

Luca Mori

# Le basi psicologiche della guerra e i rimedi per la pace in Hobbes e Kant

**ABSTRACT:** *In 1932, Albert Einstein asked Freud for a way to free humanity from war, stating that no attempt had yielded anything. This article attempts to draw some elements from Hobbes and Kant to answer Einstein's question. The two philosophers provide various reasons for conceiving peace and war not in dichotomous terms, but as always coexisting polarities – in variable proportions – in the continuum of possible human interactions. In the philosophical perspective outlined here, given the fundamental ambiguity of human beings, there is no exhaustive and definitive answer to Einstein's question. Following Hobbes and Kant, what can be achieved is not the elimination of any possibility of war, but the progressive improvement of understanding the measures that allow for the reduction of the probability of open hostility among individuals, groups, and States.*

**KEYWORDS:** *Egoism, Hobbes, Kant, Peace, War.*

## 1. Premessa: la domanda più urgente

Nel 1932 Albert Einstein inviò una lettera a Sigmund Freud, sollecitandolo a prendere posizione su quella che a suo avviso era la più urgente fra le domande: “C'è un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra?”<sup>1</sup>. Non si trattava di una domanda inedita, ma a suo avviso era necessario sollevarla di nuovo perché “nessun tentativo di soluzione è purtroppo approdato a qualcosa”<sup>2</sup>.

Senza riferimenti ai classici della filosofia, Einstein indicava come iniziativa auspicabile la creazione, da parte degli Stati, di un'autorità deputata a comporre i loro conflitti<sup>3</sup>, ma osservava subito dopo che la “sete di potere della classe dominante” si sarebbe opposta alle limitazioni della libertà d'azione richieste a tal fine<sup>4</sup>, riformulando l'interrogativo iniziale con un riferimento alla possibilità di “dirigere l'evoluzione psichica degli uomini in modo che diventino capaci di resistere alle psicosi dell'odio e della distruzione [...]”<sup>5</sup>.

1 Einstein 2017, 59.

2 Einstein 2017, 59.

3 Einstein 2017, 60.

4 Einstein 2017, 61.

5 Einstein 2017, 62.

Questo articolo affronta la domanda di Einstein attraverso gli scritti di Hobbes e Kant, evidenziando che in entrambi si trovano elementi per definire le basi psicologiche della guerra, nel loro intreccio con altri fattori, e viene rilevata un'ambiguità di fondo degli esseri umani, che tra l'altro impedisce di concepire guerra e pace in termini nettamente dicotomici.

In Hobbes l'ambiguità si manifesta, ad esempio, nel fatto che l'essere umano può essere tanto dio quanto lupo per il suo simile<sup>6</sup> e nella formulazione della prima, fondamentale legge di natura, in cui il dovere di cercare la pace coesiste con il richiamo alla guerra (*De Cive* II, 2; *Leviatano*, XIV), dal momento che la ragione e la paura possono spingere gli uomini tanto all'una quanto all'altra. In Kant l'ambiguità è sottesa, ad esempio, alla nozione di "insocievole socievolezza" (*ungesellige Geselligkeit*<sup>7</sup>) e alla diagnosi secondo cui la malvagità umana, quale "si mostra apertamente nelle libere relazioni tra i popoli", coesiste con "una più forte disposizione morale, anche se per ora sopita", che potrebbe portare un giorno ogni essere umano "a dominare il principio del male che è in lui (e che non può negare) e a sperare che questo avvenga negli altri"<sup>8</sup>.

Prima di analizzare le possibili risposte di Hobbes e Kant alla domanda di Einstein, richiamiamo alcuni passaggi delle riflessioni di Freud al riguardo. Tratteggiando una storia congetturale dei primordi dell'umanità, quando forza e violenza decidevano i conflitti, Freud ipotizza che con l'invenzione delle armi la "superiorità intellettuale" abbia iniziato a guadagnare spazio rispetto alla "forza muscolare bruta"<sup>9</sup>. A suo avviso, lo stato originario fu caratterizzato dal "predominio del più forte, della violenza bruta o sostenuta dall'intelligenza"<sup>10</sup>, tra uomini che avevano un'"inclinazione pulsionale" a provare soddisfazione nell'uccidere il nemico, ma anche la capacità di trattenersi per utilizzare gli sconfitti in mansioni servili. Come in Hobbes, anche in Freud la necessità di contrapporsi alla violenza spinge chi non è in grado di difendersi da solo ad unirsi ad altri, sperimentando la "potenza di una comunità"<sup>11</sup>. Ogni unione di questo tipo, però, è esposta all'instabilità: leggi e statuti possono diventare fattori stabilizzanti di una comunità, come "la coercizione violenta e i legami emotivi tra i suoi membri (ossia, in termini tecnici, quelle che si chiamano identificazioni)"<sup>12</sup>. Quanto alle guerre tra popoli, città e Stati – irriducibili ad un solo tipo – Freud suggerisce che possono essere prevenute "solo se gli uomini si accordano per costituire un'autorità centrale, al cui verdetto vengano deferiti tutti i conflitti di interessi"<sup>13</sup>. Resta tuttavia il fatto che negli esseri umani agiscono pulsioni erotiche e aggressive, all'insegna di una logica binaria incentrata su Eros e distruzione, sottesa ai molteplici motivi che

6 Hobbes 1999, 64. Sulle fonti per le formule "*homo homini lupus*" e "*homo homini Deus*" si veda Tricaud 1969.

7 Kant 2014a, 33.

8 Kant 1993, 39.

9 Freud 2017, 66.

10 Freud 2017, 66.

11 Freud 2017, 67.

12 Freud 2017, 71.

13 Freud 2017, 70.

orientano i comportamenti, a quelli che Lichtenberg – citato da Freud – aveva tentato di raccogliere in una “rosa dei moventi”, paragonabile alla rosa dei venti<sup>14</sup>. Il nucleo della risposta di Freud ad Einstein sta nell’analisi della pulsione di distruzione: stabilito che non c’è modo di eliminarla e, quindi, di sopprimere le tendenze aggressive ad essa collegate, restano aperte da un lato la possibilità di deviarla o contenerla, favorendo legami emotivi e identificazioni, e dall’altro lato la possibilità di coniugare “restrizione dei moti pulsionali” e “spostamento progressivo delle mete pulsionali”, grazie al processo di *incivilimento*, che comporta altresì il “rafforzamento dell’intelletto” e l’“interiorizzazione dell’aggressività, con tutti i vantaggi e i pericoli che ne conseguono”<sup>15</sup>.

Resta però come speranza – forse utopica, scrive Freud – l’affermarsi del pacifismo, eventualmente sostenuto dal diffondersi di “un atteggiamento più civile” e dal “giustificato timore degli effetti di una guerra futura”<sup>16</sup>.

## 2. Hobbes sulle cause della guerra nei “movimenti della mente”

Nel *De corpore* (VI, 7) Hobbes sostiene che sono gli appetiti a muovere l’animo umano e a spingere alla guerra, sottolineando che “i principi della politica derivano dalla conoscenza dei movimenti della mente (*ex cognitione motuum animorum*)”<sup>17</sup>, lo studio dei quali induce a liquidare come troppo superficiale l’analisi aristotelica che aveva condotto al dogma dello *zoon politikòn*<sup>18</sup>. Il risalto dato da Freud al timore degli effetti di una guerra futura trova un corrispettivo nella centralità attribuita da Hobbes alla paura, passione che contribuisce all’origine della società civile e risulta decisiva nella sua preservazione, ma che – come si ricava dal *De cive* (I, 2) e dal *Leviatano* (XIII) – è anche tra le cause della guerra<sup>19</sup>.

Leggendo Hobbes è inevitabile chiedersi “perché sorga il conflitto tra uomini razionali, primariamente tesi a un problema di conservazione”<sup>20</sup>. Il fatto è che la ragione opera, in modo non infallibile, calcolando vantaggi e svantaggi su uno sfondo variegato di passioni correlate a moti di attrazione e repulsione (*De homine* XI, 6; *De cive* II, 2<sup>21</sup>): su tale sfondo, come si legge nella lettera a William Cavendish

14 Freud 2017, 74.

15 Freud 2017, 79-80.

16 Freud 2017, 80. Nel 1915 Freud si interrogava sulla guerra in corso – “più sanguinosa e rovinosa di ogni guerra del passato” (Freud 1978, 126) – evidenziando il ruolo dei “moti pulsionali elementari” comuni a tutti, “per sé stessi [...] né buoni né cattivi” (Freud 1978, 129), mentre in una lettera a Frederik van Eeden del dicembre 1914 precisava che l’intelletto è fragile rispetto alle pulsioni, agli affetti e agli impulsi primitivi e selvaggi che, ancora vivi nell’inconscio, si riattivano quando ne hanno occasione. Definiva però un “vero mistero” il motivo per cui popoli e nazioni si denigrano, si odiano e si detestano (Freud 1978, 135).

17 Hobbes 1972, 131-132.

18 Hobbes 1999, 80.

19 Blits 1989.

20 Reale 1991, 22. Cf. Bodei 1994, 85.

21 Hobbes 1972, 595-596; Hobbes 1999, 90.

che fa da premessa al *De cive*, l'eventuale ricorso alle "virtù della guerra" – forza, inganno, "ferocia delle belve" – non è condannabile come vizio, perché in linea col diritto naturale all'autoconservazione<sup>22</sup>.

Seguendo gli *Elements*, l'appetito da un lato e l'avversione, o il timore, dall'altro, sono l'esito dei moti naturali che gli oggetti determinano nel cervello e che vengono denominati passioni quando si estendono fino al cuore (I, 8, 1<sup>23</sup>). In assenza di un bene assoluto in relazione al quale tutti possano orientarsi senza competere, consenso e contesa – ovvero il mutuo aiuto e la battaglia – nascono a seconda che le diverse volontà convergano o contrastino (I, 12, 7<sup>24</sup>):

Di più, considerando che molti appetiti degli uomini li spingono ad un unico e medesimo fine, e che quel fine talvolta non può, né essere goduto in comune, né diviso, ne consegue che il più forte deve goderne da solo, e chi sia il più forte, lo si decide in battaglia. E così la maggior parte degli uomini, pur non essendo sicura di poter avere la meglio, nondimeno per vanità, o confronto, o appetito, provoca il resto, che altrimenti si accontenterebbe dell'eguaglianza (I, 14, 5<sup>25</sup>).

Una minoranza di esseri umani, dunque, si accontenterebbe dell'uguaglianza, ma è costretta alla perpetua diffidenza dalle provocazioni della maggioranza, che tende a prevaricare spinta dagli appetiti, dalla vanità e dalla smania di primeggiare nel confronto. Qualsiasi eventuale stato di equilibrio sarebbe in tali condizioni altamente instabile, poiché ognuno continuerebbe a giudicare con il proprio metro i mezzi e la grandezza del pericolo presente o potenziale (I, 14, 8<sup>26</sup>). Lo stato naturale diventa così stato di guerra, anche perché, in assenza di una legge e di un potere comuni dotati di efficacia coercitiva, tutti ritengono di avere diritto a tutto: qui "la guerra non è altro che quel tempo in cui la volontà e l'intenzione di contendere con la forza vengono sufficientemente dichiarate, mediante parole o azioni; e il tempo in cui non vi è guerra, è la pace" (I, 14, 11<sup>27</sup>).

Questa definizione sembra stabilire in termini dicotomici la distinzione tra guerra e pace, come se la seconda non fosse altro che l'assenza della prima. C'è però da considerare che anche in pace possono esservi, non sufficientemente dichiarate, volontà e intenzioni di guerra, come in guerra possono emergere – dichiarate oppure no – volontà e intenzioni di pace, la qual cosa accade in effetti fin dallo stato di natura, poiché altrimenti non sarebbe possibile uscirne. La metafora meteorologica del *Leviatano* (XIII) – che riconduce la natura del cattivo tempo non al momento in cui si verificano gli acquazzoni, ma alla tendenza persistente verso di essi<sup>28</sup> – suggerisce di considerare lo spazio tra guerra e pace come una linea di congiunzione e al tempo stesso di distinzione, lungo la

22 Hobbes 1999, 64.

23 Hobbes 1989, 55.

24 Hobbes 1989, 99.

25 Hobbes 1989, 111.

26 Hobbes 1989, 112.

27 Hobbes 1989, 113. Cf. *De cive* I, 12 (Hobbes 1999, 86-87) e *Leviatano* XIII (Hobbes 1998, 101).

28 Hobbes 1998, 101.

quale si distribuiscono differenti gradi di probabilità che le interazioni umane prendano la piega dell'ostilità aperta o della coesistenza pacifica. In ogni punto di tale linea sono compresenti, in proporzioni variabili, la tendenza alla pace e al suo consolidamento e la tendenza alla guerra o al persistere dei combattimenti eventualmente in atto.

Nello stato di natura l'orientamento alla guerra è particolarmente forte perché molti fattori concorrono ad alzare la probabilità dell'aggressione: nel *De cive* troviamo elencati ad esempio il desiderio naturale per l'uso esclusivo delle cose comuni, la diversità dei desideri (determinata dalla diversità di temperamenti, consuetudini e opinioni), la presenza di un *appetitus* irrazionale che spinge a desiderare i beni presenti più di quelli futuri, le false opinioni sul giusto e sull'ingiusto, l'aspirazione all'onore e al vantaggio, la ricerca di gloria personale, l'ambizione, la paura reciproca (causata dall'uguaglianza e della *mutua laedendi voluntas*), la naturale inclinazione a provocarsi e la falsa stima di sé, la difficoltà di premunirsi in poco tempo contro gli eventuali assalti e la conseguente propensione ad attaccare in anticipo.

Sofferamoci sul punto cruciale della diversità dei desideri e sul fatto che gli esseri umani non concordano su ciò che va lodato o biasimato, con una variabilità tale che a volte "uno stesso uomo *loda e biasima* la stessa cosa in tempi diversi" (*De cive* III, 31<sup>29</sup>). La conseguenza, secondo Hobbes, è questa:

Finché gli uomini fanno così, di necessità nascono discordie e lotte. Si trovano dunque nello stato di guerra per tutto il tempo che, a causa della diversità dei desideri presenti (*prae appetituum praesentium diversitate*), misurano il bene e il male con metri diversi (*bonum & malum [...] diversis mensuris metiuntur*). Ma finché si trovano in questo stato, tutti riconoscono (*facile omnes... agnoscunt*) facilmente che è cattivo; e, di conseguenza, che la *pace* è buona. Dunque, coloro che non potevano mettersi d'accordo sul bene presente (*convenire non poterant*), si accordano circa il futuro (*conveniunt de futuro*); e questo è opera della ragione, perché si percepiscono le cose presenti con i sensi, quelle future unicamente con la ragione (III, 31<sup>30</sup>).

Entrano così in tensione e in contrasto l'appetito, che spinge a preferire ciò che appare bene nell'orizzonte temporale limitato del presente, e la ragione, che spinge ad ampliare la prospettiva, antepoendo a quello presente il bene futuro, ma l'esito dei movimenti della mente così contrapposti non è lineare né garantito, se vale il principio asserito nella seconda parte del *Leviatano* (XIX), secondo cui "[...] le passioni degli uomini sono generalmente più potenti della loro ragione"<sup>31</sup>. Il confronto tra esseri umani ed insetti sociali permette di evidenziare, per contrasto, una serie di cause psicologiche che tra gli umani aumentano la probabilità delle contese: la ricerca dell'onore, l'odio, l'invidia, la tendenza a comparare e a distinguersi dagli altri, la distorsione nella valutazione di sé che porta a sentirsi superiori e spinge a volere introdurre novità, sentendosi più saggi degli altri (*De*

29 Hobbes 1999, 112.

30 Hobbes 1999, 112.

31 Hobbes 1998, 157.

*cive* V, 5<sup>32</sup>). Qui anche l'arte della parola concorre a fare la differenza, in quanto concorre a "suscitare i turbamenti dell'animo" e a rappresentare in modo distorto il bene e il male: "La lingua dell'uomo – afferma Hobbes – è una tromba di guerra e di sedizione (*hominis autem lingua tuba quaedam belli est & seditionis*)"<sup>33</sup>.

Il linguaggio amplifica l'ambiguità determinata dai moti della mente: come ha evidenziato Pettit, infatti, da un lato esso permette di ragionare, di prendere impegni reciproci, di stringere accordi consolidando la fiducia reciproca e di unirsi con gli altri come in una sola persona; dall'altro lato, però, l'arte della parola intensifica il disordine nel tumultuoso dominio delle passioni, delle quali espande il campo d'azione e la portata<sup>34</sup>.

Com'è noto, Hobbes sostiene che la pace debba essere istituita facendo leva sul timore di un potere comune, poiché il consenso orientato alla pace resterebbe aleatorio e non sarebbe sufficiente, da solo, a garantirla (*Elements* I, 19, 6<sup>35</sup>). Resta tuttavia la possibilità che anche in uno Stato fondato sul riconoscimento di un potere comune si manifesti "l'inclinazione a dissolversi nella guerra civile" (II, 5, 8<sup>36</sup>). La probabilità che la sedizione inizi e si diffonda – come un "perturbamento degli umori" che conduce alla malattia (II, 8, 1<sup>37</sup>) – è legata anche alla forma di governo (II, 5, 8<sup>38</sup>) ed a fattori quali lo scontento nei confronti del governo, il pretesto di avere un determinato diritto di giustificare la propria resistenza o di procurarsi aiuto e la speranza di successo (II, 8, 1<sup>39</sup>); concorrono inoltre a modificare la distribuzione delle probabilità, lungo la linea che congiunge e distingue pace e guerra, la miseria che predispone alla sedizione, il turbamento d'animo (*aegritudo animi*) che la accompagna, nonché l'inquietudine che deriva dall'ambizione (*De cive* XIII, 10 e 12<sup>40</sup>).

È qui evidente che motivi psicologici e condizioni di contesto – sociali, economiche e politiche – s'intrecciano e si influenzano reciprocamente. C'è chi ha sostenuto che nel *Leviatano* le considerazioni psicologiche (nel senso della psicologia egoistica) perdono peso, a fronte di un tentativo più maturo di proporre una scienza deduttiva della politica, in cui l'osservazione empirica non avrebbe più un ruolo fondante, ma soltanto di accompagnamento e conferma delle tesi elaborate *more geometrico*<sup>41</sup>. Troviamo però, anche nel *Leviatano*, osservazioni utili a delineare una psicologia dell'ambiguità umana, in cui la spinta egoistica e quella relazionale coesistono in trame complesse di calcoli, passioni e desideri. Nel capitolo XI del *Leviatano* Hobbes dà notevole risalto all'esistenza di "un'inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro,

32 Hobbes 1999, 125-126.

33 Hobbes 1999, 126.

34 Pettit 2008, 84.

35 Hobbes 1989, 159.

36 Hobbes 1989, 207.

37 Hobbes 1989, 238.

38 Hobbes 1989, 207-208.

39 Hobbes 1989, 238.

40 Hobbes 1999, 198-199.

41 McNeilly 1968.

che cessa soltanto con la morte”<sup>42</sup>. Alla base di questa inclinazione c’è il sentimento di insicurezza circa la possibilità di mantenere i beni presenti senza assicurarsene di maggiori. Troviamo poi che “la competizione per acquisire ricchezze, onore, comando o altro potere, inclina alla rivalità, all’inimicizia e alla guerra”, come l’insoddisfazione della condizione presente congiunta all’ambizione di comando militare, mentre il “desiderio di agi e piaceri sensuali” e il “timore della morte e delle ferite” predispongono ad obbedire a un potere comune<sup>43</sup>. Intervengono poi, a rendere ulteriormente complesso lo scenario, il timore dell’oppressione, la fiducia o sfiducia nell’acutezza del proprio ingegno, la vanagloria, l’ambizione, la fiducia e la diffidenza nei confronti degli altri, l’irrisolutezza e così via. Sullo sfondo variegato di tali moti della mente, nel XIII libro spiccano “tre cause principali di contesa”, la rivalità, la diffidenza e l’orgoglio<sup>44</sup>, mentre come passioni prioritarie nell’indurre alla pace sono menzionate “la paura della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità ingegnosa”<sup>45</sup>.

### 3. Kant e la soluzione del problema insolubile di Hobbes

Nel quadro hobbesiano c’è un problema che appare inaggrabile: il pattuire e la subordinazione ad un potere comune, che garantiscono la stabilità interna dello Stato, non risultano efficaci nel ridurre il rischio di conflitto tra Leviatani<sup>46</sup>. Qui la distribuzione di probabilità lungo la linea che correla e distingue pace e guerra sembra essere inesorabilmente sbilanciata verso la seconda, come se sul piano della politica internazionale fosse impossibile uscire dallo stadio della diffidenza razionale armata che i singoli esseri umani nello stato di natura vogliono, a un certo punto, superare<sup>47</sup>.

Secondo Gallie, Kant ha tentato di compiere un “passo rivoluzionario nell’ambito della filosofia politica”<sup>48</sup>, mostrando che, per adempiere ai loro compiti, gli Stati dovrebbero riconoscersi reciprocamente alcuni diritti e doveri, così come accade per ogni Stato nei confronti dei cittadini. Ciò costituirebbe la premessa di una pace estesa ai Leviatani, tra i quali secondo Hobbes può darsi soltanto lo stato di guerra ed eventualmente tregue provvisorie. Anche per Kant lo stato di natura è uno stato di guerra e non di pace, tale che “anche se non sempre si ha uno scoppio delle ostilità, c’è però la loro costante minaccia”<sup>49</sup>: cambia tuttavia, in parte, la diagnosi sulle basi psicologiche della guerra, dal punto di vista della psicologia empirica

42 Hobbes 1998, 78-79.

43 Hobbes 1998, 79.

44 Hobbes 1998, 101.

45 Hobbes 1998, 103-104.

46 Joas, Knöbl 2013, 18.

47 Kersting 2002, 176.

48 Gallie 1993, 36.

49 Kant 1993, 31.

– su cui Kant teneva lezioni nell’ambito dei corsi in cui utilizzava la *Metaphysica* di Alexander Baumgarten<sup>50</sup> – e cambiano soprattutto le prospettive sui possibili rimedi alla tendenza al male che caratterizza gli umani.

Se guardiamo all’opera più tarda, l’*Antropologia pragmatica* (1798), nella sezione della seconda parte dedicata al carattere della specie troviamo un riferimento alla volontà individuale “sempre pronta ad aprire le ostilità coi suoi vicini”, desiderosa di diventare dominatrice<sup>51</sup>. Tra i fattori rilevanti in tal senso ci sono l’inclinazione alla libertà e quella ad esercitare un’influenza sugli altri uomini, la smania di onori – con l’orgoglio e l’arroganza correlati – e il desiderio di ricchezza e potenza, collegato al “timore di essere dominati dagli altri”<sup>52</sup>. In questa fitta rete di moventi sembra esserci un nucleo, individuato fin dalle prime pagine del libro nell’egoismo – distinto in pratico, logico ed estetico – che emerge e progredisce nell’essere umano dal momento in cui, iniziando a parlare, riesce a dire “io”:

Dal giorno in cui l’uomo comincia a parlare dicendo “io”, egli mette in primo piano il suo caro io dovunque può e l’egoismo progredisce di continuo, se non apertamente (perché gli resiste l’egoismo degli altri) almeno nascostamente; con apparente umiltà e finta modestia tenta di procurarsi un valore preminente e sicuro nel giudizio degli altri.<sup>53</sup>

Passando dagli individui ai popoli, concorrono ad aumentare le probabilità di guerra il desiderio di accrescere la propria potenza, la brama di grandezza, il timore preventivo di essere assorbiti da altri popoli. Anche la diversità di lingue e religioni, pur essendo un valore perché si frappone al tentativo di qualsiasi *reductio ad unum* delle differenze umane, “porta con sé la tendenza all’odio reciproco, e motivi di guerra”<sup>54</sup>. Guardando alle relazioni internazionali, però, la guerra diventa anche “il movente che ci fa passare dallo stato rozzo di natura allo stato civile”<sup>55</sup>.

Nello scritto *Per la pace perpetua* Kant peraltro sottolinea che la guerra “non ha bisogno di avere un motivo particolare che la faccia nascere”, perché “sembra invece connaturata all’uomo” e presentarsi perfino “come un qualcosa di nobile”, verso cui si è attratti non per la spinta dell’interesse, ma per il “sentimento dell’onore”<sup>56</sup>. A queste righe si potrebbe associare l’antica concezione greca per la quale l’ardore bellico (*chárme*) poteva essere correlato alla gioia (*chárma*), intendendo la guerra come “somma realizzazione dell’orgoglio del proprio vigore”<sup>57</sup>.

50 Frierson 2014.

51 Kant 1970b, 750.

52 Kant 1970b, §§ 82-85.

53 Kant 1970b, 548 (§ 2). Si veda anche la *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove il costante riferimento al “caro io” è il principale ostacolo all’“autentica virtù”, che consiste nel far sì che l’idea del dovere diventi il principio supremo della determinazione della volontà (Kant 1992, 83).

54 Kant 1993, 55-56.

55 Kant 1970b, 753-754. Si veda Kant 1993, 49, dove si legge che ha guerra ha costretto i popoli a “stabilire tra loro rapporti più o meno giuridici”.

56 Kant 1993, 52.

57 Onians 1998, 43-44.

Come in Hobbes, anche in Kant la distinzione tra pace e guerra non comporta una dicotomia netta. C'è una tensione alla guerra nella pace e c'è una tensione alla pace nella guerra. Quest'ultima, in particolare, esiste se non altro perché in generale, anche durante le ostilità, resta (o dovrebbe restare) qualcosa su cui far leva per alimentare speranze e iniziative rivolte alla pace: si tratta della "fiducia nel modo di pensare del nemico", che in Kant sembra azzerarsi o avvicinarsi allo zero soltanto nel caso estremo di una "guerra di sterminio (*bellum internecinum*)"<sup>58</sup>, che viene così implicitamente distinta da altri tipi di guerra. Eibl-Eibesfeld ha richiamato l'attenzione sulla violazione di questa istanza kantiana durante le due guerre mondiali del ventesimo secolo<sup>59</sup>: ne ricaviamo che, anche dopo avere toccato il vertice estremo del *bellum internecinum*, il passaggio dalla guerra alla pace resta possibile.

Nel determinare le probabilità della guerra, alle cause psicologiche s'intrecciano le condizioni politiche generali e, più specificamente, il tipo di costituzione, nel senso della *forma regiminis*: è meno probabile, secondo Kant, che si arrivi alla guerra dove vigono costituzioni repubblicane, perché negli Stati in cui i sudditi non sono al tempo stesso cittadini e il sovrano si considera proprietario dello Stato "decidere la guerra è la cosa sulla quale si riflette di meno al mondo"<sup>60</sup>. Ci sono dunque costituzioni che favoriscono una riflessione pubblica capace di allontanare gli Stati dalla polarità della guerra aperta – lungo il *continuum* che correla quest'ultima alla pace – e costituzioni (dispotiche) caratterizzate dal prevalere della tendenza opposta.

Le probabilità di orientarsi alla pace dipendono anche – e qui emerge il tratto kantiano più originale – dall'esistenza di una disposizione morale che porta a "dominare il principio del male" che gli esseri umani trovano in sé<sup>61</sup>. Più precisamente, seguendo *La religione nei limiti della semplice ragione*, c'è una fondamentale ambiguità della condizione umana, determinata dalla compresenza di principio del male e principio del bene<sup>62</sup>: a determinare la prevalenza dell'uno o dell'altro non sono gli impulsi naturali o le inclinazioni, ma il modo in cui il libero arbitrio si dà la propria massima<sup>63</sup>. Kant ritiene che non ci si possa spingere oltre con l'investigazione, chiedendosi ad esempio cosa determini generalmente il darsi una massima anziché un'altra. Questa ambiguità di fondo traspare peraltro anche nella coesistenza di una disposizione all'animalità, che può alimentare vizi bestiali, e di una disposizione all'umanità da cui possono derivare i "vizi della civiltà" o "vizi diabolici", correlati alla tendenza a compararsi con gli altri, al desiderio di avere valore nell'opinione altrui, alla gelosia e alla rivalità. Coesistono inoltre, nell'essere umano, l'amore di sé (*Selbstliebe*) come tendenza (*Hang*) a regolarsi in base alle proprie inclinazioni e il germe del bene, che rende possibile un "nuovo modo di

58 Kant 1993, 27.

59 Eibl-Eibesfeld 2023, 262.

60 Kant 1993, 34.

61 Kant 1993, 39.

62 Kant 1970a, 337.

63 Kant 1970a, 339.

pensare”, correlato alla “riforma graduale del modo di sentire”<sup>64</sup>. Questo germe può svilupparsi anche grazie alle disposizioni che a prima vista sembrano destinate a soffocarlo: l’antagonismo, ad esempio, ha tra i suoi effetti non intenzionali quello di stimolare lo sviluppo delle migliori disposizioni, al punto che Kant, nelle *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, si spinge a ringraziare la natura “per l’intrattabilità, per la vanità suscitatrice di invidiosa rivalità, per l’invincibile brama di ricchezze o di dominio [...]”<sup>65</sup>.

Pur senza negare che i mali più grandi derivano all’umanità dalla guerra e, in particolare, “dagli incessanti e anzi sempre accresciuti *preparativi* alla guerra futura”<sup>66</sup>, sembra essere la guerra stessa – come si ricava dall’*Inizio congetturale della storia degli uomini* – a spingere a salire lungo la scala della cultura della pace e a promuovere lo sviluppo delle disposizioni orientate al progressivo rispetto dell’umanità e della libertà. Nel processo resta cruciale la ragione, quella ragione a cui nello scritto *Per la pace perpetua* viene riconosciuto il “supremo potere” di dare le leggi morali e che “condanna assolutamente la guerra come procedimento giuridico e fa invece dello stato di pace un dovere immediato, che però senza un patto reciproco tra gli Stati non può essere fondato o garantito”<sup>67</sup>. È la ragione, in ultima analisi, la base su cui fondare la possibilità di un diritto internazionale incentrato su una federazione di popoli (*foedus pacificum*), condizione per una pace duratura<sup>68</sup>. Sembra che per questa via il problema della persistenza della guerra tra Leviatani sia risolvibile, ma il fondamento della soluzione non si trova sul piano della psicologia empirica, né su quello della sola ingegneria costituzionale, bensì nel rinvio tipicamente kantiano al potere universalizzante della ragione, a cui nel XX secolo si è richiamato Eibl-Eibesfeld nel saggio *The Biology of Peace and War*, sottolineando l’importanza di imparare a guardare alla sopravvivenza non di una determinata cultura, ma a quella dell’umanità intera intesa come una sola specie, caratterizzata da possibilità evolutive legate al mantenimento della diversità culturale<sup>69</sup>.

#### 4. Conclusione

Abbiamo trovato in Hobbes e Kant alcuni elementi che permettono di concepire pace e guerra in modo non dicotomico, come vertici di tendenze ricorrenti nel *continuum* delle possibili interazioni umane, su cui incidono cause psicologiche e di altra natura, tutte radicate nella fondamentale ambiguità umana. È sulle molteplici variabili alla base di tali tendenze che si può agire, tenendo presente che esse sono correlate in trame complesse di influenze reciproche.

64 Kant 1970a, 370.

65 Kant 2014a, 33-34.

66 Kant 2014c, 114.

67 Kant 1993, 40.

68 Kant 1994, 38.

69 Eibl-Eibesfeld 2023, 234-235.

A garantire la pace non bastano il consenso, la consapevolezza dei mali provocati dalla guerra, le buone intenzioni, i trattati internazionali orientati ad obiettivi materiali circoscritti e la politica di equilibrio<sup>70</sup>. Einstein faceva riferimento alla necessità di un potere comune: per Hobbes questa soluzione vale per stabilire la pace all'interno di uno Stato; per Kant, guardando alle relazioni internazionali, ci si può muovere nella direzione del "patto di associazione", fermandosi dunque prima – come ha rilevato Bobbio – dell'approdo auspicabile ad un potere comune, quale si garantirebbe soltanto con un patto di unione<sup>71</sup>.

Sia in Hobbes che in Kant, seppure in modi diversi, le istituzioni riducono l'incertezza persistente nel dominio delle inclinazioni rilevabili sul piano della psicologia empirica, impedendo ad esempio all'antagonismo kantiano di diventare distruttivo, a causa del prevalere della tendenza all'insocievolezza<sup>72</sup>. Per entrambi i filosofi, è tuttavia possibile intervenire sui modi di vedere e sentire le cose e sul modo di pensare, modulando i moti della mente e le loro inclinazioni prevalenti attraverso l'educazione.

Nel *De homine* (XIII, 1) Hobbes indica sei fonti alla base di attitudini (*ingenia*) e inclinazioni: temperamento, esperienza, abitudine, beni di fortuna, opinione di sé e autori dei quali si seguono esempi e precetti<sup>73</sup>. L'educazione può influire su alcuni di questi, a partire dalle opinioni su di sé, sulle cause della guerra e della pace e sui doveri, "per i quali la pace si fortifica e si conserva" (*De corpore* I, 7<sup>74</sup>).

L'educazione è annoverabile tra i rimedi per la pace perché l'ignoranza provoca calamità: lo si legge chiaramente tanto nel *De corpore* quanto nel *De Cive* (XIII, 9), dove tra l'altro Hobbes sottolinea in questo campo la priorità del *docere* sull'*imperare* e della *perspicuitas* sul *terror*, poiché "le opinioni possono essere imposte all'animo degli uomini non comandando, ma insegnando (*non imperando, sed docendo*); non con il terrore delle pene, ma con la chiarezza delle ragioni (*non terrore poenarum, sed perspicuitate rationum*)"<sup>75</sup>. Nel delineare il problema il *Behemoth* assume grande rilevanza, poiché analizza un caso storico esemplare dei disordini provocati dall'"ignoranza dei principi di governo"<sup>76</sup> e dalla circolazione di opinioni errate, più che dal desiderio di guerra di coloro che avevano dissipato le proprie sostanze e speravano di ricavarne benefici (*Dialogo* I, 5-8).

Tenendo presente ciò, come si legge nella prefazione ai lettori del *De cive*, chi sapesse mostrare "in base a ragioni fermissime" che il giusto e l'ingiusto vanno giudicati esclusivamente a partire dalle leggi istituite in ogni Stato, "costui non solo indicherebbe la via regia della pace, ma anche i sentieri oscuri e tenebrosi

70 Si veda Mori 2008, studio fondamentale per la contestualizzazione del pensiero kantiano su pace e guerra e per confrontarlo con i dibattiti precedenti.

71 Bobbio 1989, 196.

72 Mori 2008, 245.

73 Hobbes 1972, 610.

74 Hobbes 1972, 75.

75 Hobbes 1999, 197.

76 Nicastro 1979, XXV. Si veda anche Vaughan 2002.

della sedizione”<sup>77</sup>. In questa chiave, la stessa opera di Hobbes potrebbe essere considerata come un rimedio per la pace, depositaria dei “veri elementi della dottrina civile” (XIII, 9) che dovrebbero essere insegnati in tutte le università<sup>78</sup>.

Non c’è, d’altra parte, una sola direzione nella quale agire per garantire la pace, come non c’è una singola passione che vince sempre su tutte: come ha mostrato Abizadeh, interpretando Hobbes è necessario integrare tre livelli d’analisi per dare conto della sua visione “psico-ideologica” sulle cause della guerra e sui possibili rimedi: “il livello individuale relativo alla psicologia umana, il livello sistemico-strutturale relativo agli incentivi per l’azione, e il livello sociale relativo all’ideologia, alla cultura e alla socializzazione”<sup>79</sup>.

Nel caso di Kant, l’educazione è necessaria per destare e mantenere viva la consapevolezza del destino morale dell’essere umano e per alimentare l’entusiasmo associabile a questa consapevolezza, coltivando la “disposizione al bene” e la “trasformazione della maniera di pensare” attraverso esempi di uomini virtuosi ed esercizi nel giudicare l’impurità delle massime, fin da fanciulli<sup>80</sup>. Senza pensare che i filosofi debbano diventare re o i re filosofi – come auspicava Platone – nell’*Articolo segreto per la pace perpetua* Kant sottolinea inoltre che le “*massime dei filosofi sulle condizioni che rendono possibile la pace pubblica*” dovrebbero essere tenute costantemente presenti dagli Stati<sup>81</sup>. Idealmente, le terre costantemente presenti la figura del “politico morale” delineata da Kant, capace di coniugare prudenza politica e principi della morale, facendo scelte che comportano il sacrificio delle mire egoistiche<sup>82</sup>. L’immaginazione politica illuminata e l’educazione hanno il compito di mantenere il moto asintotico verso la pace perpetua e il *cosmopolitismus*, compito che può essere assolto soltanto per gradi, consapevoli del persistente scarto tra essere e dover essere<sup>83</sup>.

Sottolineando il ruolo dell’esercizio pubblico della ragione e del diritto internazionale Kant si spinge ben oltre Hobbes nell’indicare i rimedi per la pace. Educazione dei cittadini, istituzioni politiche e organizzazioni internazionali restano ancora oggi vie ineludibili per ridurre la probabilità della guerra, ma le sfide contemporanee all’immaginazione educativa e politica appaiono molto più complesse di quelle concepibili tre o quattro secoli fa e richiedono di andare oltre Hobbes e oltre lo stesso Kant, mantenendone l’impegno e la tensione verso l’illuminismo possibile in un’età non ancora *illuminata*<sup>84</sup>. Un solo esempio è sufficiente: nonostante le lezioni del ventesimo secolo, dopo l’invasione russa dell’Ucraina nel 2022 si è ripresentata la minaccia di una guerra nucleare e la città di Kaliningrad – la kantiana Königsberg – è stata menzionata come base da cui

77 Hobbes 1999, 70.

78 Hobbes 1999, 198.

79 Abizadeh 2011, 299.

80 Kant 1970a, 370-373.

81 Kant 1993, 57.

82 Kant 1993, 62.

83 Mori 2008, 51.

84 Kant 2014b, 50.

potrebbero essere lanciati missili capaci di raggiungere Berlino in meno di due minuti e Parigi e Londra in poco più di tre minuti, radendole al suolo. È stato calcolato che, data la potenza e il numero degli ordigni attuali, una guerra nucleare – che potrebbe essere decisa e avviata da *pochi*, tanto in democrazia quanto nei regimi autocratici – determinerebbe nel giro di *pochi minuti* un numero di morti superiore a quello risultante dalle due guerre mondiali. La filosofia politica classica non poteva concepire questa evenienza e, come eredi di quella tradizione, manchiamo ancora di teorie del governo e dei rapporti tra Stati che sappiano tenere conto dell'inaudito potenziale autodistruttivo a disposizione della specie umana, indicando di conseguenza nuove misure di limitazione del potere e nuovi, efficaci fattori di equilibrio tra le parti.

Data l'ambiguità fondamentale dell'essere umano e il *continuum* lungo il quale si incontrano molteplici forme di pace e guerra – paci e guerre al plurale, irriducibili ad un solo modello e non sussumibili in una dicotomia – non c'è una risposta esauriente e definitiva alla domanda che Einstein rivolse a Freud. Ciò non significa però che le diverse teorie, con le azioni che possono ispirare, non siano approdate a nulla: nella prospettiva filosofica che abbiamo delineato, ciò a cui si può sperare di approdare non è l'eliminazione di qualsiasi possibilità di guerra, ma il miglioramento progressivo della comprensione delle misure che riducono la probabilità dello scoppio di ostilità, facendo leva sulla stessa ambiguità umana che può provocarlo.

## Bibliografia

- Abizadeh, Arash. 2011. "Hobbes on the Causes of War. A Disagreement Theory". *The American Political Science Review* 105, 2: 298-315.
- Blits, Jan H. 1989. "Hobbesian Fear". *Political Theory* 17, 3: 417-431.
- Bodei, Remo. 1994. *Geometria delle passioni*. Milano: Feltrinelli.
- Bobbio, Norberto. 1989. *Thomas Hobbes*. Torino: Einaudi.
- Eibl-Eibesfeld, Irenäus. 2023. *Etologia della guerra*. Tr. it. Giuseppe Longo, rivista da Pietro Budinich. Torino: Bollati Boringhieri.
- Einstein, Albert. 2017. "Lettera di Einstein a Freud" in Freud Sigmund, e Albert Einstein, *Perché la guerra?*, 59-63. Tr. it. Cesare L. Musatti, Silvano Daniele, Sandro Candreva, Ermanno Sagittario. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, Sigmund. 1978. "Considerazioni attuali sulla guerra e la morte" in Freud Sigmund, *Opere 8, 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, 119-148. Musatti Cesare L., a cura di. Torino: Boringhieri.
- . 2017. "La risposta di Freud" in Freud Sigmund, e Albert Einstein, *Perché la guerra?*, 64-80. Tr. it. Cesare L. Musatti, Silvano Daniele, Sandro Candreva, Ermanno Sagittario. Torino: Bollati Boringhieri.
- Frierson, Patrick R. 2014. *Kant's Empirical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gallie, Walter Bryce. 1993. *Filosofia di pace e guerra. Kant, Clausewitz, Marx, Engels, Tolstoj*. Tr. it. Gino Scatasta. Bologna: Il Mulino.
- Gert, Bernard. 1967. "Hobbes and Psychological Egoism". *Journal of the History of Ideas* 28, 4: 503-520.
- Hobbes, Thomas. 1972. *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*. Antimo Negri, a cura di. Torino: Utet.
- . 1979. *Behemoth*. Nicastro Onofrio, a cura di. Roma-Bari: Laterza.
- . 1984. *Introduzione a «La guerra del Peloponneso» di Tucidide*. Borrelli Gianfranco, a cura di. Napoli: Bibliopolis.
- . 1989. *Elementi di legge naturale e politica*. Tr. it. Arrigo Pacchi. Firenze: La Nuova Italia.
- . 1998. *Leviatano*. Pacchi Arrigo, a cura di. Tr. it. Agostino Lupoli, Maria Vittoria Predaval, Riccarda Rebecchi. Roma-Bari: Laterza.
- . 1999. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*. Magri Tito, a cura di. Roma: Editori Riuniti.
- Holmes, Stephen. 1972. "Political Psychology in Hobbes' Behemoth" in *Thomas Hobbes and Political Theory*, Dietz Mary, a cura di, 120-152. Lawrence: University of Kansas Press.
- Jonas, Hans, e Wolfgang Knöbl. 2013. *War in Social Thought. Hobbes to the Present*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Kant, Immanuel. 1970a. "La religione nei limiti della semplice ragione" in *Scritti morali*, Chiodi Pietro, a cura di, 317-534. Torino: Utet.
- . 1970b. "Antropologia dal punto di vista pragmatico" in *Scritti morali*, Chiodi Pietro, a cura di, 535-757. Torino: Utet.
- . 1992. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Pirillo Nestore, a cura di. Tr. it. Pietro Chiodi. Roma-Bari: Laterza.
- . 1993. *Per la pace perpetua*. Tr. it. Roberto Bordiga. Milano: Feltrinelli.
- . 2005. *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Filippo Gonnelli, a cura di. Roma-Bari: Laterza.
- . 2014a. "Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico" in *Scritti di storia, politica e diritto*, Gonnelli Filippo, a cura di, 29-44. Roma-Bari: Laterza.
- . 2014b. "Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?", in *Scritti di storia, politica e diritto*, Gonnelli Filippo, a cura di, 45-52. Roma-Bari: Laterza.
- . 2014c. "Inizio congetturale della storia degli uomini" in *Scritti di storia, politica e diritto*, Gonnelli Filippo, a cura di, 103-118. Roma-Bari: Laterza.
- Kersting, Wolfgang. 2002. *Thomas Hobbes zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- McNeilly, Francis Stewart. 1968. *The Anatomy of Leviathan*. London: Macmillan.
- Mori, Massimo. 2008. *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*. Bologna: Il Mulino.
- Newey, Glen. 2008. *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*. Abingdon-New York: Routledge.
- Nicastro, Onofrio. 1979. "Introduzione" in Hobbes, Thomas, *Behemoth*, VII-XLVII. Roma-Bari: Laterza.
- Onians, Richard Broxton. 1998. *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*. Tr. it. Paolo Zaninoni. Milano: Adelphi.

- Pettit, Philip. 2008. *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Ratulea, Gabriela. *From the Natural Man to the Political Machine. Sovereignty and Power in the Works of Thomas Hobbes*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Reale, Mario. 1991. *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni morale socialità*. Roma: Editori Riuniti.
- Sorgi, Giuseppe. 1989. *Quale Hobbes?* Milano: Franco Angeli.
- Vaughan, Geoffrey M. 2002. *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*. Lanham: Lexington Books.
- Williams, Howard. 2012. *Kant and the End of War. A Critique of Just War Theory*. New York: Macmillan.