

PAOLA RICCI SINDONI*

LA PACE PERPETUA A DUE VOCI: KANT E CUSANO

Abstract

Both Cusano and Kant speak of “perpetual peace”, both undertake to write an essay on the theme of peace: Cusano in 1453 with *De pace fidei* and Kant in 1795 with *perpetual peace*. But that’s not all: both Cusano and Kant explicitly address the question of peace not as an ethical, political or diplomatic program aimed at putting an end to a conflict, but as a theoretical vision placed as a presupposition for any application on the level of political and religious praxis.

Almost as if to say that only in times of peace must peace be produced, as Psalm 34:15 also says: «If you want peace, seek it, run after it, pursue it», and that this assumption makes peace a true and proper methodological principle, founded for both on an ontological thesis, that is, that of a fundamental “concordance” of all human beings, on the level of reason and justice and on the evidence of the opposition between unity and multiplicity.

Keywords: Cosmopolitan Law, Dialogue, Peace, Practical Philosophy, Respect

State in guardia, vi prego! Non si tratta di spiegare la possibilità, ma la facilità della guerra

Joseph de Maistre

Nessuna intenzione di mettere in atto un confronto serrato tra due filosofi molto diversi fra loro e separati da tre secoli e mezzo. Solo qualche suggestione suscitata dal fatto che entrambi parlano di “pace perpetua”, entrambi si impegnano a scrivere un saggio sul tema della pace: Cusano nel 1453 con *De pace fidei* e Kant nel 1795 con *Sulla pace perpetua*. Ma non solo: sia Cusano che Kant esplicitamente pongono a tema la questione della pace non come programma etico o politico o diplomatico orientato a far cessare un conflitto, ma come una visione teorica posta a presupposto di ogni applicazione sul piano della prassi politica e religiosa.

Quasi a dire che solo in tempo di pace si deve produrre la pace, come recita anche il Salmo 34,15: «Se vuoi la pace, cercala, corri dietro a lei, inseguila», e che questo assunto fa della pace un vero e proprio principio metodologico, fondato per entrambi su di una tesi ontologica, ossia quella di una fondamentale “concordanza” di tutti gli esseri umani, sul piano della ragione e della giustizia e sull’evidenza della contrapposizione fra unità e molteplicità.

Si può iniziare con Kant e con la sua *Sulla pace perpetua*¹, scritta dopo la stipula della pace di Basilea, firmata il 5 ottobre 1795. L’Europa appariva in quel periodo esausta dalla

* Università degli Studi di Messina – pricci@unime.it.

1 I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. a cura di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 1991, p. 53.

guerra e soprattutto la Prussia, l'ultima a combattere con la Repubblica francese, pagando un alto prezzo in termini di distruzioni e di morti. Dopo aver terminato la stesura della *Filosofia del diritto*², il filosofo di Königsberg ampliava il suo orizzonte di indagine, riflettendo sui fatti politici del momento, convinto che un pensatore non avesse il dovere, in tempi così difficili, di trasformarsi in uomo politico, ma piuttosto quello di vestire il ruolo di guida, di innovatore e di chiarificatore delle idee che muovono la storia degli Stati e il destino dei cittadini. Soltanto i filosofi possono fornire – a suo vedere – le indicazioni concrete su quei progetti politici, che siano in linea con l'obiettivo morale finale, che è quello della pace all'interno degli Stati ed anche in relazione degli Stati fra loro.

Kant non pensava che si trattasse di fornire alcune massime morali che puntassero al progresso del genere umano:

Non è in gioco il miglioramento morale degli uomini, ma si tratta di sapere come si possa utilizzare il meccanismo della natura per organizzare il conflitto dei loro sentimenti non pacifici, così che loro stessi si obblighino reciprocamente a sottostare a leggi di costrizione e debbano così introdurre lo stato di pace nel quale abbiano potere le leggi³.

Era in tal senso convinto che un progetto di pace perpetua dovesse guadagnare una universalità non nel ritorno allo stato di natura o nelle strategie della politica, ma soltanto nell'elaborazione di uno stato di legalità che permettesse, tramite il diritto comune a tutti gli organismi statuali, la garanzia della sovranità e al contempo il pegno del legame duraturo fra tutti gli uomini.

Non ha dubbi infatti a stabilire come le leggi internazionali, volte a stabilire non la tregua dai conflitti, ma la formazione di un ordine universale di pace, si dovessero fondare sulla costituzione repubblicana, sul diritto tra Stati confederati e sul diritto cosmopolita. Anche contro la volontà dei singoli Stati o dei loro rappresentanti politici, tale normativa doveva trovare un accordo con il fine che la ragione prescrive, così che seguendo la volontà universale fondata sulla ragione, venissero favorite le coerenti intenzioni valoriali, fondate sulle leggi care all'Illuminismo: la libertà, l'uguaglianza e la fraternità. Esempio eccellente fra pragmatica morale universale e particolarità degli eventi storici, *Per la pace perpetua*, coerente sviluppo del trittico delle Critiche, offre una rilettura dell'idea dei principi di libertà e di dipendenza di tutti da un'unica legislazione, secondo la legge dell'uguaglianza, oltre che il dovere del legame e del riconoscimento rappresentato dall'appartenere tutti al genere umano, quale base del diritto cosmopolita.

L'idea di un diritto cosmopolita doveva rappresentare, per così dire, la condizione trascendentale della convivenza umana e della pace perpetua, nel rispetto della singolarità dei vari ordinamenti statuali ed anche dell'universalità della struttura giuridica. Ciò non fa che ricondurre al ripensamento circa la natura dei legami pacificatori, quali indicatori del senso e della modalità delle relazioni fra gli uomini, che nella fraternità trovano una modalità originaria di realizzazione.

2 I. Kant, *Filosofia del diritto*, tr. it. a cura di P. Di Lucia, Raffaello Cortina, Milano 2013.

3 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 76.

È soprattutto nei sei *Articoli preparatori*, che viene a delinearsi questa mossa trascendentale, volta a costituire la base del progetto successivo: Kant è convinto infatti che l'unità della Federazione e la diversità degli Stati sia una importante risorsa strategica per la conquista di una pace che sia durevole. La differenza, infatti, non viene annullata ma preservata dall'autonomia dei singoli ordinamenti politici che reggono i vari Stati. Il rispetto della libertà di ciascuno si inverte nella comune intenzione di vivere pacificamente le loro relazioni umane e politiche proprio attraverso un sistema unitario di regole giuridiche, da tutti accettate e garanzia di una possibile convivenza di tutti i popoli.

Kant non cerca di proporre un piano filosofico-politico, da applicare direttamente dentro le convulse situazioni storiche del momento; suo intento è quello di servire da "guida", da orientamento per comporre una "visione", non un piano diplomatico, non una ricetta teorica, ma una "visione" appunto, una sorta di "utopia concreta", di prospettiva all'interno della quale fare affidamento alla comune umanità rischiarata dalla luce della ragione illuministica.

Si può pensare – senza essere suffragati da alcuna interpretazione filologica o storica – che Kant, come molti illuministi del suo tempo (si pensi soprattutto a Lessing), abbia letto il *De pace fidei* di Nicolò Cusano⁴, anch'egli convinto che la pace non fosse l'assenza della guerra e che l'allora contrapposizione religiosa fra Occidente e Islam (oggi è il blocco fra Est e Ovest, come ai tempi della guerra fredda) imponga una riflessione profonda, in grado di pensare la pace, abbandonando la forma manichea delle forze del bene, da una parte, da contrapporre alle forze del male dall'altra. E ricercando una nuova modalità di accesso alla verità, che di per sé non appartiene a nessuno, essendo proprietà di Dio. In un tempo, qui siamo dopo caduta di Costantinopoli nel 1453, faro della civiltà greco-orientale e cristiano-greco, quando Cusano era vescovo di Bressanone, e in cui i vari Pontefici – da Niccolò V a Eugenio IV – invocavano la ripresa armata delle Crociate contro l'Islam, il cardinale Cusano si impegnava a riflettere sulla varietà delle religioni, ciascuna certa del possesso della verità e per questo pronta a combattere persone e popoli, che erano portatori di fedi diverse⁵.

Va da sé che oggi non è possibile, come al tempo di Cusano, di parlare di "guerre di religione", almeno nelle forme storiche di allora, ma le sue osservazioni (si pensi alla moderna distinzione tra fede e religione) possono essere estese a tutti gli scontri ideologici messi in atto nella modernità tanto dalle diplomazie globali, quanto dalle piccole o grandi chiusure degli Stati dentro le proprie logiche identitarie.

La *pax*, tematizzata in *De pace fidei*, può non essere letta esclusivamente come un complemento di specificazione, come un genitivo oggettivo, ossia pace che ha per oggetto la fede, quella che Cusano intende presentare come pacificazione finale degli scontri intra o inter confessionale, secondo la nota formula: *una religio in rituum varietate* (che mi pare possa trovare una qualche concordanza con la proposta kantiana: *Un'unica Federazione nella varietà dei singoli Stati*). La fede va vista piuttosto come fiducia nella pace, ossia nella possibilità che possa darsi una unità oltre le differenze. L'unità insom-

4 N. Cusano, *La pace nella fede*, in *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1993.

5 Ivi, pp. 619-625.

ma sembra rappresentare il fondamento trascendentale, che sta all'origine della comune umanità e dell'unico Dio che l'ha creata⁶.

Come in Kant, anche in Cusano la pace diventa un principio metodologico⁷, giustificato dalla tesi ontologica della fondamentale "concordanza" di tutti gli esseri umani e delle religioni, dunque, sulla possibilità di intravedere un'unica religione universale, oltre le diversità tra le varie credenze. Che ci sono, vista la concreta pluralità delle religioni, che va difesa e custodita, oltre le vuote formule sincretiste. Cusano – come è noto – argomenta questa sua tesi attraverso la sua filosofia e la sua fede, indagando, ad esempio, sulla Trinità colta come immagine dell'unità e della differenza delle persone divine ed è su questo modello teologico che giustifica le sue complesse argomentazioni.

Non solo: Dio non è soltanto creatore e il suo Nome non può ridursi alla sua azione creatrice; egli è anche l'infinito e dunque l'inconcepibile. Se in quanto creatore egli è uno e trino, in quanto infinito non è né uno, né trino, non è niente di definito, ma è al di là di ogni attributo e di ogni specificazione "religiosa". Come a dire che tutte le religioni sono necessariamente "congetture"⁸, che si avvicinano all'infinito, senza pretendere di esaurirlo⁹. Nota ancora Cusano che le congetture sono tutte "necessarie" all'esplicazione della potenza formatrice dell'Uno. Proprio perché l'unità è potenza infinita, il suo effetto non può che rivelare i tratti dell'infinità¹⁰.

La verità si rivela, dunque, solo mediante la varietà e la necessità del dialogo, fondandosi su di una visione ontologica, secondo cui la verità, sia di ordine teorico che sul piano pratico è un fare spazio all'alterità, a un lasciar essere l'altro da sé. Come dire che la pace esige una autentica comunicazione, che va oltre le singole convinzioni e sia capace di sconfiggere il fanatismo di chi crede di essere sempre e comunque dalla parte del vero e del giusto. Ed ancora: i molteplici modi di vivere i contenuti della fede o la specificità delle proprie visioni ideologiche non hanno diritto (in senso kantiano) di usare la violenza per sostenere le proprie convinzioni. Solo non pretendendo che la propria visione del mondo sia la sola esclusivamente vera, si potrà realizzare la pace perpetua attraverso la disciplina del "rispetto" della vita degli altri, che la guerra calpesta.

In tal senso ci soccorre Kant, quando nella *Metafisica dei costumi*¹¹, presenta la dimensione morale del rispetto, sentimento non formale, che si esprime nella seconda formula dell'imperativo categorico: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona sia nella persona di ogni altro, sempre e anche al tempo stesso come fine in sé e mai come mezzo». In queste pagine Kant ritorna con insistenza sul "rispetto", su questa attitudine morale comune a tutti gli uomini, che devono tendere a una solidarietà fra individui liberi e che Kant immaginava come un "regno dei fini", proprio nel senso

6 Su questi temi si veda anche N. Cusano, *La concordanza universale*, in *Opere religiose*, cit., pp. 142 e ss.

7 Cfr. al riguardo J. Ries, *Nicola Cusano e la pace come metodo*, Introduzione a N. Cusano, *La pace nella fede*, Jaca Book, Milano 1991.

8 Ivi, p. 157 e ss.

9 M. Cacciari, *De pace fidei*, in «Esodo», Quaderni trimestrali, 3, 1992, pp. 16-18.

10 Cfr. al riguardo M. Maurizi, *Tra utopia e ontologia. La questione della pace in Cusano*, in AA.VV., *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 2010, pp. 181-198.

11 I. Kant, *Metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2008.

per cui ciascuno è per ciascun altro uno scopo e mai un ostacolo o un mezzo per raggiungere i propri egoistici interessi¹². Il nesso fra la particolarità dell'individuo e le strutture comuni a tutti i soggetti è – come si sa – l'ossessione della filosofia kantiana; Kant non vuole affatto uniformare tutti a un comportamento conforme a una astratta legge universale, come solitamente si pensa. Al contrario, egli cerca di pensare la moralità come un processo critico con cui un soggetto eleva le proprie inclinazioni e le proprie scelte di fronte a un valore più alto, ossia a un livello in cui qualunque altra persona si riconosce. Questa è la forma più profonda del rispetto reciproco, che per Kant funge da fondamento per ogni altro tipo di rispetto, quello per le istituzioni, per l'autorità politica e persino per quella religiosa¹³.

Per Kant, come – sia pure in forme diverse – per Cusano la centralità del soggetto che conosce o che crede è una dimensione pratica, che definisce l'identità personale in rapporto alla legge e agli altri, la cui vita diventa un impegno a favore di una esperienza morale riuscita all'interno di un atto di libertà:

Il rispetto per la legge non è movente alla moralità, ma è la moralità stessa, considerata soggettivamente come movente [...] Poiché è un effetto sul sentimento, e pertanto sulla sensibilità di un essere razionale, esso presuppone tale sensibilità, e quindi anche la finitudine di quegli esseri a cui la legge morale impone rispetto¹⁴.

Il rispetto per ogni altro diventa, in tale prospettiva, la condizione morale essenziale per pensare la pace e, di conseguenza, di applicarla nella pratica costante e quotidiana, affinché divenga un costume condiviso, soprattutto in difesa dell'esistenza di tutti gli uomini, che la guerra, al contrario distrugge, annientando ogni istanza morale, in nome di ideologie contrapposte, chiuse nel loro egoismo nazionale.

Come dire che immaginare la pace, nel senso di pensarla come utopia necessaria sia in Cusano che in Kant, significa anche reconsiderarla nel suo spessore semantico, volto a recuperare il suo significato profondo. La radice verbale del termine ebraico che dice la pace, infatti, è lo *shalom* significa qualcosa come “finire”, “completare”, “pagare” per saldare definitivamente un debito, un debito che si ha nei confronti di tutti i perdenti della storia, ancora oggi sacrificati in guerra sull'altare di un'idea, e privati, come ricorda Benjamin¹⁵, di quella debole forza messianica, con la quale riscattare il proprio tempo del passato e quello del futuro.

12 Ivi, pp. 86-98 e ss.

13 Cfr. su questo tema R. Mordacci, *Rispetto*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

14 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000, p. 169.

15 W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982, p. 76.