rispetto all’economia di mercato.

Dunque, Rosmini rifiuta tanto quello che al giorno d’oggi sarebbe denominato un modello di *market governance*, quanto un *modello burocratico* di giustizia sociale, dei beni comuni e del principio di sussidiarietà. Rispetto al primo modello, sostenuto al tempo di Rosmini da autori come Giandomenico Romagnosi e ai giorni nostri dagli economisti sostenitori della *public choice*, il Roveretano rifiuta l’idea della riduzione della giustizia sociale “alla prosperità esterna e materiale, che considerano come il solo fine di essa società; quasi ella fosse una società limitata di commercio od altra simigliante”<sup>51</sup> o “alla sola *sicurezza* dei diritti” o “all’acquisto della *proprietà esterna* [...]”. Questi economisti *market-oriented* – continua Rosmini – “ristrinsero soverchiamente il fine della civile società.”<sup>52</sup> Quindi, la giustizia sociale non può mai essere concepita solamente nei termini del mercato.

D’altronde, una delle intuizioni più interessanti del Rosmini è stata la sua critica alle tendenze totalitarie, che egli ha visto incarnate nell’espansione della pianificazione del governo, nonché il suo senso profetico rispetto ai problemi futuri dello Stato sociale o *Welfare State*. Questa critica può essere apprezzata in molti suoi testi, ma particolarmente nel *Saggio sul Comunismo e sul Socialismo* (1978). Secondo Rosmini, anche se il governo è in grado di farsi carico, per un determinato periodo di tempo, della distribuzione dei beni materiali<sup>53</sup> – ed è un diritto dei poveri, a suo parere, ricevere questo aiuto in circostanze estreme –, esso è tuttavia incapace di generare le fonti di una ricchezza economicamente sostenibile e moralmente accettabile. Di conseguenza, in contrasto con una lunga tradizione che da Rousseau, Hegel, il tradizionalismo cattolico va fino al wel-

<sup>50</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>51</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 267.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 267, n. 1.

<sup>53</sup> Anche se crede che lo Stato debba intervenire a volte per aiutare i poveri, Rosmini pensa che questa assistenza debba essere sempre “straordinaria e momentanea” e non “ordinaria e continua.”

farismo e agli economisti keynesiani, Rosmini rifiuta l'idea della giustizia sociale e dei beni comuni come responsabilità esclusiva dello Stato.

Infatti, secondo Rosmini, la vera giustizia sociale non può essere ottenuta solamente attraverso le relazioni del mercato o la pianificazione burocratica dello Stato, perché entrambe tendono a ridurre l'integrità della persona umana alla condizione passiva del consumatore o a quella di cliente del governo. Quindi, seguendo la tradizione dell'economia civile italiana, Rosmini introduce il concetto terzo di una "società civile" che controlli le tendenze espansive sia del mercato sia dello Stato. Infatti, oltre a indicare come la società civile sia l'origine e la base storica dell'economia di mercato e dello Stato moderno, Rosmini sostiene che la società civile va oltre gli interessi economici o le relazioni di potere ed è costituita dai legami morali e liberi fra la gente – legami in cui ogni persona è considerata come fine in sé. Pertanto, anche se le relazioni economiche e politiche sono molto importanti, queste sono soltanto mezzi esterni che dovrebbero essere orientati verso il bene comune. Tale bene comune consiste nella felicità o nell'appagamento della gente che "è interno ed esiste negli animi."<sup>54</sup> Quindi, i mezzi politici ed economici esterni sono buoni fintanto che non si espandono eccessivamente, finché cioè non indeboliscono "i legami interni della società" da cui è possibile ricavare il vero progresso economico e la felicità personale delle persone. L'espansione dei mezzi economici – privati o pubblici – dovrebbe esprimere così questa dimensione interna della società e favorire il suo dispiegamento:

Come l'uomo, elemento della società, ha una parte interna ed invisibile, e una parte esterna e visibile; così due sono pure le parti di ogni società umana, l'invisibile e la visibile, l'interna e l'esterna. [...] La parte corporale ed esterna della società deve essere considerata come i mezzi per perfezionare la parte interna e spirituale, in cui l'uomo veramente esiste.<sup>55</sup>

Rosmini propone dunque una concezione triangolare delle politiche economiche e sociali in cui il potere dello Stato, gli interessi del mercato e gli accordi morali della società civile funzionano insieme senza una predominanza assoluta di nessuno dei tre, in modo analogo a come oggi argomentano gli economisti del *third party* come per esempio Stefano Zamagni.<sup>56</sup> Al di là di tutta l'importanza che possono avere gli strumenti istituzionali (giuridici e politici), l'economia, secondo Rosmini, ha bisogno di quelli che al giorno d'oggi ricercatori come Robert Putnam<sup>57</sup> chiama-

<sup>54</sup> Rosmini, *La società ed il suo fine*, 230.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>56</sup> Bruni e Zamagni, *Economia civile*.

<sup>57</sup> Putman, *Making Democracy Work*.

rebbero i beni relazionali del *bonding*, *bridging* e *linking*, e che Rosmini chiama “virtù sociali” come la “buona fede, l’equità, la bontà” o la “benevolenza e la fiducia”, non intese come merci ma come veri e propri beni morali:

Allorché Numa Pompilio – dice Rosmini citando a Gioia – innalzò un altare alla buona fede, cioè un pergamo di morale, conosceva ben meglio l’economia, che non la conoscano gli economisti moderni.<sup>58</sup>

Sulla base di queste idee, Rosmini presenta un’intera serie di politiche industriali, fiscali, lavorali, commerciali, monetarie e di assistenza sociale che vanno in cerca di “una terza via” personalista al di là dell’utilitarismo individualista o statalista.

## 10. Lo spirito dell’economia e l’anima della modernità

Le idee economiche di Rosmini, lungi dall’essere il risultato della mentalità di uno spiritualista o di un moralista, sono strettamente connesse con istituzioni e politiche molto concrete, da lui pensate con una grande attenzione per gli aspetti tecnici, utili a orientare verso una società civile personalista i mercati, le industrie, i sistemi fiscali, gli sviluppi regionali e l’assistenza sociale pubblica. Tuttavia, il contributo principale di Rosmini resta quello di aver affrontato sfide che superano la prospettiva tecnocratica usuale e che introducono un senso spirituale ed etico nelle politiche economiche e sociali del suo tempo.

L’economista c’insegnerà ad accrescere le ricchezze private o pubbliche; ma le ricchezze non sono che un elemento della vera prosperità sociale, e gli uomini possono essere viziosi e infelici anche nell’abbondanza delle ricchezze: le ricchezze stesse possono distruggere se medesime. Egli è dunque uopo che vi sia una scienza più elevata che la politica economica; una sapienza, la quale guidi la stessa economia e determini in qual modo e dentro quei limiti la ricchezza materiale possa volgersi al vero bene umano, pel quale solo furon fatte le istituzioni de’ civili governi.<sup>59</sup>

Per Antonio Rosmini il recupero dell’anima della modernità è strettamente collegato al recupero della dimensione personale dell’uomo come centro delle azioni economiche e sociali. Rosmini non ha creduto in soluzioni economiche o politiche unicamente esterne, basate su idee puramen-

<sup>58</sup> Rosmini, *Della sommaria cagione*, 71.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 61.

te utilitaristiche e pragmatiche. Era infatti sua convinzione che la frantumazione dell'anima occidentale si radicesse profondamente nella stessa frantumazione della persona umana. Ecco perché egli potrebbe essere considerato uno dei padri fondatori del personalismo contemporaneo. L'appagamento, basato sulla capacità di riconoscere il valore intrinseco delle persone e delle cose, costituisce per Rosmini il principio e lo scopo dell'economia:

Dagli animi partono tutte le azioni umane, e negli animi ritornano. Le arti, le scienze, le imprese d'ogni maniera sono prodotti dell'attività umana, e questa attività ha la sua secreta origine e quasi il suo focolare negli spiriti: quivi medesimamente ritornano coi loro effetti; perocché, a che tendono naturalmente tutti i prodotti dell'attività, se non ad appagare l'umano desiderio?<sup>60</sup>

È precisamente in questa comprensione spirituale ed etica dell'economia che possiamo trovare le differenze principali del personalismo economico di Rosmini rispetto all'utilitarismo – socialista, liberale o conservatore – tanto del suo tempo quanto del nostro.

## Bibliografia

- Barucci, Piero. "La 'cultura economica' di Alessandro Manzoni." *Rassegna economica* 41, no. 2 (1977): 279-312.
- Becker, Gary S. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Bruni, Luigino e Stefano Zamagni. *Economia civile*. Bologna: il Mulino, 2004.
- Bulferetti, Luigi. *Antonio Rosmini nella Restaurazione*. Firenze: Le Monnier, 1942.
- Bulferetti, Luigi. *Il Rosmini e il Sismondi nel pensiero politico Della restaurazione*. Gubbio – Soc. Tipografica Oderisi, 1944.
- Campanini, Giorgio. *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*. Brescia: Morcelliana, 1983.
- Easterlin, Richard. *Happiness in Economics*. Cheltenham: Edward Elgar, 2002.
- Frank, Robert. "Commitment Problems in the Theory of Rational Choice." *University of Texas Law Review* 81, no. 7 (2003): 1789-804.
- Frank, Robert. "How Not to Buy Happiness." *Daedalus* 133, no. 2 (2004): 69-79.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 64-65.

- Frey, Bruno. *Not just for the money: an economic theory of personal motivation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1997.
- Friedman, Milton. "Social Responsibility: A Subversive Doctrine." *National Review*, August 24, 1965.
- Hayek, F. A. "The Atavism of Social Justice." In *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Hoevel, Carlos. "Rosmini como filósofo social." En *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*. AA. VV. Buenos Aires: Educa, 2005a.
- Hoevel, Carlos. "Economía e instituciones en el pensamiento de Antonio Rosmini: coincidencias y diferencias con la tradición liberal." *Libertas* 42 (2005b): 1-18.
- Hoevel, Carlos. "Beyond Democratism and Conservatism: the Original Approach of Rosmini's 'Costituzione.'" In *The Constitution Under Social Justice*. Antonio Rosmini translated by Alberto Mingardi. Maryland: Lexington Books, 2006.
- Hoevel, Carlos. "The Fiscal and Tributary Philosophy of Antonio Rosmini." *Journal of Markets & Morality* 10, no 1 (2007): 67-84.
- Hoevel, Carlos. "Rosmini y los economistas civiles Italianos." *Archivio Storico Lombardo Giornale della Società Storica Lombarda*. Anno CXXXIV (2008): 147-180.
- Hoevel, Carlos. "Rosmini's Socio-economic Personalism and the Soul of Europe." In *Imagine Europe: The Search for European Identity and Spirituality*, 35-47. Edited by Luk Bouckert & Jochanan Eynikel. Garant: Antwerp Apeldoorn, 2009a.
- Hoevel, Carlos. "Economía e instituciones en el pensamiento de Antonio Rosmini: coincidencias y diferencias con la tradición liberal." *Procesos de mercado. Revista Europea de Economía Política* VI, no 2 (2009b): 227-52.
- Hoevel, Carlos. "A Rosminian Vision for the Post-Crisis Global Economy." *Revista de Instituciones, Ideas y Mercado (RIIM)* 55 (2011a): 235-258.
- Hoevel, Carlos. "La teoría de la justicia de Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini." *Cultura Económica* XXIX, no 81-82 (2011b): 38-53.
- Hoevel, Carlos. "Rosmini's Risorgimental Reinterpretation of the Classical Economic School." In *Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti, Gustavo Benso di Cavour. Cristianesimo, filosofia e politica nel Risorgimento*. Edited by Silvio Spiri. Brianza: Limina Mentis Editore, 2012.
- Hoevel, Carlos. *The Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013.

- Hoevel, Carlos. "Rosmini: A Philosopher in Search of the Economy". *Journal of History of Economic Thought and Policy* 2 (2014): 111-144.
- Hoevel, Carlos. "Persona ed economia nel pensiero di Rosmini". In *Rosmini e l'economia*. Edited by Francesco Ghia & Paolo Marangon. Trento: Università degli Studi di Trento, 2015.
- Hoevel, Carlos. *Leconomia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano, 2016.
- Hoevel, Carlos. "Amartya Sen's Theory of Justice and the Idea of Social Justice in Antonio Rosmini." *Rosmini Studies* 5 (2018): 297-314.  
<https://doi.org/10.15168/2385-216X/117>
- Hoevel, Carlos. *La economía del reconocimiento. Persona, mercado y sociedad en Antonio Rosmini*. Colección Biblioteca de Humanidades Salamanca Serie Filosofía, 26. Madrid: Sínderesis, 2020.
- Layard, Richard. *Happiness: lessons from a new science*. Nueva York: Penguin Book, 2005. DOI:10.2307/20031793
- Muscolino, Salvatore. *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.
- Parisi Acquaviva, Daniela. *Il pensiero economico classico in Italia (1750-1860)*. Milano: Vita e Pensiero, 1984.
- Piovani, Pietro. *La teodicea sociale di Rosmini*. Padova: CEDAM, 1957.
- Posner, Richard. *Economic Analysis of Law*. Boston: Little Brown, 1972.
- Putnam, Robert D. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993. [https://doi.org/10.2307/j.ctt7s8r7\\_](https://doi.org/10.2307/j.ctt7s8r7_)
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Rosmini, Antonio (1837). "Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale". In *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. A cura di Dante Morando, Opere edite e inedite, vol. XXI. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1941.
- Rosmini, Antonio (1841-1845). *Filosofia del Diritto* A cura di Rinaldo Orecchia, edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, vol I. Padova: Edizioni CEDAM, 1967.
- Rosmini, Antonio (1841-1845). *Filosofia del Diritto*. A cura di Rinaldo Orecchia, edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, vol II. Padova: Edizioni CEDAM, 1968.
- Rosmini, Antonio (1841-1845). *Filosofia del Diritto*. A cura di Rinaldo Orecchia, edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, vol III. Padova: Edizioni CEDAM, 1969.
- Rosmini, Antonio (1841-1845). *Filosofia del Diritto*. A cura di Rinaldo Orecchia, edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, vol IV. Padova: Edizioni CEDAM, 1969.

- Rosmini, Antonio (1841-1845). *Filosofia del Diritto*. A cura di Rinaldo Orecchia, edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, vol V. Padova: Edizioni CEDAM, 1969.
- Rosmini, Antonio (1841-1845). *Filosofia del Diritto*. A cura di Rinaldo Orecchia, edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, vol VI. Padova: Edizioni CEDAM, 1969.
- Rosmini, Antonio (1827). “Saggio sulla definizione della ricchezza.” In *Filosofia della Politica, Opuscoli Politici, Vol. IV*, 12-45. A cura di Gianfreda Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Edizione critica promossa da Michele Federico Sciaccia, Centro Internazionale di Studi Rosminiani. Roma: Città Nuova Editrice, 1978.
- Rosmini, Antonio (1828). “Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioja”. In *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, 87-191. Opere edite e inedite, vol. XLVIII. A cura di Rinaldo Orecchia. Padova: Edizioni CEDAM, 1976.
- Rosmini, Antonio (1840). “Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda”. In *Frammenti di una Storia della empietà e scritti vari*. Opere edite e inedite, vol. XLIX. A cura di Rinaldo Orecchia. Padova: Edizioni CEDAM, 1977.
- Rosmini, Antonio (1837). *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, 57-152. A cura di Sergio Cotta. Milano: Rusconi, 1985.
- Rosmini, Antonio (1839). *La società ed il suo fine, Filosofia della Politica*, 153-707. A cura di Sergio Cotta. Milano: Rusconi, 1985.
- Santonastaso, Giuseppe. “Rosmini e l’economia politica.” In *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita – 24 marzo 1897*, 1081-1089. AA. VV. Milano: tip. ed. Cogliati, 1897.
- Sen, Amartya. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North-Holland, 1985.
- Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1988.
- Schwartz, Barry. *The paradox of choice: why more is less*. New York: Harper-Collins, 2005.
- Simon, Herbert. *Models of Bounded Rationality*. Cambridge: MIT, 1997.
- Traniello, Francesco. *Società religiosa e società civile in Rosmini*. Brescia: Morcelliana, 1997.
- Zamagni, Stefano, ed. *The Economics of Altruism*. Cheltenham: Edward Elgar, 1994.
- Zolo, Danilo. *Il personalismo rosminiano*. Brescia: Morcelliana, 1963.
- Zoppi, Giovanni Battista. “Antonio Rosmini e l’Economie politica”. In *Antonio Rosmini nel Primo centenario dalla sua nascita*, 409-49. Milano: Tipografia Editrice L. F. Cogliati, 1897.

# Ethics and International Trade: A Tale of Many Connections<sup>1</sup>

## Etica e commercio internazionale: un racconto di molte connessioni

PIETRO MAFFETTONE

*Dipartimento di Scienze Politiche, Università di Napoli Federico II*  
pietro.maffettone@unina.it

**Abstract.** In recent decades a growing number of analytic political philosophers have started to pay attention to the ethics or morality of international economic integration. In this paper we offer an overview of the normative questions related to international trade. The paper has eight parts and focuses on these topics starting from a conceptual definition of trade: the legal, institutional and governance dimensions of international economic exchange and related ethical questions; the idea that trade has distributive effects within participating countries; the distinction between the ethics of production and consumption; two specific international markets, the market for natural resources and that for weapons.

**Keywords:** international trade, ethics, global market, production, consumption.

**Riassunto.** Negli ultimi decenni un numero crescente di filosofi politici analitici ha iniziato a prestare attenzione all'etica o alla moralità dell'integrazione economica internazionale. Questo articolo offre una panoramica delle questioni normative legate al commercio internazionale. Il testo si articola in otto parti e si concentra sui seguenti argomenti, a partire da una definizione concettuale di "commercio": le dimensioni legali, istituzionali e di governance dello scambio economico internazionale e le relative questioni etiche; l'idea che il commercio abbia effetti distributivi nei Paesi coinvolti; la distinzione tra etica della produzione e del consumo; due specifici mercati internazionali, il mercato delle risorse naturali e quello delle armi.

---

<sup>1</sup> I would like to thank James Christensen, and Vincenzo Alfano for extensive feedback.

**Parole chiave:** commercio internazionale, etica, mercato globale, produzione, consumo.

## Introduction

In recent decades a growing number of analytic political philosophers have started to pay attention to the ethics or morality of international economic integration. In this paper, we offer an overview of the normative questions related to international trade.<sup>2</sup> International trade is only a subset of global economic activity. Other topics that are not discussed in this paper include, for example, the international implications of domestic monetary policy choices for poverty and development,<sup>3</sup> the relationship between Sovereign bond markets and democracy or self-determination,<sup>4</sup> tax competition, fiscal sovereignty and distributive justice,<sup>5</sup> the moral justification (or lack thereof) for capital mobility,<sup>6</sup> the effectiveness and/or desirability of international aid.<sup>7</sup>

The paper has 8 parts. The first offers a conceptual definition of trade as economic exchange in the presence of political borders, and outlines the basic economic rationale for conducting trade, namely, the Ricardian idea of comparative advantage. The second highlights the legal, institutional and governance dimensions of international economic exchange and related ethical questions. The basic message is that international trade is not natural, but a deeply artificial institutional project that has evolved over time. The third addresses trade policy tools, such as tariffs, quotas, and export subsidies, to name just a few. Trade has never been completely free, and the policy tools governments use to encourage or restrict trade pose morally relevant questions of their own. The fourth section refines the logic of comparative advantage introduced in part I of the essay by explaining the basics of the Heckscher-Ohlin model of economic integration and thus introducing the idea that trade has distributive effects within participating countries. This fact naturally leads us to ask what relationship exists between trade and distributive justice, but also proves useful as an insight into the causes of the rise of populist parties in West-

---

<sup>2</sup> See Barry and Wisor, “The Ethics of International Trade;” de Bres, “Justice and International Trade;” Miller, “Fair Trade;” Wollner and Risse, “Three Images of trade.”

<sup>3</sup> See Reddy, “Developing Just Monetary Arrangements.”

<sup>4</sup> See Held and Maffettone, “Global Political Theory.”

<sup>5</sup> See Dietsch, *Catching Capital*.

<sup>6</sup> See James, *Fairness in Practice*.

<sup>7</sup> See Chatterjee, *The Ethics of Assistance*.

ern countries. Parts five and six deal with the ethics of, respectively, production and consumption. The global disintegration of production has contributed to highlight the degrading working conditions faced by many workers around the world and naturally leads us to ask questions concerning labor exploitation in traded sectors within developing economies. Yet traded goods not only need to be produced, but they also must be consumed. This brings to the fore the role of rich countries' customers and more broadly, the idea of ethical consumerism. At this juncture the idea of fair-trade labelling standards is also introduced and briefly discussed. Parts seven and eight concentrate on two specific international markets, the market for natural resources and the market for weapons. The geopolitical significance of both markets is rather obvious. So too is the fact that they are 'big business' within the global economy. The paper details some of the ethical or moral questions raised by these two markets and more specifically, the problem related to the ownership of natural resources which often turn them into stolen goods, and the justifiability of, and limits to, the international sale of arms.

Three caveats before moving forward. The first is that I do not address environmental questions in a separate or dedicated section of the paper<sup>8</sup>. Rather, the essay will often refer to the environmental dimension of most, if not all, the topics that are discussed in parts I to VIII. Second, the paper is written with the basic categories of international trade in mind rather than being centered around the philosophical discussion of the issues. Put differently, philosophical, and more specifically ethical and moral questions, are discussed within the framework of practical issues that give structure to the activity of international trade. Bar some exceptions, the overall approach is problem driven, not (philosophical) literature driven. Third, it should be clear that, as stated from the outset, the paper provides an overview of recent normative discussions within the confines of analytic political philosophy broadly construed. Other approaches to what we can call the ethics of international economic activity, such as the long-standing Marxist tradition, are thus not directly addressed.<sup>9</sup>

## 1. International Trade: Political Borders and Comparative Advantage

Imagine a continuum that goes from perfect integration between all the world's economies to perfect autarky. At one end of this spectrum, there is no international trade because the entire world has become a

---

<sup>8</sup> But see Copeland and Taylor, *Trade and Environment*.

<sup>9</sup> For a relatively recent classic in this tradition see Harvey, *The Ways of the World*.

single economy. At the other end of the spectrum there still is no international trade – ex hypothesis, all countries in the world have closed economies. These two extremes are, bluntly put, truly extreme. We find ourselves somewhere in the middle; and we are, furthermore, unlikely to ever experience either perfect integration or complete autarky, or at least, not on a scale that we might deem significant. Perfect integration would require something akin to a world state.<sup>10</sup> Complete autarky has never been (generally) achieved in recorded history – even when transportation technologies and political links between sovereigns, tribes, empires etc. were looser than they are in today's world, economic exchange has always been part and parcel of global political life (Irwin, 1996). Since we neither experience a world of perfectly economically autarkic states, nor a borderless world with a single economic market for goods, services, and labor, we live in a world where trade exists. In a slogan, political borders plus economic exchange equals international trade.

Not only do we live in a world where trade takes place, but also one where trade is actively encouraged and sought after by nations. More trade, economists often tell us, means more prosperity.<sup>11</sup> One way to illustrate the latter point is to introduce the idea of comparative advantage. In the basic Ricardian model, one where labor is homogeneous and is the only factor of production, and where workers move effortlessly from one sector to another, trade simply leads to international specialization according to comparative advantage dictated by technological differences, and no one is hurt by trade. Put differently, in the Ricardian view of the world<sup>12</sup>, countries as a whole benefit from trade (their citizens, collectively, can consume more) but so do individuals since trade does not really affect the distribution of income to factors. The real world does not easily fit this rosy Ricardian picture, and I will return to its limitations when I discuss the relationship between trade and distributive justice in part V below.

The basic logic underpinning the Ricardian model is, however, relatively easy to explain. More trade will produce increases in world output since it will allow countries to specialize in the supply of goods and services in which they face a lower opportunity cost in production. This is the idea of comparative advantage<sup>13</sup>. There is no need for a country to be able to produce any good or service more cheaply than any other country for it to gain from trade. The only requirement is that it sticks to the production of those goods and services for which it has to forgo less in the

---

<sup>10</sup> See Rodrik, *The Globalization Paradox*.

<sup>11</sup> See Mankiw, "Beyond the noise on free trade."

<sup>12</sup> See Lepenies, *Economists as Political Philosophers*.

<sup>13</sup> See Maneschi, *Comparative Advantage in International Trade*.

production of other goods and services compared to other countries. This may not be an intuitive way of thinking, but it is one of the most important concepts in economic theory, namely, that the real cost of producing (or purchasing) something is not its money value but the value of what we could have produced (or purchased) instead. Minimize the latter, and you minimize the former, hence the (static) efficiency gain. In a slogan, the real cost of our choices is the value of the choices we haven't made but could have.

## 2. International Trade, Governance, Laws, and Institutions

Up until now, we have discussed international trade as if it were an activity governed by informal rules or norms. The reader may be excused for thinking that trade simply constitutes an additional extension of Adam Smith's natural propensity to truck, barter, and exchange. This is emphatically not the case. At a very high level of abstraction, no market should be understood as a natural kind: markets, at least in moderately sophisticated economic systems, are the result of institutional design.<sup>14</sup> This point becomes relatively easy to gauge once we start thinking about some of the legal underpinnings of market transactions, for example, property rights. In the same way, tort law, regulatory law, competition law, and antitrust law are indispensable to allow economic exchange to take place in a stable fashion and in line with moderately competitive conditions that limit the exercise of market power by participants. International trade is no exception to this set of general observations<sup>15</sup>. Global economic integration requires a momentous legal and governance apparatus. Such apparatus includes international trade law broadly conceived, but also large and complex governing bodies such as the WTO, and, as illustrated by Figure 1 below, a significant number of bilateral and multilateral (regional) agreements negotiated between different countries all over the world. The WTO database lists 361 such agreements in force at the date of writing.<sup>16</sup> Examples include the United States-Mexico-Canada Agreement (USMCA, formerly NAFTA), the ASEAN Free Trade Area (AFTA), the Common Market for Eastern and Southern Africa (COMESA) etc.

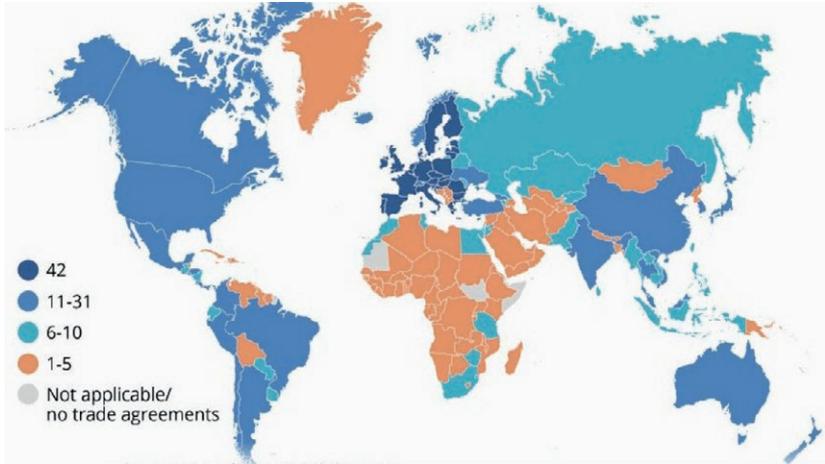
A second important observation pertains to the content of this sophisticated institutional apparatus (i.e. the one required for international trade to occur). Put differently, what are international trade law and

---

<sup>14</sup> See Heath, *Ethics for Capitalists*.

<sup>15</sup> See Trebilcock and Trachtman, *Advanced Introduction to International Trade Law*.

<sup>16</sup> See WTO, *Regional Trade Agreements*.



**Figure 1.** Active regional trade agreements as listed by the WTO (as of August 12, 2019).  
 Source: *International Business Times*.

trade governing bodies and institutions concerned with? It has now been a consistent trend over the past five decades for trade negotiations and agreements to be increasingly concerned with aspects of the internal regulatory systems of independent states.<sup>17</sup> A useful distinction, often drawn in the literature, is between border measures (such as tariffs and quotas) and beyond borders measures (such as safety standards, local content requirements, intellectual property rights, environmental standards etc.); and, it is the latter, rather than the former, that are at the heart of our current predicament at the global level. This insight allows us to understand some of the intricacies of negotiating trade agreements in contemporary global politics. The best way to think about such agreements is to imagine their goal as one of interoperability between sophisticated institutional systems. The task is, to use a further well-known distinction, to achieve ‘deep’, as opposed to ‘shallow’, integration between economic systems.<sup>18</sup>

In this context, a number of *sui generis* ethical problems arise.<sup>19</sup> To begin with, there is the issue of the fairness of the negotiations of trade agreements and of the design of the bodies that are tasked with overseeing and implementing such agreements. There is no need to be committed to a hard-nosed Realist view of international politics to accept that power imbal-

<sup>17</sup> See Hoekman and Kostecki, *The Political Economy of the World Trading System*.

<sup>18</sup> See Asche, *Shallow and Deep Integration*.

<sup>19</sup> See Garcia, *Consent and Trade*.

ances between different members of international society will often result in negotiating circumstances and outcomes that are a far cry from what we might intuitively believe to be fair.<sup>20</sup> Second, there is the issue of whether international trade agreements are inimical to specific goals we might deem to be ethically or morally important. To cite just two well-known examples, trade agreements often require the extension of intellectual property rights protections, and limitations to a country's ability to offer 'special treatment' to its local producers. As many have argued, this might affect, respectively, a country's ability to offer new life-saving medications to its citizens at a reasonable or even just affordable price<sup>21</sup> and its ability to forge its own path to economic development by creating new kinds of comparative advantages.<sup>22</sup>

Finally, at a higher level of abstraction, deep integration poses a problem for the very idea of national self-determination.<sup>23</sup> As we have just observed, the main task of trade agreements is to allow for the interoperability of complex institutional systems. In practice, this implies the quasi-alignment of a host of regulatory frameworks. An such alignment does not limit itself to abstruse technical questions. To illustrate, the compatibility of different national environmental and labour standards has been a source of key controversies in recent trade negotiations, witness the discussion concerning the Canada-EU Comprehensive Economic and Trade Agreement.<sup>24</sup> At least in part, this is because environmental and labour standards are the subject of evaluative attitudes by different groups within civil society and are often the object of internal political controversy.

Thus, the process of international regulatory alignment will often force domestic constituencies to partly give-up their preferences on ethically sensitive questions. Tensions between the idea of self-determination and the reality of global economic integration are thus likely to arise. The impression that trade negotiations are often carried out in the interest of large corporations and dominant economic players rather than ordinary citizens usually contributes to aggravate the problem.

### 3. International Trade and Trade Policy Instruments

In the previous section, we have highlighted the institutional pre-conditions for trade to occur. In this section, we shall concentrate on the

---

<sup>20</sup> See Kapstein, "Fairness Considerations in World Politics;" Narlikar, "Fairness in International Trade Negotiations."

<sup>21</sup> See Cullet, "Patents and Medicines;" Shadlen et al. "Patents, Trade and Medicines."

<sup>22</sup> See Slaughter, *Infant-Industry Protection*.

<sup>23</sup> See Rodrik, *The Globalization Paradox*.

<sup>24</sup> See Bartels, "Human Rights, Labour Standards."

ethical controversies raised by the use of trade policy instruments, that is, of those regulatory and policy tools that are used to affect the extent of international economic integration<sup>25</sup>. Trade policy can be used to encourage and incentivize international trade, yet it is more often used to restrict trade. That the topic of trade policy poses politically sensitive questions is relatively plain. At the time of writing, large scale organized protests by farmers in many European cities are front page news. And those who are taking their tractors to Brussels, Berlin, Paris and Rome have a clear common concern: trade policy.

As a rule, most economists recommend that trade be as free as possible. As a matter of political reality, there is no such thing as purely free trade.<sup>26</sup> At times, governments encourage international trade. They might do so because they believe this will increase the competitiveness of their economies, to give consumers and firms access to a wider array of final and intermediate goods and services at lower prices, to attract foreign investments, to potentially benefit from technological spillover effects and other kinds of positive externalities, to raise employment in specific sectors etc. The policy instruments used to incentivize trade may range from export subsidies and credits to the concession of fiscal privileges broadly conceived, and the loosening of regulatory requirements for exporting firms. More often, governments wish to restrict trade (and have always done so historically), for several reasons. These reasons include the desire to raise revenues, the political necessity to cater to local special economic interests, the concern for national security in strategic sectors ranging from food to weapons and new technologies, the wish to protect the local culture and heritage, the goal to maintain or alter a country's place in global value chains and production networks by helping national firms etc. The standard policy tools used restrict trade include tariffs, quotas, and voluntary export restraints, but also, more subtly, regulations concerning local content requirements and as briefly discussed in the previous section of the paper, the strategic use of different kinds of production standards such as safety and environmental ones, minimum price arrangements, antidumping regulation, countervailing duties, suspension agreements etc.

Given the panoply of rationales and policy instruments briefly described in the preceding paragraphs, it would be impossible to discuss all the ethical concerns raised by trade policy interventions. We shall limit ourselves to the use of export subsidies and tariffs. Export subsidies are

---

<sup>25</sup> See Walton, "Justice and Trade Policy."

<sup>26</sup> For overviews see Lima-Campos and Garcia, *Introduction to Trade Policy*; Bown, "Trade Policy Instruments over Time."

often used by rich countries to boost the international sale of, most notably, agricultural products.<sup>27</sup> The European Common Agricultural Policy (CAP) is a case in point (though it is emphatically not limited to production and export subsidies). While this policy instrument is not necessarily or exclusively deployed to affect producers and consumers in developing or poorer countries, it is when it is so used, or when it ends up having this effect, that ethical or moral considerations become more salient.

From the standpoint of economic efficiency, subsidies, tariffs, and quotas are generally inefficient. To illustrate, tariffs are a kind of tax, and as economists are keen to point out, taxes tend to create deadweight losses. Exceptions to this general rule are possible when international markets are not competitive, for example, when a given country can exercise monopoly or monopsony power in a specific world market. Efficiency considerations are not morally irrelevant, yet they do not constitute the core of the problem. Consider an export subsidy to a wheat farmer in a developed country. What are its effects? Leaving aside deadweight losses, export subsidies are, as their name suggests, a form of payment to an agent (in this case, the wheat farmer), conditional to the agent's exporting the subsidized good. Since more of the commodity is exported, its supply will be lower in the domestic market, and its price will thus go up negatively affecting local consumers. However, the subsidy will also have the effect of lowering the world price of the commodity (by increasing the supply of the traded amount). And this, inevitably, will negatively affect producers in other countries (but might benefit consumers in those other countries). If the good that is subsidized is one that has been traditionally supplied by developing countries, then, the subsidy is in effect a form of economic harm to developing country producers. In general, subsidies will tend to favour countries which are net importers of the subsidized good, but the within country group specific effect will, as just outlined, depend on whether one is a producer or consumer of the good.

The basic ethical questions that arise are as follows.<sup>28</sup> First, do producers in developed countries have a claim against their fellow citizens and government to receive subsidies? Second, should governments consider the effects of subsidies on foreign countries and producers, especially those in developing or poor countries? Third, since the effects of subsidies on foreign countries and citizens are uneven, they depend on whether a country is a net importer or exporter, and on whether the citizen is a producer or a consumer, to which 'foreign effect' should the state offering the subsidy give greater weight? A definitive answer to such a complex array of ques-

---

<sup>27</sup> See Porterfield, U.S. "Farm Subsidies."

<sup>28</sup> Here I follow Kurjanska and Risse, "Fairness and Trade."

tions is not something we can provide here, but it is worth emphasizing that at least one important commitment arises out of the very fact of asking those questions. The questions highlight that trade policy instruments have potential implications for some of the most vulnerable people in the world and thus that their use in light of domestic political and moral considerations should be tempered by the acceptance of minimal duties not to harm, and when possible, support, citizens in poorer countries.

Whether governments wish to incentivize or restrict trade, trade policy instruments constitute one important element of economic statecraft, namely, of the economic tools used to foster a country's foreign policy agenda.<sup>29</sup> Take the example of tariffs. Tariffs are often used by governments to shelter local firms from foreign competition in a variety of sectors and products such as textile, machinery, autos and transportation equipment, information technology products, minerals, and metals etc. However, they can also be, and often have been, used to 'punish' other countries for their behaviour in international society. The US-China 'trade war' over the past few years is a case in point. To the extent that tariffs, or any trade policy tool, is used as an incentive system in bilateral diplomatic relations, its ethical justifiability will depend on the nature of the target country. To illustrate, lowering tariffs vis a vis a murderous regime might be condemned as a form of complicity with the regime's actions.

#### 4. International Trade, Distributive Justice, and Populism

In part I of this essay I have hinted at the fact that the real world does not correspond to the simple Ricardian model of the gains from trade. The main departure, one that economists and philosophers are clearly aware of, is that, even assuming international trade to be good for a country, it is not necessarily good for all individuals or groups within that country.<sup>30</sup> A rather plainer way to state the same conclusion is to say that economic integration via international trade has distributive implications; it is good for some, maybe most, but not all, persons.<sup>31</sup> Three of the standard concerns that relate distributive justice and trade pertain to the effects of trade on inequality,<sup>32</sup> economic development and, relatedly, poverty reduction.<sup>33</sup> The empirical evidence on all counts is mixed, though perhaps favouring the conclusions that trade increases inequality and

<sup>29</sup> See Fabre, *Economic Statecraft*; Pattison, *The Alternatives to War*.

<sup>30</sup> See Driskill, "The Argument for Free Trade."

<sup>31</sup> See Kapstein, "Winners and Losers in the Global Economy."

<sup>32</sup> See Rodrik, *A Primer on Trade and Inequality*.

<sup>33</sup> See Barros and Martinez-Zarzoso, "Systematic literature review."

favours development and poverty reduction; the debate is ongoing. From the perspective of distributive justice, these are clearly crucial results. To wit, egalitarians will tend to see their judgments of trade integration as affected by its propensity to lead to higher levels of inequality.<sup>34</sup> Similarly, assuming that the global poor (as defined through the World Bank International Poverty Line) fall below any plausible sufficientarian threshold, the effects of trade on poverty reduction will largely determine the way sufficientarians assess international economic integration.<sup>35</sup>

Yet, the distributive effects of trade also have a distinctive political dimension, one that connects them to the rise of populist movements in Western countries over the past two decades. To understand the link, we need to have a clearer picture of what determines the patterns of international economic specialization and what are the foreseeable distributive effects of such patterns for different socio-economic groups. To do so, economists usually introduce the Heckscher-Ohlin model. The model's basic version makes the following assumptions. There are two countries (say, Home and Foreign), producing two goods (say computers and shoes), employing two homogenous factors of production (capital and labor). Computers are capital intensive in production and shoes are labor intensive in production. Consumer preferences and technology are assumed to be equal in both countries. We also assume that the Home country is capital abundant and that the Foreign country is labor abundant, which simply means that the capital to labor ratio is higher in Home than it is in Foreign. In this picture, we can predict that the relative price of computers will be lower in Home than it is in Foreign while, conversely, the opposite will be true for shoes. For the simplest case of a model with two countries, two goods, and two factors of production, the so-called Heckscher-Ohlin Theorem states that "the country that is abundant in a factor exports the good whose production is intensive in that factor".<sup>36</sup> The theorem can be generalized to include several countries, factors of production, and goods, by claiming that "countries tend to export goods whose production is intensive in factors with which the countries are abundantly endowed" (ibid).

How are these predicted trade patterns linked to the distribution of income to factors of production? The general prediction made by the Heckscher-Ohlin model is that the owners of the abundant factor in a country will see their income rise while the opposite will be the case for the owners of the country's scarce factor (abundance and thus scarcity, being understood in relative terms). Further assuming, as it is plausible,

---

<sup>34</sup> See James, "A Theory of Fairness in Trade."

<sup>35</sup> See Tesón, "Why Free Trade is Required by Justice."

<sup>36</sup> Krugman, *International Economics*, 127.

that developed countries are capital abundant, and that developing ones are labor abundant, the implications of the model are relatively easy to gauge, namely, we should see income to labor falling in rich countries and rising in poorer ones, while the opposite should occur to income accruing to (owners of) capital. *Mutatis mutandis*, the same logic suggests that, in developed countries, low skilled workers will be penalized while highly skilled workers will tend to gain from trade with developing ones. The plainest way to capture the problem is to think of the relentless competition faced by unskilled workers in Europe and the US from workers in South-East Asia.

Empirical evidence for this conclusion can be provided by looking at the ‘China shock’ to US manufacturing. The economic rise of China has been largely driven by the development of its manufacturing sector leading the growth of the country’s exports. The share of world manufacturing value added captured by China grew six-fold between 1991 and 2012 going from 4.1% to 24%.<sup>37</sup> A similar growth pattern can be observed for the Chinese share of global manufacturing exports, which went from roughly 3% to 18% in the same period. Given the relative economic isolation of China before 1991, and given the size of Chinese exports, it is natural to think of the growth in China’s manufacturing as a form of supply shock for its trading partners. The effects of this supply shock have been shown to be sizable and highly concentrated, and they affect not only wages but also employment levels. In Autor’s words:

Summing over both aggregate demand and reallocation effects and considering both those industries that are directly exposed to import competition and those that are indirectly exposed via input–output linkages, [...] import growth from China between 1999 and 2011 led to an employment reduction of 2.4 million workers. There is little evidence to suggest, however, that employment gains in non-exposed local industries substantially offset these losses. Indeed, the estimated employment decline is actually larger than the 2.0 million job loss estimate when considering only direct and input–output effects [...] Trade shocks impact more than just the employment margin in labor markets. Workers in trade-exposed [...] [commuting zones] experience larger reductions in average weekly wages, and these impacts are concentrated among workers in the bottom four wage deciles. Thus, while trade theory has typically emphasized the wage impacts of trade shocks, analysis finds that adjustments at the employment margin might have an even larger quantitative impact on workers’ earnings.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Autor, *Trade and labor markets*, 6; see Acemoglu et al, “Import Competition.”

<sup>38</sup> Autor, *Trade and labor markets*, 7.

The link with the rise of populism is, at this juncture, much easier to explain.<sup>39</sup> What really has caused the emergence of populist movements in many Western countries is a subject of intense academic debate. A debate I do not intend to contribute to here. Nonetheless, adopting a relatively ecumenical stance, and thus conceding that both cultural and economic transformations were relevant, there is no doubt that international trade has played a part. Many unskilled, and thus comparatively disadvantaged to begin with, workers in Western countries simply paid the brunt of the cost of greater societal prosperity afforded by the increase in economic integration through international trade. And the so-called ‘élites’ in such countries have consistently failed to offer effective institutional counter-measures.<sup>40</sup> The results are, in my view, easy to discern: ‘our’ economies have become more prosperous (we, as consumers, have massively benefited), and yet some of the weakest members of our communities have suffered to allow such prosperity to unfold.

Needless to say, the effects on low-skilled Western workers do not offer conclusive reasons to condemn integration between rich capital abundant countries and poor labor abundant ones, to use the language employed by the Hecksher-Ohlin theorem. For the other side of the (distributive) story is the rise of employment and real incomes in many poor countries. Something that positively affected the life prospects of persons that are much worse-off, in absolute terms, than unskilled workers in developed countries.

## 5. International Trade, Global Production, and (Labour) Exploitation

In the previous part of the essay, I have briefly hinted at the fact that unskilled workers in Western economies face relentless competition from unskilled labor in developing or poorer countries. The obvious question one might wish to ask, at this juncture, is what exactly makes the competition of workers from poorer countries so *relentless*? Answering such a question naturally leads us to explore the link between international trade, global production, and labor exploitation.

The globalization of production is not a historically novel phenomenon (the Dutch East India Company opened its first saltpetre plant in Bengal in 1641) yet its current level of ‘geographical disintegration’ is unprecedented and has been made possible by the interplay of several factors such as developments in telecommunication (e.g. the internet),

---

<sup>39</sup> See Rodrik, “Populism.”

<sup>40</sup> See Scheffler, “The Rawlsian diagnosis of Donald Trump.”

technology (e.g. modularity), transportation (e.g. standardized shipping containers), regulation and trade law (e.g. lower tariffs and non-tariff barriers), and, ultimately, an ideological propensity to see the deepening of international economic integration as something to be promoted; as the main, if not the only, engine of economic growth and development.<sup>41</sup> These changes to the structure of economic activity clearly have immense practical import, yet they also pose stark moral problems.<sup>42</sup> Crucial ethical questions that arise at this juncture include the role of multinational corporations, the duties of rich consumers (something we turn to in the next section), and the philosophical bases for different proposals to increase wages in poorer countries (i.e. different proposals of what is a ‘fair wage’<sup>43</sup>).

A widely accepted definition of exploitation is that to exploit is to take unfair advantage.<sup>44</sup> Glossing over several philosophically sophisticated debates, the most natural application of the concept to labor relations is to say that companies may take unfair advantage of their employees when they offer compensation packages (thus including working conditions broadly conceived) that are unfair given the kind of efforts made, and results obtained, by workers. To begin with, as evidenced by Figure 2, wages tend to vary significantly at the global level. The choice of the garment sector is dictated by the fact that, in developing countries, the sector is often at the core of the country’s exports. Additionally, compensation should also consider the quality of the work environment and related benefits, such as the safety regulations in place. Here too, there are immense differences between, say, the safety standards and the length of the working day in rich countries and developing ones. Though circumstances vary significantly among developing countries, it is generally accepted that the international competitiveness of many sectors within poorer economies has been obtained in labor-intensive industries by pushing down the cost of labor.

Are workers in those economies exploited? Is their participation to global production networks made possible by their exploitation? A widespread view, at least among economists, is that workers in poor countries are simply faced with a very bad option set, and that employment in, for example, so-called sweatshops is the best alternative available to them; an alternative those workers take-up voluntarily and that makes them better

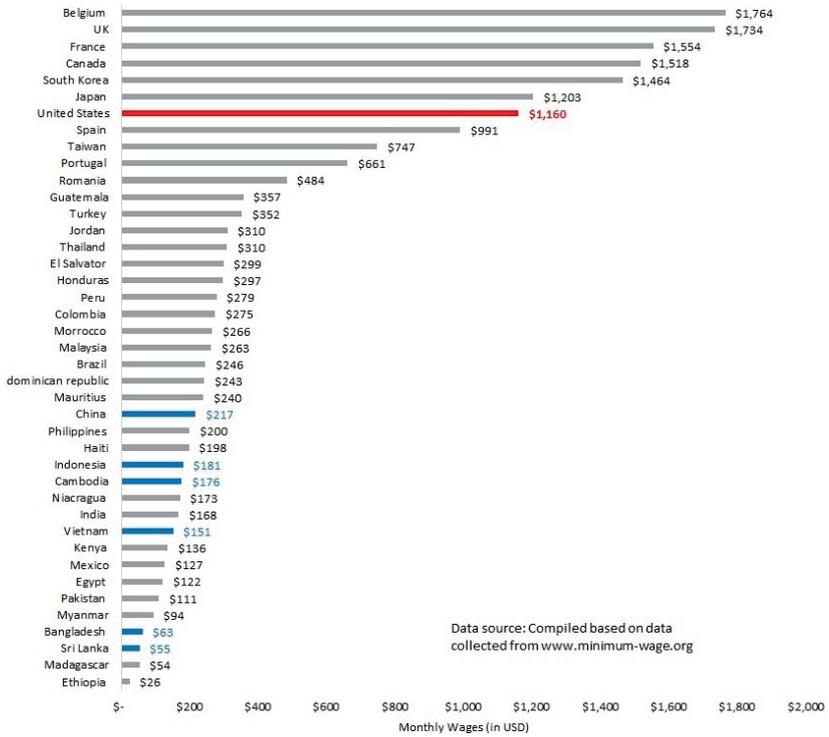
---

<sup>41</sup> See O’Brien and Williams, *Global Political Economy*.

<sup>42</sup> See Barry and Reddy, *International trade and labor standards*; Mayer, “What’s wrong with Exploitation?”

<sup>43</sup> See Risse and Wollner, *On Trade Justice*; Kates, “Sweatshops;” Reiff, *Exploitation and Economic Justice*.

<sup>44</sup> See Vrousalis, “Exploitation.”



**Figure 2.** Monthly Minimum Wages for Garment Workers in 2019 (selected countries). Source: Sheng Lu, *Minimum Level Wage*.

off than they were or would have been were they unemployed or employed in agriculture or in the informal economy. Fighting for higher wages and better working conditions in poor countries would, the argument continues, reduce the level of employment in those countries, and would also hurt their international competitiveness, and thus their prospects for economic development. A moralized version of these arguments is that it is not possible to harm someone, normatively speaking, by offering them an option that makes them better off and that they take-up voluntarily.<sup>45</sup>

The conclusion is, however, debatable, and, in fact, debated.<sup>46</sup> To begin with, a host of private sector initiatives have tried to tackle the improvement of working conditions within global production networks broadly conceived. To illustrate, at the time of writing, more than 24,436 compa-

<sup>45</sup> See Powell and Zwolinski, “The Ethical and Economic Case.”

<sup>46</sup> See Coakley and Kates, “The Ethical and Economic Case for Sweatshop Regulation.”

nies have joined the UN Global Compact, thus committing themselves to respecting core human and labor rights (and environmental standards).<sup>47</sup>

In addition, it is unclear whether raising wages for workers in developing countries would have negative employment effects. This is a purely empirical question, but no doubt one that has important moral implications. Some evidence for the marginal effect of higher wages on employment can be gleaned by looking at the effects of the introduction, or increase, of minimum wages in the formal sector of developing economies. For example, Broecke et. al.<sup>48</sup> provides a qualitative overview of 74 studies covering 10 emerging economies (Brazil, Chile, China, Colombia, India, Indonesia, Mexico, the Russian Federation, South Africa and Turkey). They also provide a formal meta-analysis of labor demand elasticity coefficients and signs (covering 26 and 57 studies, respectively). They summarize their findings as follows:

[...] in most cases, minimum wage increases appear to have no impact on employment and that, when there is an impact, it tends to be negative but small. Equally, while more vulnerable groups appear to be more adversely affected by increases in the minimum wage, the effects again tend to be relatively small. These findings are remarkable, and very much in line with the growing consensus around the impact of minimum wages on employment in more advanced economies. Moreover, the review indicated that there is very little evidence that increases in minimum wages lead to more informality. If anything, the disemployment effects of minimum wage rises were found to be slightly higher in the informal than in the formal sector.<sup>49</sup>

Similarly, higher wages for workers in developing countries might not prove to be detrimental to their ability to integrate in the global economy and thus hamper their best path to economic development. The concern, here, is that depriving developing countries of the ability to compete through lower wages would basically mean depriving them of their best chance to increase their economic output in the medium to long term. Now, we should note two things about this worry. The first is that loss of competitiveness can occur vis a vis different classes of actors. For the sake of argument, let's divide those actors in developed or rich countries and other developing countries. Are higher wages in a developing country likely to induce loss of competitiveness vis a vis rich countries? In a definitional sense they of course would, but whether higher wages would imply the loss of an 'absolute' cost advantage will depend on how much

---

<sup>47</sup> See [Our Participants | UN Global Compact](#) (last access: 25/07/2024).

<sup>48</sup> See Broecke, Forti and Vandeweyer, "The effect of minimum wages."

<sup>49</sup> *Ibid.*, 22.

higher the wages go. And, once again as evidenced by Figure 2, there is likely to be a substantial margin between the actual wages of sweatshop workers and putatively higher ones that would still allow a developing country to keep a substantial cost advantage vis a vis a rich one. As Barry and Reddy argue:

Although it is true that the basis of gains from trade would be reduced by increases in the costs of labor in developing countries that may arise from the imposition of labor standards, there is in fact no reason to believe that this impact would be substantial...In the presence of large North-South cost differentials, the level of cost increase needed to make uneconomical Southern production of commodities that employ labor intensively in their production (i.e., to displace production from the South to the North rather than from one developing country to another) would have to be massive indeed...<sup>50</sup>

Of course, the most important issue, some may say, is loss of competitiveness *vis a vis other developing countries*. Here, it seems undeniable that there are clear risks involved in raising wages for every country if the choice is adopted by countries in an uncoordinated fashion. The question, the most important question, is why exactly one is supposed to believe that the decision to raise the wages of sweatshop workers should be adopted unilaterally by individual developing countries. Surely enough there would be significant coordination problems, political infighting, pressures from powerful economic actors etc. and an agreement to raise wages across the developing world would be extremely difficult in the short to medium term. All the familiar problems linked to collective action would surely apply and be substantial. But, from a 'theoretical' perspective, these are all contingent reasons that leave the basic issue untouched. If all major developing economies decided to do something about the wages that some of their workers are paid, then, loss of competitiveness vis a vis one another would be, by definition, zero.

## 6. International Trade and (Ethical) Consumer Choice

All citizens of Western countries are consumers of traded goods. When 'we' drink coffee, in the morning, when 'we' shop for our clothing in a large department store, when 'we' use cars to travel to work, when 'we' buy fruit and vegetables that are clearly not seasonal, 'we' are engaging in a commercial relationship that links our daily lives with the lives of many workers around the world. This is, simply put, the other side of

---

<sup>50</sup> Barry and Reddy, *International Trade and Labor Standards*, 36.

the global disintegration of production; there is supply, and then, there is demand, there is production, and then, there is consumption. As we have seen, the global production process of traded goods poses a wide array of ethical questions. Yet, those questions are centred on the role and responsibilities of public and private institutions. They refer to, *inter alia*, the behaviour of multinational corporations and their subsidiaries concerning working conditions, or governments when they adopt and (not) enforce different kinds of labour and environmental regulations and standards. In this section, we look at the responsibilities of those who purchase traded goods that are produced around the world.

The crucial question, at this juncture, is straightforward: as consumers of traded goods, do we have a responsibility to orient our purchases in ways that promote ethically, morally, or socially desirable ends?<sup>51</sup> Standard consumer behaviour assumes consumption choices to be based on quality and price. Should awareness of the harshness of the working conditions that allows many goods and services to come to market in the global economy alter this basic orientation? And if so, in what ways? To illustrate, when a consumer in a rich country buys a pair of jeans for, say, \$10, or when they buy half a kilo of coffee at the supermarket for \$3, should they consider the features of the production processes that (at least in part) explain the affordability of those goods? Given that the production processes in question are a far cry from what most of the purchasers would consider to be decent, or just human, working conditions, if they ignore this fact, are the purchasers complicit in the exploitation, and ultimately, the suffering of the producers?

Consumer responses to perceived injustices within production processes, or to any perceived socially undesirable implications (e.g. environmental degradation), can take a variety of forms. There can be individual action or decision-making. The individual consumer may decide to buy or refrain from buying a given product, individually, as a matter of conscience. More organized forms of ethical consumerism are also possible, and in fact regularly take place. For example, consumer groups can call for the boycott of a product or company because of its behaviour. And, as cogently observed by Barry and MacDonald (2019), these forms of commercial collective action may prove more effective and more decisive compared to legislation or direct appeals to the conscience of producers in bringing about desirable forms of social change.

A particularly noteworthy example of this kind of collective ethical consumerism has been the emergence of the Fair Trade movement over the past few decades. The movement is an array of different national cer-

---

<sup>51</sup> See Barry and Macdonald, "Ethical Consumerism."

tification systems oversee the Fairtrade Labelling Organizations International (FLO). Given the terms of our present discussion the movement is perhaps best described as an alliance between producers and consumers insofar as the certification system offers guarantees to consumers that their purchases, when displaying the FLO label, meet relevant ethical standards. The certification system is often used by small scale farmers in developing countries, but increasingly also in large plantations, of products like coffee and cocoa beans, cane sugar, seed cotton, bananas, and tea. Over two million farmers and workers, and close to two thousand producer organizations, operate within the FLO system as of 2021. Following Valentin Beck, we can say that:

In addition to providing incentives for ecological production methods, the Fairtrade system aims primarily at establishing and securing minimal social labour standards in the production processes within developing countries. Its main instruments consist of effectively guaranteed minimum prices and minimum wages, long-term trading partnerships, the requirement of adequate workplace conditions and support for local and regional health, education and infrastructure projects.<sup>52</sup>

Ethical consumerism in general, and the Fair Trade movement in particular, have not escaped critical scrutiny.<sup>53</sup> Concerning the former and more general practice, some have complained that it is a form of unaccountable political behaviour that ends up foisting Western values upon groups that do not necessarily share them,<sup>54</sup> or that it constitutes an impermissible form of market Vigilantism violating key procedural values.<sup>55</sup> More specific criticisms of the Fair Trade movement and associated certification efforts include, but are not limited to, the worry that its requirements are not always enforced, that voluntary certification should be replaced by mandatory laws, and that minimum price guarantees distort market prices and tend to lock farmers into activities that are not profitable and thus not conducive to long term economic prosperity.<sup>56</sup>

As a reply to the broader concerns raised against ethical consumerism, Barry and Macdonald<sup>57</sup> propose standards to be followed by ethical consumers, including the promotion of reasonable conceptions of the common good, attention to the reliability of the information that guides

---

<sup>52</sup> Beck, "Theorizing Fairtrade," 1-2.

<sup>53</sup> See Walton, "The Common Arguments for Fair Trade."

<sup>54</sup> See Føllesdal, "Political Consumerism."

<sup>55</sup> See Hussain, "Is Ethical Consumerism an Impermissible Form of Vigilantism?"

<sup>56</sup> See Collier, *The Bottom Billion*.

<sup>57</sup> Barry and Macdonald, "Ethical Consumerism," 316.

their behaviour, and sensitivity to power disparities. Defences of the FLO label point out that enforcement of standards is generally good, that price distortions are minimal given that FLO certified products are a small part of global markets, and that, more broadly, the demonstrable welfare gains for some of the poorest people in the world outweigh most if not all the system's shortcomings.<sup>58</sup>

## 7. International Trade and Stolen Goods: The Case of Natural Resources

In parts VI and VII of the essay we have discussed some of the ethical aspects of production (i.e. labour exploitation in developing countries) and consumption (i.e. the decisions to purchase traded goods and services). In this section and the following one we consider two specific markets or classes of (traded) goods. Both, as we shall see, are economically significant and pose *sui generis* ethical concerns. We shall begin by discussing the international market for natural resources. International markets for natural resources are a significant part of the global economy. To provide a single example, in 2022, global crude oil production was roughly 4.4 billion metric tons. According to some estimates, the oil and gas exploration and production sector had total revenues of \$ 4.3 trillion in 2023.<sup>59</sup>

There are at least two ethical issues that are worth considering. The first is connected to the environment. Natural resources such as oil, gas, and charcoal contribute to environmental degradation (e.g. pollution, and carbon emissions) both through of their use and through the processes required for their extraction.<sup>60</sup> To the extent that they do, and to the extent that their extraction and sale are part of international trade, they represent one more instance of the connection between the ethics of trade and environmental ethics broadly conceived.

The second ethical issue, the one that shall detain us for the rest of this section, is less intuitive.<sup>61</sup> International markets for natural resources are, as the expression no doubt suggests, markets. In turn, markets, as we have emphasized time and again, are institutions that require a complex and sophisticated set of rules, norms, and laws to function. Chief among the functional presuppositions of any market are well-established property rights. Among other roles, property rights specify rules for the acquisition and sale of goods and services. Such rights need to be assigned and enforced.

---

<sup>58</sup> See again Beck, "Theorizing Fairtrade."

<sup>59</sup> See IBIS World, *Global Oil & Gas Exploration & Production*.

<sup>60</sup> See Malin, Ryder, and Galvão Lyra, "Environmental justice."

<sup>61</sup> See Pogge, *World Poverty and Human Rights*.

Applying these relatively plain set of considerations to natural resources, we can ask the following questions. Who owns the natural resources that are regularly extracted around the world? Are the property rights of those owners respected? And if they are not, what kind of remedial action is called for? As convincingly argued by Leif Wenar,<sup>62</sup> the natural resources in a country belong to the people of that country. However, international markets for natural resources do not respect the property rights of peoples over their natural resources. Instead, the rule that is regularly used to assign such rights is ‘might makes right’: whoever can wield effective control over a territory, and however such control is acquired and maintained, is recognized as legally entitled to extract the natural resources within the country, sell them, and benefit from the proceeds of the sale. The implication is that the international market for natural resources is, to a large extent, a ‘stolen goods’ market. A further, and perhaps even more surprising, implication of this set of circumstances is that what ought to be a blessing, the presence of a natural bounty (i.e. the resources) within one’s land, is often a ‘curse’.<sup>63</sup>

Expanding slightly, we can start from the fact that international law assigns the ownership of natural resources to the people of the country or territory in which such resources are found.<sup>64</sup> Evidence of this statement can be found in Article 1 of the International Covenant on Civil and Political Rights, and in Article 1 Of the International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (the two articles are identical). The wording of the Article(s) is as follows:

1. All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development.
2. All peoples may, for their own ends, freely dispose of their natural wealth and resources [...].

These are the two most important human rights treaties in international society and have been voluntarily accepted by most countries around the world. For good measure, the same idea is expressed by Article 21 of the African Charter on Human and Peoples’ Rights. This principle, that the natural resources of a country belong to a people of that country, can be interpreted in a flexible way (it is thus compatible with different economic systems, and different structures, whether public or

---

<sup>62</sup> Wenar, “Property Rights;” *Blood Oil*.

<sup>63</sup> See Murshed, *The Resource Curse*.

<sup>64</sup> See Wenar, “Fighting the Resource Curse.”

private, for the extraction and commercialization of the resources). Yet, such flexibility still requires that the rightful owners authorize, in some fashion, the use of the resources that belong to them. Minimal conditions for such authorization are that the people is able to find out about the sales, to stop it if judges it to be against its best interest without suffering from excessive costs, and not to be subjected to extreme manipulation from those who are selling the resources on their behalf.<sup>65</sup> These conditions, minimal as they are, are regularly violated in autocratic countries around the world. In countries such as Equatorial Guinea, Saudi Arabia, and Russia, to name just a few, the natural resources of the country are controlled by a single person, a family, or an oligarchy, and the sales of such resources is nothing more than the sale of stolen goods. In addition, and this what serves as an explanation for the so-called ‘resource curse’ (the well-known correlation between the presence of significant amounts of natural resources within a territory and civil wars, poor economic performance, and repressive governments), the proceeds derived by the sale of these stolen goods is used to worsen the lives of the legitimate owners of the resources.

Natural resources such as oil, for example, are used to power our cars, to light and heat our homes, to make plastic used in our children’s toys etc. Whenever we buy such oil from autocratic governments, we are in effect complicit in the perpetuation of the might makes right rule to assign property rights in natural resources around the world. And in so doing, we contribute to the misery of some of the weakest persons alive today. Remedial action can take complex forms, but, at the very least, it has been suggested that all countries (and especially rich countries) should stop from buying stolen goods. To illustrate, this would imply turning away Guinean, Saudi, or Russian oil and gas.

## 8. International Trade and Dangerous Goods: The Case of Weapons

Our mental model of international trade usually refers to what are, per se, innocuous goods and services. We think of toys, shoes, and insurance contracts. Yet, some of the things we trade are not like that, they are intrinsically more problematic. An illustrative example is global waste trade, including the international trade of toxic and hazardous material such as nuclear waste.<sup>66</sup> In this section of the paper, we address the international trade of weapons or arms.

---

<sup>65</sup> Once again, I follow Wenar, “Property Rights.”

<sup>66</sup> See Gregson and Crang, “From Waste to Resource.”

Over the past two years, Western countries, and especially the US and the UK, have sent a significant amount of weapons and military equipment to the Ukrainian government in an effort to help its people to repel the Russian invasion of their country. Similarly, at the time of writing, the war in Gaza rages on. The Israeli Defence Forces have historically benefited from the ability to purchase weapons from private companies in the US, while Hamas and Hetzbollah derive parts of their arsenals from Iranian sources. Some of these weapons transfers are simply ‘gifts’, some are, however, sales. Furthermore, these examples are but the most visible tip of the iceberg; the international market for arms exists and is big business. According to the Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), the value of weapons and related military services sold by the 100 largest companies was close to \$600 billion in 2021.<sup>67</sup> Should countries, either directly through government owned or controlled corporations, or indirectly through the actions of private firms, be allowed to sell weapons to one another? If so, why and to what extent? Are there circumstances in which such sales are impermissible?

International law has traditionally restricted the sale of specific kinds of weapons, and this usually so because the weapons in question are indiscriminate.<sup>68</sup> They do not, that is, allow for a proper distinction between combatants and non-combatants and thus violate some of the deeply felt moral intuitions about the conduct of war (i.e. *jus in bello*). Examples include chemical and biological weapons, poisoned weapons, anti-personnel landmines, and cluster munitions. Clearly enough, if one ought not to employ a given weapon, then, bar some limited exceptions (e.g. nuclear weapons *might* be acceptable because of their deterrence effect), one ought not to produce it, and a fortiori one ought not to sell it. The international trade of illegal weapons seems like a relatively easy question to settle from a moral point view; simply avoid entirely.

Things become more complex, however, once we recognize that, unless we adopt a strongly pacifist stance, weapons generally play an important part in securing some of the most fundamental rights of individuals. Following James Christensen,<sup>69</sup> we can say that weapons are instrumentally necessary for the protection of individual security rights, that is, rights to physical safety, including “[...] rights not to be assaulted, tortured, raped, killed, and so forth”.<sup>70</sup> And these rights, in turn, generate correlative duties. Duties that states, assuming they are the primary

---

<sup>67</sup> See SIPRI, *Arms sales of SIPRI*.

<sup>68</sup> See for example ICRC, *Convention*.

<sup>69</sup> See Christensen, “Weapons, Security and Oppression.”

<sup>70</sup> *Ibid.*, 25.

duty bearers, would not be able to discharge without being allowed to arm themselves. Without weapons, that is, states would be unable to deter and repel several threats such as terrorism, and the armed aggression of other states. Accepting this framework justifies, in fact requires, states arming themselves. But what about states arming each other? What about the international trade of weapons? According to Christensen:

[...] some states lack the capacity to produce their own weapons, or at least to produce weapons of adequate quality and in sufficient quantities. Consequently, in order to acquire weapons of adequate quality and in sufficient quantities, and to discharge their duty to protect the safety of their citizens, such states must import weapons from abroad. If these states were unable to import weapons – if no international trade in weapons was permitted – they would not be able to ensure the security of their citizens. Blocking all international arms transfers would penalize states which lack the capacity to produce their own weapons, and unjustifiably jeopardize the security of the people who live in those states.<sup>71</sup>

This is, coarsely put, the justification for a general permission to sell weapons internationally. Once again following Christensen (2015), the justification can be extended to include the sale of arms between countries that do have the capacity to produce them, but perhaps do not have a comparative advantage in such production, or simply cannot produce the full array of weapons necessary to equip its defence forces. However, it is also plain that such general justification, given its very structure, implicitly offers guidance for what constitutes impermissible arms' sales. Given that the production and (international) sale of weapons is seen as instrumental to the protection of security rights, this very rationale will limit the kinds of legitimate recipients. States that violate the security rights of their own citizens, or, through military aggression, violate the security rights of the citizens of other countries, should not be facilitated in doing so. And since weapons clearly are one of the main means to violate security rights if an agent intends to do so, then, once it is established that this is the purpose or the habitual *modus operandi* of such an agent, no state is morally allowed to sell weapons to the agent in question. No country should arm internally oppressive and/or externally aggressive regimes. Similarly, no country should allow its private firms to do so.

While these remarks offer intuitive support for the international trading of arms, and for limiting such trade to permissible weapons and specific kinds of regimes, a number of further, and more nuanced, ethi-

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, 26.

cal questions remain in place.<sup>72</sup> Should we sell weapons to rebel groups, or insurgents, when they are fighting an unjust regime? Is it morally permissible to sell weapons to states that are oppressive by the standards of a liberal democratic conception of political legitimacy but do not violate or threaten to violate the security rights of their citizens or of the citizens of other countries?

## Conclusion

In this paper, I have traced several of the connections that exist between normative political philosophy and international trade. No doubt more could be said about each of the arguments I have only briefly outlined. Nonetheless, I hope that the overview of the issues I have offered is enough to highlight the importance of the links between international trade and ethical or moral concerns. If nothing else, the paper might convince readers that the Westphalian idea that trade is a purely domestic policy issue in positive economics should be abandoned. For decades, economics students have been taught that trade is relatively politically inconsequential, and good for the welfare of a country. For decades, politicians from right and left in the West and elsewhere have suggested that globalization will benefit all. Clearly, that much is not true, or at the very least, the story that unfolded in front of us was more complicated.

## References

- Acemoglu, Daron, Autor, David, Dorn, David, Hanson and Brendan Gordon Price. "Import Competition and the Great US Employment Sag of the 2000s." Source: *Journal of Labor Economics*, 34, 1 (2016): S141-S198. University Chicago Press.
- Asche, Helmut. *Shallow and Deep Integration. In: Regional Integration, Trade and Industry in Africa*. Advances in African Economic, Social and Political Development. Springer, 2021. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-75366-5\\_10](https://doi.org/10.1007/978-3-030-75366-5_10)
- Autor, David H. *Trade and labor markets: Lessons from China's rise*. IZA World of Labour, 2018.
- Barry, Christian & Kate MacDonald. "Ethical Consumerism: A Defense of Market Vigilantism." *Philosophy and Public Affairs*, 46 (2018): 293-322. <https://doi.org/10.1111/papa.12124>

---

<sup>72</sup> See Christensen, "Arming the Outlaws."

- Barry, Christian. and Sanjay G. Reddy. *International Trade and Labor Standards*. 1st ed. New York: Columbia University Press, 2008.
- Barry, Christian & Scott Wisor. "The Ethics of International Trade." In *The Handbook of Global Ethics*. Edited by Moellendorf, Darrel & Heather Widdows. London: Routledge, 2014.
- Barros, Laura & Inmaculada Martínez-Zarzoso. "Systematic literature review on trade liberalization and sustainable development," *Sustainable Production and Consumption*, 33 (2022): 921-31. <https://doi.org/10.1016/j.spc.2022.08.012>.
- Bartels, Lorand. "Human Rights, Labour Standards, and Environmental Standards in CETA." In Stefan Griller, Walter Obwexer, and Erich Vranes (eds), *Mega-Regional Trade Agreements: CETA, TTIP, and TiSA: New Orientations for EU External Economic Relations* (Oxford, 2017; online edn, Oxford Academic, 19 Oct. 2017), <https://doi.org/10.1093/oso/9780198808893.003.0009>
- Beck, Valentin. "Theorizing Fairtrade from a Justice-Related Standpoint." *Global Justice: Theory Practice Rhetoric*, 3 (2010):1-21.
- Bown, Chad P. "Trade Policy Instruments over Time." In Lisa L. Martin (ed.), *The Oxford Handbook of the Political Economy of International Trade*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2015, 57-76 (chapter 4): <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports> (last access: 25/07/2024)
- Broecke, Stijn, Forti, Alessia and Marieke Vandeweyer. "The Effect Of Minimum Wages On Employment In Emerging Economies: A Survey And Meta-Analysis." *Oxford Development Studies*, 45, 3 (2017): 366-91.
- Chatterjee, Deen K. (ed.). *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Christensen, James. "Weapons, Security, and Oppression: A Normative Study of International Arms Transfers." *The Journal of Political Philosophy*, 23 (2015): 23-39. <https://doi.org/10.1111/jopp.12045>
- Christensen, James. "Arming the Outlaws: On the Moral Limits of the Arms Trade." *Political Studies*, 67, 1 (2019): 116-31. <https://doi.org/10.1177/0032321718754516>
- Coakley, Mathew & Michael Kates. "The Ethical and Economic Case for Sweatshop Regulation," *Journal of Business Ethics*, 117, 3 (2013): 553-58.
- Collier, Paul. *The Bottom Billion*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Copeland, Brian R. and M. Scott Taylor. *Trade and the Environment: Theory and Evidence*. Princeton University Press, 2003.
- Cullet, Philippe. "Patents and medicines: the relationship between TRIPS and the human right to health." *International Affairs*, Volume 79, 1 (2003): 139-60. <https://doi.org/10.1111/1468-2346.00299>

- de Bres, Helena. "Justice and International Trade." *Philosophy Compass*, 11 (2016): 570-79. <https://doi.org/10.1111/phc3.12346>.
- Dietsch, Peter. *Catching Capital: The Ethics of Tax Competition*. New York, 2015; online edn, Oxford Academic, 2015. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190251512.001.0001>.
- Driskill, Robert. "Deconstructing The Argument for Free Trade: A Case Study of The Role of Economists In Policy Debates." *Economics and Philosophy* 28, 1 (2012): 1-30. <https://doi.org/10.1017/S0266267112000090>.
- Fabre, Cécile. *Economic Statecraft: Human Rights, Sanctions, and Conditionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2018. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f8dz>.
- Føllesdal, Andreas. "Political Consumerism as Chance and Challenge, in Politics." In *Products and Markets: Exploring Political Consumerism Past and Present*. Edited by Michele Micheletti, Andreas Føllesdal, and Dietlind Stolle. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2004.
- Garcia, Frank J. *Consent and Trade: Trading Freely in a Global Market*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. ISBN 9781108473255.
- Gregson, Nicky & Mike Crang. "From Waste to Resource: The Trade in Wastes and Global Recycling Economies." *Annual Review of Environment and Resources*, 40, 1 (2015): 151-76.
- Harvey, David. *The Ways of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Heath, Joseph. *Ethics for Capitalists: A Systematic Approach to Business Ethics, Competition, and Market Failure*. Altona, MB: FriesenPress, 2023.
- Held, David & Pietro Maffettone. "The ethical aspects of international financial integration." In *Global Political Theory*. Edited by David Held & Pietro Maffettone. Cambridge: Polity Press, 236-53, 2016.
- Hoekman, Bernard M. & Michel M. Kostecki. *The Political Economy of the World Trading System*, Third Edition. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hussain, Waheed. "Is Ethical Consumerism an Impermissible Form of Vigilantism?" *Philosophy & Public Affairs* 40 (2012): 111-43.
- IBIS World. *Global Oil & Gas Exploration & Production – Market Size (2005–2029)* Updated: September 29, 2023.
- ICRC. *Convention on Prohibitions or Restrictions on the use of Certain Conventional Weapons Which May Be Deemed To Be Excessively Injurious or To Have Indiscriminate Effects*. International Committee of the Red Cross, 2005.
- James, Aaron. "A Theory of Fairness in Trade." *Moral Philosophy and Politics*, 1, 2 (2014): 177-200. <https://doi.org/10.1515/mopp-2014-0007>
- James, Aaron. *Fairness in Practice. A Social Contract for a Global Economy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Kapstein, Ethan B. "Fairness Considerations in World Politics: Lessons from International Trade Negotiations." *Political Science Quarterly*, 123, 2 (2008): 229-45. <http://www.jstor.org/stable/20203010>.
- Kapstein, Ethan B. "Review of *Winners and Losers in the Global Economy*, by William Cline, Susan Collins, Dani Rodrik, and Adrian Wood." *International Organization* 54, 2 (2000): 359-84. <http://www.jstor.org/stable/2601301>.
- Kates, Michael. "Sweatshops, Exploitation, and the Case for a Fair Wage." *The Journal of Political Philosophy* 27, 1 (2018): 26-47.
- Krugman, Paul R. *International Economics: Theory and Policy, Global Edition*, 11th edition. Published by Pearson, 2018.
- Kurjanska, Malgorzata & Mathias Risse. "Fairness in trade II: Export subsidies and the Fair Trade Movement." *Politics, Philosophy and Economics*, 7, 1 (2008): 29-56.
- Lepenes, Robert. *Economists as Political Philosophers – A Critique of Normative Trade Theory*. Max Weber Programme, European University Institute, 2014.
- Lima-Campos, Aluisio & Juan Gaviria. *Introduction to Trade Policy*. London: Routledge, 2018.
- Malin, Stephanie A., Ryder, Stacia & Mariana Galvão Lyra. "Environmental justice and natural resource extraction: intersections of power, equity and access," *Environmental Sociology*, 5, 2 (2019): 109-16. <https://doi.org/10.1080/23251042.2019.1608420>
- Maneschi, Andrea. *Comparative Advantage in International Trade: A Historical Perspective*. Cheltenham, U.K.: Edward Elgar, 1998.
- Mankiw, Gregory. "Beyond the noise on free trade." *New York Times*, March 16th, 2008.
- Mayer, Robert. "What's Wrong with Exploitation?" *Journal of Applied Philosophy*, 24 (2007): 137-50. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2007.00360.x>
- Miller, David. "Fair Trade: What Does It Mean and Why Does It Matter?" *Journal of Moral Philosophy*, 14, 3 (2017): 249-69.
- Murshed, Syed Mansoob. *The Resource Curse*. Agenda Publishing, 2018. <https://doi.org/10.2307/j.ctv5cg8kq>
- Narlikar, Amrita. "Fairness in International Trade Negotiations: Developing Countries in the GATT and WTO." *World Economy*, 29 (2006): 1005-29. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9701.2006.00833.x>
- O'Brien, Robert, and Marc Williams. *Global Political Economy. Evolution and Dynamics*. 6<sup>th</sup> Edition, Bloomsbury: Bloomsbury Publishing, 2020.
- Pattison, James. *The Alternatives to War. From Sanctions to Nonviolence*, Oxford: Oxford University Press 2018. ISBN: 9780198755203.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press, 2002.

- Porterfield, Matthew C. U.S. “Farm Subsidies and The Expiration Of The Wto’s Peace Clause.” *Legal Scholarship Repository*, 27, 4 (2014): 999-1042.
- Powell, Benjamin. & Matt Zwolinski. “The Ethical and Economic Case Against Sweatshop Labor: A Critical Assessment,” *Journal of Business Ethics* 107 (2012): 449–72.
- Reddy, Sanjay G. “Developing Just Monetary Arrangements,” *Ethics & International Affairs*, 17, 1 (2003): 81-93. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2003.tb00420.x>
- Reiff, Mark R. *Exploitation and Economic Justice in the Liberal Capitalist State*. New York: Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Risse, Mathias & Gabriel Wollner. *On Trade Justice. A Philosophical Plea for a New Global Deal*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Rodrik Dani. *A Primer on Trade and Inequality*. Harvard University, 2021: <https://drodrik.scholar.harvard.edu/publications/primer-trade-and-inequality> (last access: 22/09/2024).
- Rodrik, Dani. “Populism and the economics of globalization.” *Journal of International Business Policy*, 2018.
- Rodrik, Dani. *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy*. New York and London: W.W. Norton; 2011.
- Scheffler, Samuel. “The Rawlsian Diagnosis of Donald Trump. Does Trump’s success vindicate or undermine liberal theory?” *Boston Review*, February, 12th 2019.
- Shadlen, Kenneth C., Sampat, Bhaven N., & Amy Kapczynski. “Patents, trade and medicines: past, present and future,” *Review of International Political Economy*, 27, 1 (2020): 75-97. <https://doi.org/10.1080/09692290.2019.1624295>
- Sheng Lu. *Minimum Wage Level for Garment Workers in the World* (Updated in December 2020) – FASH455 Global Apparel & Textile Trade and Sourcing. Accessed on: <https://shenglufashion.com/2020/12/04/minimum-wage-level-for-garment-workers-in-the-world-updated-in-december-2020/> (last access: 22/09/2024).
- SIPRI. *Arms sales of SIPRI Top 100 arms companies grow despite supply chain challenges*, STOCKHOLM INTERNATIONAL PEACE RESEARCH INSTITUTE, 2022. Accessed on: <https://www.sipri.org/media/press-release/2022/arms-sales-sipri-top-100-arms-companies-grow-despite-supply-chain-challenges> (last access: 22/09/2024).
- Slaughter, Matthew J. *Infant-Industry Protection and Trade Liberalization in Developing Countries*. Research report, USAID’s Bureau of Economic Growth, Agriculture and Trade (EGAT), 2004.
- Tesón, Fernando R. “Why Free Trade is Required by Justice.” *Social Philosophy and Policy* 29, 1 (2012): 126-53. <https://doi.org/10.1017/S0265052511000112>

- Trebilcock, Michael J. & Joel Trachtman. *Advanced Introduction to International Trade Law*, 2nd edition. Elgar Advanced Introductions series, 2020.
- Vrousalis, Nicholas. "Exploitation: A primer." *Philosophy Compass*, 13, 2 (2018). <https://doi.org/10.1111/phc3.12486>
- Walton, Andrew. "Justice and Trade Policy." In *Routledge Handbook of Ethics and Public Policy*. Edited by Annabelle Lever & Andrei Poama: 202-213. London: Routledge, 2019.
- Walton, Andrew. "The Common Arguments for Fair Trade." *Political Studies*, 61, 3 (2013): 691-706. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00977.x>
- Walton, Andrew. "Trade Justice: An Argument for Integrationist, not Internal, Principles." *Journal of Political Philosophy*, 28, 1 (2020): 51-72. <https://doi.org/10.1111/jopp.12198>
- Weinar, Leif. *Blood Oil. Tyrants, Violence, and the Rules that Run the World*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Wenar, Leif. "Property Rights and the Resource Curse." *Philosophy & Public Affairs*, 36 (2008): 2-32. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2008.00122.x>
- Wenar, Leif. "Fighting the Resource Curse: The Rights of Citizens over Natural Resources (with Jérémie Gilbert)." *Northwestern Journal of Human Rights*, 20, 2 (2020): 30-79.
- Wollner, Gabriel & Mathias Risse. "Three Images of Trade: On the Place of Trade in a Theory of Global Justice." *Moral Philosophy and Politics*, 1, 2 (2014): 201-25.
- WTO. *Regional Trade agreements*. Last updated on: Tuesday, February 27, 2024. Accessed on: <https://rtais.wto.org/UI/PublicMaintainRTAHome.aspx>

# ***Subiectio e Oboedientia*: Lessico e fondamento del potere in Francesco di Meyronnes (XIV sec.)**

## ***Subiectio and Oboedientia*: Lexicon and Foundation of Power in Francis of Meyronnes (14<sup>th</sup> cent.)**

JACOPO LOHS

*Università di Trento*

jacopo.lohs@gmail.com; ORCID: 0009-0001-7900-2046

**Abstract.** Francis of Meyronnes' (d. 1328) political reflection contains a personal elaboration connected to the concepts of subjection (*subiectio*) and obedience (*oboedientia*), and it fits within the theological-political thought of his time, where the debate on power takes on varied forms and directions. In his writings, Meyronnes' political conception emerges through cosmological, naturalistic, and metaphysical analogies, where the philosophical and religious realms reverberate within a circular discourse that moves from God to man and from man to God. The questioning of man, directed towards the functioning of the celestial world, researches the best order among the various types of power. There exists a connection between spiritual power and temporal power which moves the latter towards the former as towards an end (*sicut ad finem*), and through it, is ennobled. Obedience (*oboedientia*) to one another, which implies subjection (*subiectio*) – though finding its implicit foundation in natural law and divine law – only occurs through voluntary action.

**Keywords:** *Subiectio, Oboedientia*, Will, Free Will, Medieval Political Thought, Francis of Meyronnes.

**Riassunto.** La riflessione politica di Francesco di Meyronnes (m. 1328) contiene un'elaborazione personale connessa ai concetti di sottomissione (*subiectio*) e obbedienza (*oboedientia*), e si iscrive all'interno del pensiero teologico-politico del suo tempo, dove il dibattito sul potere assume forme e direzioni molto diverse. Nei suoi

scritti, la concezione politica di Meyronnes è espressa attraverso analogie cosmologiche, naturalistiche e metafisiche, in cui il dato filosofico e quello religioso si riverberano all'interno di un discorso circolare che da Dio va all'uomo e dall'uomo a Dio. L'interrogazione dell'uomo, rivolta al funzionamento di ciò che sta al di sopra, ricerca l'ordine migliore tra i vari tipi di potere. Tra potere spirituale e potere temporale esiste un nesso che muove il secondo termine al primo "sicut ad finem", e grazie ad esso viene nobilitato. L'obbedienza (*oboedientia*) di uno all'altro, che implica sottomissione (*subiectio*) – pur trovando il proprio fondamento implicito nello *ius naturale* e nella *lex divina* – non avviene se non per mezzo di un atto volontario.

**Parole chiave:** *Subiectio*, *Oboedientia*, volontà, libero arbitrio, pensiero politico medievale, Francesco di Meyronnes.

## 1. Introduzione e contesto

A partire dai testi che riguardano l'ambito politico,<sup>1</sup> il presente contributo indaga le modalità e i termini della riflessione politica di Francesco di Meyronnes (Franciscus de Mayronis, ca. 1288-1328), appartenente all'Ordine dei Frati Minori, cercando, nello specifico, di mettere in luce il legame tra la dimensione politica e la riflessione più strettamente etico-filosofica.<sup>2</sup> Gli scritti meyronniani di carattere politico sono da inserire all'interno di una rete che collega il francescano tanto al potere spirituale, quanto a quello temporale. Meyronnes, infatti, era amico di re Roberto d'Angiò e, in particolare, questo legame emerge nel *Tractatus de principa-*

<sup>1</sup> Le citazioni dei testi latini utilizzati nel presente contributo sono prese dalle edizioni critiche, ove presenti. Se non esiste un'edizione critica del testo latino, alla prima occorrenza sarà specificata la fonte diretta del testo, manoscritta, o a stampa. Tutte le porzioni di testo e i testi tratti dalle stampe cinquecentesche sono trascritti dall'autore del presente contributo. Inoltre, è necessario sottolineare che alcuni testi, come quelli editi da Pierre de Lapparent, non sono precisi come dovrebbero. I testi della *Quaestio de oboedientia*, della *Quaestio de subiectione*, e del *Tractatus de principatu regni Siciliae* non sono delle vere e proprie edizioni critiche, ma delle trascrizioni condotte su un solo testimone a fronte di una tradizione testuale più ampia. Del *Tractatus de principatu temporalis*, l'unico testo propriamente editato da Pierre de Lapparent, verranno citate due edizioni testuali (ed. Lapparent; ed. Baethgen). Non è stato possibile controllare le fonti manoscritte per ogni testo citato e, per tale ragione, solamente in presenza di errori clamorosi i testi verranno corretti – segnalando in nota la correzione del testo. Si è scelto, inoltre, di uniformare la grafia dei testi latini mantenendo i dittonghi "ae" e "oe", normalizzando le lettere "j/i" e i gruppi "ti/ci", distinguendo "u" e "v", e modificando l'interpunzione secondo le esigenze e convenzioni moderne. Ulteriori indicazioni, se necessario, saranno specificate in nota ad ogni testo.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda la biografia e un inquadramento generale del pensiero di Francesco di Meyronnes, si veda: Rossmann, "Das Bild des hl. Franz von Assisi," 142-84; Rossmann, "Der hl. Franziskus von Assisi," 168-85; Rossmann, "Die Quodlibeta," 1-76; Rossmann, *Die Hierarchie der Welt*; Roth, "Franz von Mayronis," 44-75; Roth, *Franz von Mayronis O.F.M.*; Ruiz, "Le médecin et le théologien," 853-80.

*tu regni Siciliae*, dove l'elogio del re di Napoli è manifesto.<sup>3</sup> Il testo appartiene alle *Quaestiones quodlibetales in XVI quaestionibus*, delle quali costituisce l'undicesima, la cui redazione viene situata tra il 1321 e il 1324.<sup>4</sup> Inoltre, alcuni eventi tra il 1320 e il 1324 mostrano come anche i rapporti tra Meyronnes e il papa fossero solidi.<sup>5</sup>

Attraverso un'analisi lessicale e concettuale, verranno evidenziati i punti centrali della costruzione teologico-politica di Meyronnes facendo riferimento particolare ai concetti di *subiectio* (sottomissione) e *oboedientia* (obbedienza), termini che rivestono un ruolo esplicito in due scritti, la *Quaestio de subiectione* e la *Quaestio de oboedientia*.<sup>6</sup> Tuttavia, l'indagine non si limiterà a queste due occorrenze, ed esaminerà anche altri testi importanti quali il *Tractatus de principatu temporalis*, il *Tractatus de principatu regni Siciliae*,<sup>7</sup> e alcuni luoghi del *Commento alle Sentenze*, dove emerge una continuità concettuale con le opere appena menzionate.

Al fine di illustrare una visione organica del pensiero di Meyronnes, nel secondo paragrafo viene introdotto il problema del potere politico alla luce del suo fondamento teorico. Il terzo paragrafo esaminerà il motivo dell'*ordinatio ad unum* attraverso i concetti di sottomissione e obbedienza. L'inquadramento dottrinale presentato nei paragrafi 2 e 3 aiuterà comprendere la rilevanza che, all'interno della riflessione politica, assume la dimensione etico-filosofica, e in particolare il funzionamento della libera volontà in rapporto all'intelletto. Intelletto e volontà, infatti, rappresentano due concetti in mutua tensione che permettono di qualificare il carattere volontario della sottomissione politica e, al tempo stesso, ne costituiscono il fondamento teorico.

<sup>3</sup> Langlois, "François de Meyronnes", 305-342. Inoltre, Jean Barbet dimostra che è proprio su richiesta del re angioino che Meyronnes compone i *Flores* sulle opere dello Pseudo Dionigi Areopagita. Cfr. Barbet, "Le prologue du commentaire dionysien de François de Meyronnes," 183-91.

<sup>4</sup> de Lapparent, "L'oeuvre politique de François de Meyronnes," 9. Per un'analisi dettagliata dell'opera si veda Rossmann, "Die Quodlibeta," 4-20.

<sup>5</sup> Attorno al 1322, Meyronnes viene consultato dal papa in merito alla disputa sulla povertà di Cristo e, nuovamente, riceverà la richiesta di un parere nel 1325, durante l'ultima fase del processo indetto contro la *Lectura super Apocalipsim* di Olivi. Si veda: J. de Lagarde-Sclafer, "Participation de François de Meyronnes," 53-73. Sulla questione si vedano, inoltre, le osservazioni di Piron, "Consultation demandée à François de Meyronnes," 16.

<sup>6</sup> de Mayronis, *Quaestio de oboedientia*, ed. Lapparent, 117-119; *Quaestio de subiectione*, ed. Lapparent, 75-92. Il testo della *Quaestio de oboedientia* viene trascritto da Pierre de Lapparent solo in piccola parte. La *quaestio* è comunque consultabile per intero nella versione cinquecentesca dei *Quodlibeta* di Meyronnes: de Mayronis, *Quodlibeta*, q. 12, Venetiis: Scotus, 1520.

<sup>7</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 56-74; ed. Baethgen, 120-136; de Mayronis, *Tractatus de principatu regni Siciliae*, ed. Lapparent, 93-116. Per un'interpretazione dei motivi che spingono Meyronnes a redigere lo scritto rimando all'articolo di Pierre de Lapparent che ne contiene l'edizione e, per intero, all'articolo di D. Luscombe, "François de Meyronnes and Hierarchy."

## 2. Il potere politico alla luce del suo fondamento

Se all'interno della teoria gelasiana dei due poteri il potere spirituale è *auctoritas*, e quello temporale è *potestas*, nello sviluppo teorico di Meyronnes il rapporto di subordinazione della *potestas* all'*auctoritas* riveste un ruolo centrale. La domanda che apre la *Quaestio de subiectione* rivela questa precisa esigenza:

Utrum ille qui principatur secundum iurisdictionem universalem tamquam Monarcha debeat, de iure naturali, subiacere se illi qui principatur secundum plenitudinem potestatis in spiritualibus quoad omnia, quae dicitur Ierarcha.<sup>8</sup>

La domanda è connessa ad alcuni concetti legati all'esercizio del potere come, autorità universale (*iurisdictio universalis*), legge naturale (*lex naturalis*) e *potestas* – quest'ultima a sua volta espressa mediante il concetto di sottomissione (*subiacere*). Anche l'utilizzo del termine *plenitudo potestatis* è eloquente: Meyronnes ne vede un attributo riconosciuto pienamente a colui che rappresenta il vertice della gerarchia spirituale.<sup>9</sup> L'assoggettamento del potere temporale a quello spirituale, che si riversa sui rispettivi esponenti dei due poteri (il monarca e il gerarca), avviene *de iure naturali*, e cioè secondo un ordine che è inscritto nella natura delle cose del mondo.

La visione naturalmente politica dell'uomo di eredità aristotelica<sup>10</sup> confligge con le idee, di matrice agostiniana, che vedono nella politica non tanto l'espressione della natura umana in quanto tale, bensì il rimedio alla caduta dei progenitori provocata dal peccato originale. Meyronnes elabora un pensiero che tende a risolvere l'aristotelismo in un'idea che di fondo è agostiniana: il peccato originale ha mutato la natura umana, trasformandola e conducendola da uno stato d'innocenza non politico – perché prima del peccato originale non sarebbe esistito alcun *dominium*, non sarebbe stata necessaria alcuna istituzione, non sarebbe servito un governante (se non Dio) – ad uno stato di natura decaduta, dove l'istituzione di ruoli è una condizione necessaria. A fronte di tale condizione si dà la necessità di un governo retto da un solo principio

<sup>8</sup> de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 76.

<sup>9</sup> Il concetto di *plenitudo potestatis*, sviluppato e applicato alla *potestas* papale da Alessandro III, Innocenzo III, e Innocenzo IV, viene confermato dalla bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII. Questo elemento è la spia di una realtà storica e di una mentalità in cui si inserisce il discorso di Meyronnes.

<sup>10</sup> Sul tema si veda: Garfagnini, "La riflessione politica agli inizi del Trecento;" Lambertini, "La diffusione della «Politica»;" Fioravanti, "La «Politica» aristotelica nel medioevo;" Nederman, "The Meaning of «Aristotelianism» in Medieval Moral and Political Thought;" Toivanen, *The Political Animal in Medieval Philosophy*; Toste, "The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited".

che, sulla terra, è rappresentato da colui che presiede la gerarchia spirituale, e cioè dal Papa.<sup>11</sup>

In una simile prospettiva, la questione del fondamento del potere è legata al concetto di *unità*, come emerge dal testo del *Tractatus de principatu temporalibus* quando Meyronnes afferma che la molteplicità di principi è un male, e l'unità un bene.<sup>12</sup> Quest'idea viene rimarcata anche nella *Quaestio de subiectione*: "quia malum est universum dividere, cum omnia unitatem appetant, sicut dicit beatus Dyonisius in libro *De perfecto et uno*."<sup>13</sup> A tale unità politica corrisponde un fondamento teoretico che ne garantisce il valore. Meyronnes si sofferma su tale questione anche nella *quaestio* quarta della distinzione 19 del IV libro del *Comento alle Sentenze*.<sup>14</sup> Il titolo della *quaestio* è piuttosto significativo a riguardo, e si chiede se il pontefice possieda piena potestà *in temporalibus*. I motivi tematici sono quelli visti in precedenza: l'unità si ottiene mediante un unico principio regolatore e, in se stessa, questa costituisce un valore in quanto espressione di un ordine voluto da Dio che conduce alla *tranquillitas* e alla *pax* politica. Nella declinazione meyronniana, l'unità che proviene da un principio verticale e universalistico porta all'assenza di discordia. Al contrario, un'accezione pluralistica del potere implica, per forza di cose, divisione. Così come l'universo non può essere diviso e discorde al proprio interno, al tempo stesso "omne regnum in seipsum divisum desolabitur."<sup>15</sup> Questo risultato rovinoso si avrebbe con l'esistenza di due poteri indipendenti tra loro, dove l'uno amministra totalmente le questioni spirituali e l'altro quelle temporali.<sup>16</sup> Tra le

<sup>11</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalibus*, ed. Lapparent, 74: "[...] in universo, secundum optimam dispositionem sui, non est dare, secundum rectam rationem, aliquem monarcham sui principem, videlicet in temporalibus, quando ille subsistit temporaliter et etiam in temporalibus principi spirituali, utpote Pape".

<sup>12</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalibus*, ed. Baethgen, 122: "Et confirmatur in Divina Scriptura expresse ista ratio Proverbia 28: 'propter peccata terre multi principes eius'. Unde habetur quod in multitudo principum est pena peccati et per consequens malum et ideo unitas principis ei opposita est quid bonum".

<sup>13</sup> de Mayronis, *Quaestio de Subiectione*, 77.

<sup>14</sup> de Mayronis, *In IV Sent.*, d. 19, q. 4, ed. Rossmann, *Die Hierarchie der Welt*. Del *Comento* di Meyronnes alle *Sentenze* di Lombardo, viene chiamata *Conflatus* l'ultima redazione del primo libro, successiva a *Summa Simpliciter* e alla redazione *Ab Oriente* che, verosimilmente, costituisce la prima versione. Il testo del *Conflatus* è databile attorno al 1320-21 e, così come le altre due versioni, non possiede un'edizione critica. Le citazioni al testo sentenziario del presente contributo si rifanno al testo della cinquecentesca: de Mayronis, *In quatuor libros sententiarum*. Venetiis: Scotus, 1520. Per un approfondimento sulle diverse redazioni dei commenti si veda: Rossmann, "Die Sentenzenkommentare des Franz von Meyronnes," 129-227.

<sup>15</sup> de Mayronis, *Quaestio de Subiectione*, 77. La citazione riprende i passi di *Mt.*, 12, 25 e *Lc.*, 11, 17, citati anche Dante nella *Monarchia* (I, IV, 3-4; V, 8) seppure con finalità antitetice rispetto a quelle di Meyronnes.

<sup>16</sup> Nel *Tractatus de principatu temporalibus* in particolare, Meyronnes avversa due posizioni da lui

diverse argomentazioni che sorreggono la concezione unitaria e universalistica è centrale quella che utilizza il brocardo aristotelico secondo cui gli *entia nolunt male disponi*.<sup>17</sup>

Dicentes autem numerum primum mathematicum et sic semper aliam habitam substantiam et principia cuiuslibet alia inconnexam uniuersi substantiam faciunt (nichil enim alia alii confert ens aut non ens) et principia multa. Entia vero non volunt disponi male, nec bonum pluralitatis principatum: unus ergo princeps.<sup>18</sup>

### 3. *Ordinatio ad unum: subiectio e oboedientia*

Se per Meyronnes vale l'analogia cosmologica secondo la quale l'imperatore deriva il proprio potere dal papa in base all'ordine naturale, pensatori come Ockham, ad esempio, considerano il *diritto naturale* come qualcosa che è ricevuto da tutti gli uomini, e l'imperatore deriva il proprio potere da esso.<sup>19</sup> Un'occorrenza significativa del termine *ius naturale* in Meyronnes si trova nella *Quaestio de subiectione*,<sup>20</sup> dove il concetto viene inteso come archetipo ideale di legge a cui, per necessità, si è conformati: è qualche cosa che riguarda tutti gli uomini, ma in questo caso, la legge naturale corrisponde al principio evangelico – secondo Meyronnes riconosciuto da tutti i filosofi – del *nemo potest duobus dominis servire* (Mt. 6, 24).<sup>21</sup> Soggiacendo ad un solo potere, quello spirituale, il potere temporale si mette sotto la protezione delle sue ali e, in quanto potere esecutivo, dovrà difendere la fede. Dalla sottomissione e dall'obbedienza dell'uno all'altro provengono certezza e verità.<sup>22</sup>

---

ritenute erronee: da un lato quella dei *civiliste* – i quali sostengono che il *princeps universalis temporalium* non sia soggetto ad alcuna legge e a nulla sopra di esso, nemmeno a coloro che, *plena potestate*, esercitano il potere spirituale –, dall'altro l'opinione dei *canoniste*, riconducibile ad una concezione gelasiana della divisione dei poteri.

<sup>17</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalium*, ed. Lapparent, 60; ed. Baethgen, 121; de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 76.

<sup>18</sup> Aristotele, *Metaphysica, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. G. Vuillemin-Diem, 269, 1075b37-1076a7. Aristotele sta citando Omero, e precisamente l'*Iliade* (II, 204). Secondo lo Stagirita l'ordine dell'universo è paragonabile all'ordine di una causa per cui i singoli componenti contribuiscono all'ordine e al bene del tutto.

<sup>19</sup> Per un approfondimento, si veda: McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*.

<sup>20</sup> de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, ed. Lapparent, 76.

<sup>21</sup> Per un approfondimento sul concetto di *ius naturale* nel pensiero medievale si veda: Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, 162.

<sup>22</sup> de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 89. Il comando della legge è tanto migliore quanto più la legge è perfetta, e rispetto alla legge ispirata da Dio le leggi ispirate solo dall'uomo sono limitate.

Sottomissione e obbedienza sono due termini in mutuo rapporto, che non solo rimandano ad un ordine relativo alla dimensione naturale e cosmologica del potere. Tra i due ordini di potere, infatti, esiste un primato gerarchico sorretto anche dall'etica, dalla metafisica e dalla logica: Meyronnes paragona l'assenza di ordine tra il principato temporale e quello spirituale ad una fallacia logica direttamente conseguente al tema dell'*ordinatio ad unum*. Quando la *lex civilis* non si accorda alla *lex ecclesiastica* la prima viene annullata dalla seconda. Dalle *leges ecclesiastica, divina e politica* derivano vari tipi di *iustitia* e, secondo Meyronnes, la *iustitia divina* è, per definizione, appannaggio del potere spirituale, in quanto il solo in grado di interpretarla attraverso la *lex ecclesiastica*, che dà una forma alla *lex politica*.<sup>23</sup> In tal senso il concetto di *ius naturale* è qualcosa a cui, per natura e in quanto espressione di essa, è necessario conformarsi.<sup>24</sup>

Il concetto di sottomissione può essere inteso da varie angolature. Meyronnes non ne enfatizza il carattere coercitivo, valorizzandone piuttosto il significato che riguarda la congiunzione di ogni essere con il proprio fine ultimo.<sup>25</sup> Nel *Tractatus de principatu temporalis* l'assoggettamento del potere temporale a quello spirituale dev'essere inteso secondo questo criterio:

[...] melius est unumquodque inferius in eo quod coniungitur suo superiori, quam secundum seipsum aut secundum quod principatur suis inferioribus, sicut homo melior est in quantum connectitur et coniungitur ultimo fini per actum beatificum, quam in quantum principatur brutis per excellentiam rationis. Et ita principatus temporalis melior est in quantum connectitur spirituali tanquam fini quam in quantum profertur suis inferioribus.<sup>26</sup>

A partire da considerazioni che pertengono all'ambito morale (*in moralibus*), dove vale il principio per cui "finis sit melior his que sunt ad finem,"<sup>27</sup> tale principio viene ripreso nella descrizione dell'uomo politico, le cui virtù sono migliori se sottoposte alle virtù teologiche. Così si spiega il legame tra la politica e l'etica a partire da una riflessione che si accorda anche con una

<sup>23</sup> Questo concetto è trattato nel *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 64-66; ed. Baethgen, 125-127.

<sup>24</sup> Al di là dell'universalità e dell'assolutezza, Meyronnes non precisa se il termine *naturale* sia qualcosa di inscritto naturalmente nella conoscenza dell'uomo, e non sembra essere interessato a esporre il modo in cui l'uomo perviene alla conoscenza di tale legge di natura. In ogni caso, si tratta di un ordine voluto da Dio e, in quanto tale, dipendente dalla sua opera e, in sommo grado, è una *veritas* detenuta dal potere spirituale. Nella *Quaestio de subiectione* precisa che solo il *princeps spiritualium* comanda secondo una *lex* ispirata dalla rivelazione. Si veda: de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 82.

<sup>25</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 68-70, ed. Baethgen, 130-132.

<sup>26</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 68-69, ed. Baethgen, 130.

<sup>27</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 61, ed. Baethgen, 123.

precisa fisica del cosmo, e viene sviluppata attraverso principi metafisici:<sup>28</sup> il fatto che è migliore la situazione in cui il governo temporale si trova soggetto al potere spirituale dipende dalla considerazione del fine ultimo.

Questi aspetti vengono discussi da Meyronnes attraverso l'analisi della costituzione intrinseca degli esseri, nei quali, riprendendo note posizioni aristoteliche, possono esistere tre elementi ordinati secondo nobiltà discendente: 1) razionalità in quanto caratteristica essenziale (*per essentiam*) che, nella costituzione dell'anima, corrisponde all'anima intellettiva che fa uso della ragione; 2) razionalità in quanto caratteristica partecipativa (*per participationem*), come accade per l'anima sensitiva, la quale pur potendo ragionare per se stessa, è nata per essere guidata dalla ragione; 3) nessuna razionalità corrispondente all'anima vegetativa, la quale non possiede alcuna possibilità di ragionare autonomamente, e tanto meno è regolabile dalla ragione. Il primo ordine corrisponde alla gerarchia ecclesiastica, la quale è legata essenzialmente alle nature spirituali. Il secondo ordine, quello spirituale per partecipazione, non esercita il comando per se stesso se non sulle cose temporali ed è subordinato alla Chiesa così come l'anima sensitiva dovrebbe obbedire alla ragione. Il terzo opera in maniera naturale come l'anima vegetativa e in alcun modo si potrebbe dire razionale.<sup>29</sup>

Secondo Meyronnes il funzionamento umano è migliore se: 1) all'interno della parte razionale la porzione inferiore è sottomessa a quella superiore; 2) la parte sensitiva dell'anima è sottomessa a quella intellettiva. Tale funzionamento si ripercuote nel fatto politico, in cui il principato temporale è sottomesso al principato spirituale. Pur non sottostando all'ordine temporale, il "princeps spiritualium melius praesidet temporalibus quam princeps temporalium."<sup>30</sup> I due domini esistono in quanto ambiti e sfere d'azione che concernono due ordini differenti, da un lato i *temporalia* e dall'altro gli *spiritualia*, mentre il principio che governa deve essere unitario e universale.<sup>31</sup> Questi ordini sono da inquadrare all'interno del motivo dell'*ordinatio ad unum*, che impone un unico principio verso il quale ogni cosa creata è ordinata. In tal senso è possibile leggere la prima *quaestio* del

<sup>28</sup> Inoltre, *ibid.*, ed. Lapparent, 69: "in theologis autem istae scientiae dicuntur ancillari theologie, et ei subordinantur, secundum beatum Gregorium, et per ipsam regulantur". La filosofia – la più perfetta e l'ultima delle scienze pagane – è *ancilla* della teologia anche nel *Tractatus de principatu regni Siciliae*, 98.

<sup>29</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent 70-72; ed. Baethgen, 132.

<sup>30</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 63; ed. Baethgen, 125. È di interesse rilevare che nel discutere la costituzione dell'anima, seppur brevemente, Francesco di Meyronnes non è perfettamente aderente alla posizione aristotelica, la quale, infatti, non considera l'anima umana divisa in porzioni o parti. Pertanto, quando Francesco parla di porzione superiore e inferiore, di parte razionale e irrazionale, sono riscontrabili alcuni motivi di provenienza maggiormente platonica più che aristotelica.

<sup>31</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 63; ed. Baethgen, 126: "Ergo princeps temporalium qui principatur in portione inferiori, [...], debet subesse principi spiritualium, qui principatur in superiori".

*Tractatus de principatu temporalis*,<sup>32</sup> dove Meyronnes si interroga su questa necessità a livello politico con riferimento all'ordine temporale e in un momento storico preciso, vale a dire dopo la venuta di Cristo.<sup>33</sup>

[...] principatus spiritualium versatur circa relationem hominum quantum ad superiorem portionem rationis, quae est circa spiritualia, quae sunt aeterna, sicut docet beatus Augustinus, 14 *De Trinitate*.<sup>34</sup>

L'assoggettamento dell'uno all'altro porta alla quiete, alla sicurezza, ad una legge più perfetta. Meyronnes ammette la possibilità di *principatus* governati da una legge umana giusta e da una costituzione retta, anche se questi dovranno rivolgersi al divino e alla Chiesa per avere una dignità superiore e accrescere la loro virtù:<sup>35</sup> “meliores sunt res inferiores in quantum attingunt superiora quam sunt secundum seipsas.”<sup>36</sup> Anche la legge non può essere doppia, e cioè non può fare capo a due fini ultimi diversi. La *iustitia legalis politica* è retta solo se segue la *iustitia legalis divina*.<sup>37</sup>

Tuttavia, ciò non implica che i contenuti rispettivi dei due tipi di giustizia debbano essere gli stessi.<sup>38</sup> Più propriamente, significa che nel darsi un ordine e nel seguire un fine ultimo, tutto ciò che rientra nelle questioni temporali deve tenere a mente ed essere soggetto all'ordine spirituale nella misura in cui è dipendente da esso: in tal senso i *temporalia* sono “subordinata ad spiritualia, sicut ad finem.”<sup>39</sup> Il *princeps spiritualium* governa secondo legge divina, e il *princeps temporalium* secondo la legge umana. Tra i due tipi di legge esiste un rapporto di ordinamento della seconda alla prima, e la sottomissione è la necessaria conseguenza a partire dalle premesse.

Nel discorso è centrale il concetto di *iustitia* – un'altra virtù cardinale assieme alla *prudencia* menzionata poco prima, alla *fortitudo* e alla *temperantia* –, un sintagma di natura bifronte: da un lato, questa possiede una declinazione legale-politica che rimanda ad un ambito del tutto umano; dall'altro, possiede una derivazione divina senza la quale la *iustitia legalis politica* non potrebbe, strutturalmente, essere retta. Nel *Commen-*

<sup>32</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 67; ed Baethgen, 129: “[...] fuerunt nobiliora in attingendo proprium finem”.

<sup>33</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 58; ed Baethgen, 120.

<sup>34</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 64; ed Baethgen, 125.

<sup>35</sup> de Mayronis, *Quaestio de subiectione*, 89.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>37</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 64; ed Baethgen, 126.

<sup>38</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 66; ed Baethgen, 127. La questione è affrontata nei termini seguenti: “Dicunt quidem, [...] quod princeps temporalium debet esse subiectus principi spiritualium in spiritualibus, non tamen in temporalibus”.

<sup>39</sup> *Ibid.* Il paragone dell'essere ordinato rispetto ad un fine ricorre anche nell'ottavo *fundamentum* della *Quaestio de subiectione*, 81, e anche nel *Tractatus de principatu regni Siciliae*, 107-111.

to alle Sentenze Meyronnes – chiedendosi se la *iustitia legalis* sia una virtù morale nobile – chiarisce il rapporto tra *iustitia legalis*, *lex naturalis* e le determinazioni particolari delle leggi: “multe sunt leges partiales quia de diversis, sed una totalis tantum est lex naturalis sequens dictamen recte rationis naturalis, cui legi unus habitus qui dicitur iustitia legalis correspondet.”<sup>40</sup> Meyronnes non sta parlando della *iustitia legalis politica*, ma di quella forma di *iustitia* che si rifà a Dio. Questa è una sola e non può essere molte, come lo sono invece le leggi degli uomini, che sono particolari e hanno diversi fini. Le virtù politiche in sé – che ineriscono alla sfera temporale – non possono essere che *informes* senza qualcosa che dia loro una direzione, una forma, vista dal filosofo nelle virtù teologiche.<sup>41</sup> Solo in tal senso i *temporalia* possono essere comparati con gli *spiritualia* come qualcosa che raggiunge il proprio scopo, e la subordinazione è da intendere nei termini della temporalità.<sup>42</sup>

Concretamente, questo aspetto viene sottolineato a poche righe dall’inizio del *Tractatus de principatu regni Siciliae*, il cui intento esplicito è quello di mostrare come l’assoggettamento del principato siciliano alla Chiesa sia motivo della sua nobilitazione.<sup>43</sup> La sottomissione in sé non costituisce un valore, infatti “subiectio semper importat ignobilitatem cum subici sit servire,”<sup>44</sup> ma lo diviene nel caso in cui ci si sottomette ad un principio superiore che eleva colui che, volontariamente, si sottomette. In questo senso, l’assoggettamento può essere la radice della libertà: “ergo esse subiectum est libertatis et nobilitatis in aliquibus.”<sup>45</sup>

La congiunzione con il proprio fine nobilita l’uomo, il quale possiede un *debitus* nei confronti dell’ordine voluto da Dio: laddove l’uomo vizioso rifiuta di sottomettersi all’uomo interiore volendo comandare per se stesso, l’uomo virtuoso, al contrario, si sottomette totalmente al giudizio della ragione.<sup>46</sup> L’uomo virtuoso è migliore in virtù della propria sottomissione che, da questo punto di vista, costituisce un valore assieme all’obbedienza, dove l’aspetto interessante è costituito, anche in questo caso, dal-

<sup>40</sup> de Mayronis, *In III Sent.*, d. 37, q. 9, Venetiis: Scotus, 1520, 177vb, Q.

<sup>41</sup> Anche in *Dt.*, 17, 11 si dice che è necessario, per il re, attingere dalle leggi dei sacerdoti: “agirai in base alla legge che essi ti avranno insegnato e alla sentenza che ti avranno indicato, senza deviare da quello che ti avranno esposto, né a destra né a sinistra”.

<sup>42</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 66; ed Baethgen, 127. Meyronnes ricorda l’espressione presente in *Mt.* 6, 33, sottolineando che si tratta di *spiritualia* (*que sunt spiritualia*), e poi tutti il resto verrà dato, “scilicet temporalia”.

<sup>43</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu regni Siciliae*, 95: “principatus iste sit nobilior ex hoc quod est subiectus Ecclesiae, ut videatur si ista subiectio nobilitat istum principatum”.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 71-72; ed. Baethgen, 133.

la doppia natura del concetto.<sup>47</sup> Infatti, è possibile intendere l'obbedienza in due sensi: (1) come obbedienza dei figli ai propri padri; (2) in quanto obbedienza del servo al proprio padrone.

#### 4. Sottomissione e volontà

Quanto detto sino ad ora fornisce un quadro generale della teologia politica sviluppata da Meyronnes, e aiuta a comprendere la domanda che apre il *Tractatus de principatu temporalibus*, attraverso la quale Meyronnes si chiede se nell'universo, secondo la sua ottima disposizione, possa esserci un monarca che presiede l'ordine temporale pur non sottostando ad alcun dominio temporale. La risposta è esplicita:

[...] in universo, secundum optimam dispositionem sui, non est dare, secundum rectam rationem, aliquem monarcham sui principem, videlicet in temporalibus, quando ille subsit temporaliter et etiam in temporalibus principibus spiritualibus, utpote Pape.<sup>48</sup>

Tale conclusione elimina la possibilità che il reggente universale sia la medesima persona che presiede l'ordine temporale. Alla luce della *recta ratio* è impossibile che vi sia un monarca universale se questi, *de facto* e *de iure*, sottostà al Papa, vale a dire colui che presiede all'ordine spirituale. Nel modo di intendere la sottomissione del *princeps temporalium* al *princeps spiritualium*, Francesco di Meyronnes si sofferma sull'aspetto decisionale e sul carattere attivo della *subiectio*. Se l'adeguarsi al modello gerarchico viene giustificato in vario modo anche dal punto di vista teologico, parimenti l'imitazione dell'ordine celeste risponde ad una necessità politica che ricerca la *pax* terrena ed è sorretta da una scelta volontaria.

L'appello al religioso e alle sue implicazioni è da intendere alla luce di tale ricerca. I concetti di *subiectio* e *oboedientia* così declinati mantengono, tra il religioso e il civile, un rapporto circolare: esigenze dell'uomo che

<sup>47</sup> L'obbedienza – che non è né una virtù cardinale né teologale – viene trattata nella *Quaestio de oboedientia*. Il termine è in mutua tensione con la *subiectio*. Secondo Meyronnes, la sottomissione implica di necessità l'obbedienza all'interno della propria ragione formale (*ratio formalis*). Cfr. de Mayronis, *Quaestio de oboedientia*, ed. Lapparent, 118-9. Il testo è piuttosto lungo ed è diviso in due parti principali, di cui la seconda a sua volta si divide in venti *considerationes*. Per un approfondimento sulle *quaestiones* si veda: Rossmann, "Die Quodlibeta," 1-76.

<sup>48</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalibus*, ed. Lapparent, 74. Nell'edizione di Bathgen il testo compare solo in nota. de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalibus*, ed. Baethgen, 136: "In universo secundum optimam dispositionem sui non est dare secundum rectam rationem aliquam monarcham seu principem universalem in temporalibus, quin ille subsit temporaliter et etiam in temporalibus principibus spiritualibus utpote pape".

trovano una risposta nell'ordine divino, al quale si può aderire o meno. Certamente esiste una verità, ed è quella che considera gli affari temporali essenzialmente sottomessi a quelli spirituali, ma tale costituzione non appartiene al solo cosmo, infatti, essa è intrinseca alla struttura dell'uomo, al quale è concessa una via d'uscita dalla discordia e dal disordine attraverso la scelta della sottomissione.<sup>49</sup>

Inoltre, la natura ancipite tanto della sottomissione quanto dell'obbedienza pone una questione importante relativa alla scelta e all'azione morale, con delle ricadute centrali all'interno del discorso politico. Nella *Quaestio de oboedientia* Meyronnes ricorda che si potrebbe pensare all'obbedienza in quanto sottomissione passiva, come una "abnegatio proprie voluntatis"<sup>50</sup> in quanto chi obbedisce "dimittit voluntatem suam pro voluntate alterius."<sup>51</sup> Se però tale decisione avviene *voluntarie*, ciò fa sì che non ci sia alcuna abnegazione, tanto che la stessa obbedienza si viene ad identificare con la volontà. Chi obbedisce "tenuit suam voluntatem in oboedientia quia tantum ad oppositum era inclinatio naturalis, ideo illam inclinationem appellavit voluntatem."<sup>52</sup> Anche l'*inoediens*, e cioè colui che non obbedisce abnegando ciò che dev'essere obbedito, è tale tramite un atto volontario.<sup>53</sup>

Secondo questa prospettiva, il nesso tra l'ambito della morale e quello della politica risulta ulteriormente rinforzato, in quanto al linguaggio politico sono associate espressioni che rivestono una grande importanza all'interno dell'etica. In particolare, si crea un legame con la riflessione, molto presente nel francescanesimo dell'epoca, che attribuisce un ruolo centrale alla volontà all'interno dell'azione morale. Nel pensiero di Meyronnes, tale importanza si evince anche indagando altri scritti. Se nel caso dell'obbedienza sia l'*oboediens* che l'*inoediens* vengono detti tali in virtù di una scelta volontaria, un ragionamento analogo compare nel discutere dell'incontinenza.

Nel caso dell'incontinente, Meyronnes ritiene inverosimile la possibilità di conoscere qualcosa in universale senza essere in grado di riconoscerne la validità nel caso particolare.<sup>54</sup> Parimenti, è assurdo che l'incontinente

<sup>49</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 72; ed. Baethgen, 134.

<sup>50</sup> de Mayronis, *Quaestio de oboedientia, Quodlibeta*, q. 12, Venetiis: Scotus, 1520, 255vb, P.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> de Mayronis, *In II Sent.*, d. 24, q. un., Venetiis: Scotus, 1520, 154vb, N: "Dicunt aliqui quod incontinens in universali cognoscit aliquid esse malum, sed in particulari non cognoscit. Contra. Cum habeat habitum quod fornicatio sit malum si sit praesens quomodo non cognoscit illud particulare malum, et ulterius dato quod sit bonum apparens, tamen cognoscit quod est inhonestum. Sed alii dicunt quod ubi sunt duo, voluntas scilicet precipiens, ut avertatur mens a consideratione inhonesti et consideretur delectabilitas et sic peccat. Contra. Obiectum prae-

possa avere simultaneamente due giudizi opposti sulla medesima cosa, e cioè sapere che un medesimo atto sia un peccato ma, *pro nunc*, costituisca un bene.<sup>55</sup> L'unica strada filosoficamente percorribile, per giustificare l'errore e la scelta, sta nell'ammettere la libertà della volontà. Nei *Sermones*, dei testi che presentano un alto valore speculativo nonostante l'intento pastorale, Meyronnes presenta la questione del peccato in questi termini:

Prima conclusio est quod praesupponitur peccatum habere origine a voluntate, quia secundum Augustinum, nulla alia re sit mens hominis serva libidinis nisi propria voluntate uniuscuiusque per suggestionem, delectationem, consensum, et operationem [...].<sup>56</sup>

Se la volontà possiede un ruolo centrale nella decisione di peccare o meno, tale centralità emerge anche in relazione al discorso politico. In particolare, all'interno del *Tractatus de principatu temporalis*, viene proposta una metafora che si serve del rapporto tra intelletto e volontà, due potenze che nel politico corrispondono l'una, la volontà, al principato temporale, e l'altra, l'intelletto, al principato spirituale, ed entrambe possiedono un ruolo preminente in due ambiti differenti: la volontà in quello operativo (*in operando*), la ragione, invece, presiede l'ambito regolativo (*in regulando*).<sup>57</sup> Da un punto di vista morale e politico, è preferibile la situazione in cui intelletto e volontà agiscono in armonia. Dall'altro lato, però, è necessario accordare alla volontà la capacità di operare contro il giudizio dell'intelletto perché, privandola di tale capacità, non sarebbe possibile spiegarne l'azione e – cosa ancora più importante – non potrebbe esserci l'assenso a ciò che ha giudicato rettamente l'intelletto, e tanto meno il merito (o il demerito) conseguente a tale scelta.

S'è avuto già modo di vedere l'uso che fa Meyronnes di metafore circa la costituzione dell'uomo in riferimento al funzionamento interno all'anima. Può essere utile citare il testo del *Tractatus de principatu temporalis*

---

sens naturaliter movet intellectum, si ergo habet illas duas rationes non potest non considerare, tamen bene scit intellectus quod voluntas sibi praecipit ut faciat peccatum, et ita prius peccat.”

<sup>55</sup> *Ibid.*, O: “Alii dicunt quod incontinens bene iudicat quod simpliciter malum est fornicari sed pro nunc bonum. Sed hoc non valet quia iste incontinens iudicat quod ratio formalis fornicationis est mala et cognoscit quod in illa includatur illatio, et ita haberet oppositas opiniones simul.” Si deve rilevare che Meyronnes è esplicito nel ritenere che l'incontinente non pecca per ignoranza (*ibid.*): “secundum exemplum est de incontinente, et intemperato. Intemperatus enim habet corruptum principium et absque temptatione elicit actum malum; incontinens non habet principium corruptum sed vincitur a passione, nec posset repugnare nisi cognosceret nec resistere, unde resistendo succumbit.”

<sup>56</sup> de Mayronis, *Sermones de tempore sive Quadragesimale*, ser. 52, C. 1, con. 1-2, Venetiis: Bernardino de Novara, 1491, 111rb.

<sup>57</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu temporalis*, ed. Lapparent, 74, ed. Baethgen, p. 135: “sicut voluntas est principalis in operando, ita intellectus et converso in regulando.”

in cui viene espressa l'idea, piuttosto comune, secondo la quale l'elemento distintivo dell'uomo è la razionalità:

melior est dispositio hominis, cum portio rationis inferior subicitur superiori, quam si non subiciatur. [...] melior est dispositio hominis, in quo anima sensitiva subicitur animae intellective, quam ubi anima sensitiva simpliciter dominatur. Tales enim homines dicuntur animales, in quibus animalitas dominatur simpliciter [...] melior est dispositio animae rationalis, quando voluntas a ratione in suo imperio regulatur quam quando non regulatur ab ea nec connectitur sibi, set tendit secundum votum suum non respiciens ad lumen rationis regulantis.<sup>58</sup>

L'enfasi della pericope è posta sul movimento di sbilanciamento ed equilibrio tra le parti: inferiore/superiore, sensitiva/intellettiva, volontà/ragione. Inoltre, emerge in modo esplicito come sia migliore la situazione in cui la volontà si adegua a ciò che la retta ragione le mostra. D'altra parte, è altrettanto chiaro il fatto che, indipendentemente dal giudizio della ragione, la volontà può agire in modo autonomo (*votum suum*). Da un punto di vista morale, però, è preferibile la situazione in cui intelletto e volontà, all'interno dell'anima razionale, agiscono in connessione e secondo un principio regolatore. Il tipo di rapporto che intercorre tra le due potenze viene esplicitato alla fine del *Tractatus de principatu temporali*, dove, *prima facie*, Meyronnes sembra perseguire una prospettiva di tipo intellettualista.

Sed in universo principatus spiritualium se habet ad modum rationis regulantis et illuminantis, cum doceat ea quae sunt agenda et ostendit illa quae sunt credenda; principatus autem temporalis est ad modum potentiae volitivae, quae nata est movere potentias executivas ad illa quae a ratione dictantur, et ideo optima dispositio universi est in rationali anima, cum voluntas sequatur rationem. Et si dicatur quod ista ratio est ad oppositum, quia voluntas imperat rationi, et ita videtur quod principatus temporalis deberet imperare principatus spirituali, hoc non valet, quia sicut voluntas est principalis in operando, ita intellectus ergo in regnando; nunc autem ratio adducta non procedit quantum ad ordinem regulandi in quo ratio praesidet voluntati, quia licet forte voluntas sit nobilior intellectu aut ergo superior, tamen secundum quid in nonnullis inferior potentia praecellit superiorem.<sup>59</sup>

Quando la volontà è regolata dalla ragione, la porzione superiore dell'anima, quella razionale, si trova in una disposizione migliore. Tuttavia, non bisogna cedere all'idea che la funzione regolativa della ragio-

<sup>58</sup> *Ibid.*, ed. Lapparent, 73-74; ed. Baethgen, 134-135.

<sup>59</sup> *Ibid.*

ne sia di tipo coercitivo. La ragione non può costringere la volontà, che è una potenza strutturalmente libera. Tale prospettiva è da accordare con la considerazione che la volontà, in quanto libera, è capace di muoversi contro ciò che viene compreso dalla ragione, anche nel caso questo fosse un bene e, in effetti, Meyronnes stesso ammette che la volontà opera mediante potere dispotico indipendentemente da ciò che giudica la ragione.

[...] enim experimur quod possumus facere aliquid quod non facimus, et aliqua dimittere quae facimus, cum membra subiciantur dispotice imperio voluntatis, et ipsa possit velle aliqua quae non vult, et non velle aliqua quae vult; alioquin quis frustra rogaretur, moveretur vel ei comminaretur.<sup>60</sup>

In ogni caso, il passo citato del *Tractatus de principatu temporali* (*supra*, nota 59) sembra lasciare irrisolte alcune tensioni all'interno del rapporto tra intelletto e volontà quando questa viene connessa al concetto di *subiectio*. Si può evidenziare che:

1) La ragione regolativa insegna ciò che si deve fare e mostra le cose che si devono credere (*doceat ea quae sunt agenda et ostendit illa quae sunt credenda*).

2) La potenza volitiva è capace di muovere le potenze esecutive e possiede, strutturalmente, il proprio ambito d'azione *in operando*. All'interno di questa capacità di movimento, comunque, non è chiaro se la volontà sia da intendere come mera intermediaria tra ciò che la ragione detta e ciò che viene effettivamente eseguito, o se vi siano altri modi di intendere il rapporto tra queste due potenze.

3) Si potrebbe obiettare che all'interno del rapporto tra intelletto e volontà quest'ultima è assolutamente capace di comandare la ragione e, dal punto di vista del discorso politico, questo aspetto porterebbe a sostenere che è il principato temporale a dover comandare su quello spirituale.

4) Pur ammettendo che la volontà, quella retta, è non solo *nobilior* rispetto all'intelletto ma anche *superior*, nel passo sembra rimanere aperto un conflitto: se l'ambito d'azione principale della volontà è quello operativo, la ragione regolatrice viene descritta mediante un potere che risuona in modo imperativo.

Una risposta è possibile trovarla nella prima distinzione del *Conflatus*, alla *quaestio* ottava, dedicata interamente alla volontà, dove Meyronnes dice che la difficoltà che sperimentiamo nell'agire morale proviene "ex coniunctione voluntatis cum appetitu sensitivo."<sup>61</sup> Ciò che permette di *resilire* e operare più facilmente sarebbe l'esercizio dell'*habitus* e, secondo

<sup>60</sup> de Mayronis, *In I Sent*, dd. 38-39, q. 1, Venetiis: Scotus, 1520, 112va, K.

<sup>61</sup> de Mayronis, *In I Sent*, d. 1, q. 8, Venetiis: Scotus, 1520, 15va, I: "Utrum voluntas possit ab aliqua causa necessitari."

questa accezione, la volontà non è limitata da un fattore a sé intrinseco, ma dalla condizione umana complessivamente intesa. Pensato secondo l'idea hadotiana dell'esercizio spirituale, l'*habitus* aiuta a prevenire le difficoltà. Da un lato si perfeziona l'atto pervenendo ad una capacità maggiore di provare piacere (per le cose giuste) – e questo aspetto riguarda le potenze immateriali (*potentiae separatae*) come lo è la volontà – e, dall'altro, si influisce anche sulle *potentiae organicae* (come l'appetito sensitivo) preparandole ad un'azione più facile, veloce e pronta.<sup>62</sup>

Nonostante il tema dell'esercizio dell'*habitus* sia per alcuni versi vicino al pensiero greco, la prospettiva di Meyronnes tradisce un'idea che, di fondo, è forse più vicina ad un cristianesimo platoneggiante che considera il corpo in un senso deteriore rispetto ai principi immateriali come lo sono l'anima e le sue potenze. Ciò emerge, ad esempio, anche nel terzo libro del *Commento* alle *Sentenze* dove risulta centrale la considerazione che vede nell'elemento corporale un costante trascinarsi verso il male:

[...] secundum Aristotelem quia difficile est invenire medium virtutis, sicut centrum coeli. Et si quaeras hoc ab hominibus, vix aliquis tibi assignabit nisi per artem, extrema autem virtutis plura sunt. Secunda causa est ex parte voluntatis, quae si esset separata aequè faciliter posset elicere bonum sicut et malum et e converso. Sed quia coniuncta est cum corpore, ideo eam ad suos actus inclinatur et ad motus. Et sic homo propter corpus et sensus pronus est ad malum et ad ista terrena et sensibilia.<sup>63</sup>

Inoltre, come in parte è già stato accennato, un elemento su cui è necessario insistere per interpretare la questione, è l'opposizione (di eredità scotiana) tra potenze libere e potenze naturali, enfatizzando la libertà come caratteristica precipua della volontà, e la 'naturalità' in quanto caratteristica propria dell'intelletto, una potenza che opera senza libertà di scegliere: sarebbe improprio chiedersi, dunque, della libertà relativamente all'intelletto.

Questo aspetto riguarda direttamente il concetto di libero arbitrio. In effetti, il libero arbitrio permette di capire meglio in che modo sia da inquadrare la relazione tra le due potenze dell'anima. Alla distinzione 23 del II libro del *Commento alle Sentenze*, chiedendosi a quale delle due facoltà appartenga il libero arbitrio, Meyronnes sottolinea: "nulla libertas est in intellectu."<sup>64</sup> La posizione viene argomentata attraverso un ragionamento classico che paragona l'attività dell'intelletto a quella della produzione di calore da parte del sole: come il sole non è padrone di decidere di

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> de Mayronis, *In III Sent.*, d. 33-37, q. 2, art. 12, Venetiis: Scotus, 1520, 175va, A.

<sup>64</sup> de Mayronis, *In II Sent.*, d. 23, Venetiis: Scotus, 1520, 154rb, I.

produrre calore, l'intelletto non è libero nel decidere, ma assolve semplicemente alla propria funzione. Quando la volontà si volge altrove rispetto a ciò che dice la retta ragione, diviene viziosa, quando segue il suo giudizio, al contrario, è degna e non è più schiava del peccato. La volontà è comunque libera nella possibilità di opporsi a ciò che viene giudicato dall'intelletto.<sup>65</sup> Quest'ultimo è una potenza che opera necessariamente e non possiede un principio sufficiente a mettere in moto l'azione e, al tempo stesso, la volontà – pur essendole riconosciuta una capacità autonoma di giudizio –, non possiede il primato nella sfera della conoscenza dei principi. Tale considerazione viene tratteggiata attraverso la metafora del consigliere e del re:

Aliud enim est rationi consilarii et domini sive magistri, sicut patet de consilario regis. Male enim facit rex nisi faciat iuxta consilium bonum sui consilarii, et tamen totum dominium super hoc est apud regem. Sic de intellectu et voluntate, unde concedo quod rectitudo libertatis sumitur a ratione recta.<sup>66</sup>

## 5. Conclusioni

Alla luce di quanto esposto, il problema che sorge a partire dalla pericope del *Tractatus de principatu temporalis* sopra citata, si può collocare su un altro piano. La questione sembra essere risolta, a tutti gli effetti, mediante una divisione degli ambiti: la volontà è ascritta a quello operativo – e in quest'ambito la metafora del re e del consigliere acquisisce un senso –, mentre l'intelletto è re nel comprendere quale sia il fine ultimo. L'obiezione riportata nel testo del *Tractatus de principatu temporalis* per cui sarebbe la volontà, e dunque il principato temporale, a comandare la ragione, nel caso presente, si deve intendere secondo la prospettiva per cui, almeno in qualche occasione, una potenza inferiore può eccellere rispetto ad una potenza superiore. Ciò è chiaro qualora si confrontino volontà e intelletto, ad esempio, rispetto alla capacità di comprendere: non spetta alla volontà il capire e, sotto questo punto di vista, l'intelletto possiede una funzione esclusiva a cui la volontà, per nobilitarsi, si deve adeguare.

Inoltre, tale prospettiva è da accordare con l'idea di fondo che considera le due potenze, intelletto e volontà, appartenere a due sfere d'azione differenti: la volontà opera in maniera libera, l'intelletto in modo naturale. Tale naturalità, peraltro, potrebbe essere accostata a quella naturalità che pertiene allo *ius naturale* o al tema dell'*ordinatio ad unum* in quando espressione di un ordine naturale delle cose. L'assenso della volontà – rap-

<sup>65</sup> de Mayronis, *In II Sent.*, d. 24, 154va-b.

<sup>66</sup> de Mayronis, *In II Sent.*, d. 23, 154rb, H.

presentata nel politico dal potere temporale – alla ragione, corrisponderebbe al libero assenso del potere temporale a quello spirituale, rappresentante di un ordine di natura voluto da Dio e, quindi, giusto.

Sia per le tipologie e la quantità degli scritti, sia per lo sviluppo dei nuclei tematici principali, la produzione politica di Meyronnes rappresenta un contributo al dibattito sul politico del XIV secolo, nel quale il francescano interviene offrendo un punto di vista filosofico. L'universalità del potere spirituale – definita da Pierre de Lapparent come l'idea "la plus originale de sa [di Meyronnes] doctrine politique"<sup>67</sup> – assume importanza nel momento in cui la si considera alla luce del fine ultimo, e solamente se s'accompagna di una concezione della virtù intesa come un prodotto scaturito dalla libera scelta dell'uomo. La libertà della volontà è tanto il fondamento quanto la garanzia dell'azione: in quanto potenza libera essa rompe il regresso infinito delle cause. Il fatto che, nel contesto politico, Meyronnes ascriva la volontà all'ambito operativo mentre l'intelletto a quello regolativo, non deve stupire. L'intelletto, che opera necessariamente, non possiede un principio sufficiente da mettere in moto l'azione e, al tempo stesso, la volontà non possiede completamente una capacità di giudicare per sé. All'interno di una prospettiva non certo priva di tensioni, il potere temporale possiede la libertà di scegliere da che parte stare.

Infine, è necessario rilevare come ciò che solitamente viene chiamato 'volontarismo' non si traduce in un conseguente predominio della volontà sull'intelletto a qualsiasi costo. Sarebbe più corretto sottolineare, invece, come ognuna delle due potenze possiede un ruolo fondamentale in ambiti differenti. La contemplazione delle verità eterne è possibile alla sola ragione, che nel contesto politico è rappresentata dal principato spirituale. Analogamente alla ragione intesa come principio regolatore, la teologia opera, secondo Meyronnes, in quanto interprete della legge divina.<sup>68</sup> La volontà, che rappresenta il principato temporale, è necessaria al fine di raggiungere l'ordine, e possiede una tensione verso il proprio fine ultimo. In tal senso è comprensibile il ruolo di fondamentale importanza che essa riveste nell'azione morale. Rimanendo all'interno del discorso politico, se quanto detto sembra riportare il senso delle questioni temporali alla luce di quelle spirituali, resta vero che tale meccanismo non relega la scelta della sottomissione e dell'obbedienza ad uno stato di subalternità servile, ma ne sottolinea il carattere eminentemente libero.

---

<sup>67</sup> de Lapparent, "L'oeuvre politique de François de Meyronnes", 48.

<sup>68</sup> de Mayronis, *Tractatus de principatu regni Siciliae*, 110.

## Bibliografia

- Aristoteles. *Metaphysica, l. I-XIV, Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbecka*. Ed. G. Vuillemin-Diem, Aristoteles Latinus, Editioni Curandae Praesidet G. Verbeke adiuvante J. Brams, 25 3.2. New York, Köln, Leiden: Brill, 1995.
- Aristoteles. *Metafisica*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani testi a fronte, 2009.
- Baethgen, Friedrich. "Dante und Franz von Mayronis." *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* (1954): 101-136.
- Baldi, Barbara. "I Francescani tra religione e politica in Italia (Secoli XIII-XV): le tendenze recenti degli studi." *Quaderni Storici* 47 (2012): 525-60.
- Barbet, Jeanne. "Le prologue du commentaire dionysien de François de Meyronnes, O.F.M." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 21 (1954): 183-91.
- Briguglia, Gianluca. *Il pensiero politico medievale*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2018.
- Bullarium Franciscanum, sive Romanorum Pontificum, Constitutiones, Epistolae, Diplomata, tribus ordinibus, Minorum, Clarissarum, Poenitentium, iussu a Conrado Eubel*, tomus 5. Romae: Typis Vaticanis.
- Chartularium Universitatis Parisiensis ab anno 1286 usque ad annum 1350*. Ed. Henricus Denifle, tomus 2. Parisius: ex typis Fratrum Delalain, 1891.
- Cheneval, Francis. *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*. Mit einer kritischen Ed. von Guido Vernanis, *Tractatus de potestate summi pontificis*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1995.
- Cortese, Ennio. *La norma giuridica 1. Spunti teorici nel diritto comune classico*. Introduzione di Emanuele Conte, Antonia Fiori, Luca Loschiavo e Mario Montorzi. Roma: Senato Della Repubblica, 2020.
- de Lagarde-Sclafer, Jaqueline. "La participation de François de Meyronnes à la querelle de la pauvreté (1322-1324)." *Études franciscaines* 10 (1960): 53-73.
- de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes, ses rapport avec celle de Dante." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 5-151.
- de Mayronis, Franciscus. *Quaestio de oboedientia*, In de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes" [= ed. Lapparent]. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 117-119.
- de Mayronis, Franciscus. *Quaestio de subiectione*, In de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes" [= ed. Lapparent].

- Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 75-92.
- de Mayronis, Franciscus. *Quodlibeta*, Venetiis: Scotus, 1507, 1520<sup>2</sup>.
- de Mayronis, Franciscus. *Tractatus de principatu temporalis*, In de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes" [= ed. Lapparent]. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 56-74.
- de Mayronis, Franciscus, *Tractatus de principatu regni Siciliae*. In de Lapparent, Pierre. "L'oeuvre politique de François de Meyronnes" [= ed. Lapparent]. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13 (1940-1942): 93-116.
- de Mayronis, Franciscus. *Conflatus*, d. q, q. 8. Venetiis: Scotus, 1520.
- de Mayronis, Franciscus. *In II Sent.*, d. 23. Venetiis: Scotus, 1520.
- de Mayronis, Franciscus. *In III Sent.* d. 37, q. 9. Venetiis: Scotus, 1520.
- de Mayronis, Franciscus. *In IV Sent.*, d. 19, q. 4. In Rossmann, Heribert. *Die Hierarchie der Welt* [= ed. Rossmann]. Werl/Westfalen: Franziskanische Forschungen, 1972.
- de Ockham, Guillelmus. *Breviloquium de potestate papae*. In *Opera politica*. Edited by Hilary Seton Offler et al. Voll. 1-3 Manchester: Manchester University Press, 1956-1974. Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- de Ockham, Guillelmus. *Opus nonaginta dierum*. In *Opera politica*. Edited by Hilary Seton Offler et al. Voll. 1-3 Manchester: Manchester University Press, 1956-1974. Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- de Ockham, Guillelmus. *Dialogus de imperio et pontificia potestate* (edizione parziale disponibile in rete all'indirizzo <https://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>. Ultimo accesso: 25/07/2024).
- de Ockham, Guillelmus. *De imperatorum et pontificum potestate*. In *Opera politica*. Edited by Hilary Seton Offler et al. Voll. 1-3 Manchester: Manchester University Press, 1956-1974. Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Fioravanti, Gianfranco. "La 'Politica' aristotelica nel medioevo: linee di una ricezione." *Rivista di Storia della Filosofia* 52 (1997): 17-29.
- Garfagnini, Gian Carlo. "La riflessione politica agli inizi del Trecento: religiosità, tradizione e modernità." *Rivista di Storia della filosofia* 52 (1997): 31-46.
- Kelly, Samantha. *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Lambertini, Roberto, e Conetti, Mario. *Il potere al plurale. Un profilo di storia del pensiero politico medievale*. Milano: Editoriale Jouvence, 2019.
- Lambertini, Roberto. "La diffusione della 'Politica' e la definizione di un linguaggio politico aristotelico." *Quaderni storici* 3 (1999): 677-704.

- Lambertini, Roberto. "Potere di Dio e poteri sugli uomini. Forza e limiti di una analogia nella tradizione francescana tra XIII e XIV secolo." *Divus Thomas* 116 (2013): 54-78.
- Langlois, Charles-Victor. "François de Meyronnes." In *Histoire Littéraire de la France, commencé par des religieux bénédictins*. Tome 36, 305-342. Paris: Imprimerie Nationale, 1927.
- Le Goff, Jacques. *San Francesco d'Assisi*, Roma-Bari: Laterza, 2002.
- Luscombe, David. E. "François de Meyronnes and Hierarchy." In *The church and sovereignty C. 590-1918: Essays in honour of Michael Wilks*. Edited by Diana S. Wood, 225-231. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- McGrade, Arthur S. *The Political Thought of William of Ockham*. Edited by Walter Ullmann, Cambridge: Cambridge University Press, 1974<sup>1</sup>, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511561238>
- Miethke, Jürgen. "Aequitas und epieikeia bei Wilhelm Ockham." In *Recht und Billigkeit. Zur Geschichte der Beurteilung ihres Verhältnisses*, Hrsg. v. Matthias Armgardt und Hubertus Busche, 159-186. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Nardi, Bruno. "La "Monarchia" di Dante e Francesco di Meyronnes." *Cultura neolatina* 8 (1948): 255-64.
- Nederman, Cary J. "The Meaning of "Aristotelianism." In "Medieval Moral and Political Thought." *Journal of the History of Ideas* 57 (1996): 563-85. DOI: 10.1353/jhi.1996.0038
- Passerin D'Entrèves, Alessandro. *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. 2<sup>nd</sup> ed., New York: The Humanities Press, 1959<sup>2</sup>.
- Piron, Sylvain. "La consultation demandée à François de Meyronnes sur la *Lectura super Apocalipsim*." *Oliviana* (En ligne) 3 (2009) : 16. <http://journals.openedition.org/oliviana/330>.
- Solvi, Daniele. "Un sermone inedito di François de Meyronnes per San Ludovico di Tolosa." *Hagiographica* 23 (2016): 107-27.
- Rossmann, Heribert. "Das Bild des hl. Franz von Assisi in den Franziskuspredigten des Franz von Meyronnes." *Franziskanische Studien* 58 (1976): 142-84.
- Rossmann, Heribert. "Der hl. Franziskus von Assisi als Abbild Christi in der Sicht des Franz von Meyronnes." *Franziskanische Studien* 60 (1978): 168-85.
- Rossmann, Heribert. "Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des Franz von Mayronis OFM." *Franziskanische Studien* 54 (1972): 1-76.
- Rossmann, Heribert. *Die Hierarchie der Welt: Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*. Werl/Westfalen: Franziskanische Forschungen, 1972.

- Roth, Bartholomaeus. "Franz von Mayronis und der Augustinismus seiner Zeit." *Franziskanische Studien* 22 (1935): 44-75.
- Roth, Bartholomaeus. *Franz von Mayronis O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*. Werl in Westfalen: Franziskanische Studien, 1936.
- Ruiz, Damien. "Le médecin et le théologien. Autour de saint Louis d'Anjou: les «deux» François de Meyronnes." *Carthaginensia* 31 (2015): 853-80.
- Toivanen, Juhana. *The Political Animal in Medieval Philosophy: A Philosophical Study of the Commentary Tradition c.1260-c.1410*. Leiden-Boston: Brill, 2020.
- Toste, Marco. "The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited." In *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*. Textes réunis par Maaïke van der Lugt, 113-188. Firenze: Sismel, Edizioni Galluzzo, 2014.
- Ullmann, Walter. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London/New York: Routledge, 1961<sup>1</sup>, 2010.



Stampato da Logo s.r.l.  
Borgoricco (PD)

*Published by*

Firenze University Press – University of Florence, Italy

ISSN 2785-3330 (print)

[www.fupress.com/rifp](http://www.fupress.com/rifp)

Rivista Semestrale

