

## PACE E GUERRA IN «UTOPIA» DI THOMAS MORE GUERRA GIUSTA E PACIFISMO NEL XVI SECOLO

Francesco Raschi

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, francesco.raschi2@unibo.it

*Abstract. Peace and war in Thomas More's «Utopia». Just war and pacifist thought in the XVIth century*

Through an historical-conceptual analysis of *Utopia*, the essay examines several features of More's international political thought, drawing attention to the analogies that permit to compare his work to contemporary theories and practices of justifying war. From this perspective, More's conceptualisation of just war constitutes an early modern attempt to legitimise states' policies aimed at exporting specific political and cultural models to other states, relying on the assumption that such models are intrinsically valuable or constitute optimal solutions for the life of any political community.

*Keywords:* peace, just war, *Utopia*, international political thought.

Il XVI è il secolo nel quale si concretizza quel processo di profonda trasformazione politica, cominciato nei secoli precedenti, che cambia definitivamente la fisionomia dell'Europa, vale a dire la costruzione dello Stato moderno<sup>1</sup>. Lo Stato, con la concentrazione delle forze interne attorno al monarca, accentua inevitabilmente anche le opposizioni internazionali tra le diverse comunità politiche. La guerra tra Stati,

---

<sup>1</sup> Per una panoramica sugli aspetti generali della costruzione dello Stato moderno vedi N. Matteucci, *Stato*, in Id., *Lo Stato moderno*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 15-79; P. Schiera, *Lo Stato moderno*, Bologna, Clueb, 2004.

sempre più sovrani, diventa la prassi politica abituale nell'ambito delle relazioni interstatali.

Il Cinquecento, in Europa, può quindi essere descritto come un secolo di guerra continua, endemica. Non è un caso che proprio nei primi decenni i principali scrittori politici di tale secolo, abbiano pensato alla guerra e alla pace come a una condizione connaturata alla società<sup>2</sup>. Non è nemmeno un caso che proprio in quegli anni siano sorti alcuni paradigmi concettuali (o tradizioni di ricerca) che, nei secoli successivi avrebbero dettato la linea della speculazione sulla guerra e sulla pace. Così come non è un caso che alcuni pensatori del tempo abbiano posto le premesse per dibattiti dottrinari che si sarebbero protratti fino ai giorni nostri<sup>3</sup>.

Basti pensare, solo per fare gli esempi più noti, a Niccolò Machiavelli e a Erasmo da Rotterdam, due tra gli autori più importanti di inizio Cinquecento. Essi possono essere considerati precursori di due scuole, all'interno della storia delle dottrine internazionalistiche, che, ancora a Ventesimo secolo inoltrato, si sono confrontate tra loro: mi riferisco alla diatriba tra realisti e idealisti o liberali.

Machiavelli viene considerato uno dei padri del realismo classico. Egli ritiene che la politica, sia interna sia internazionale, sia caratterizzata da un ineliminabile conflitto. In un certo senso, anzi, Machiavelli sostiene l'identità tra politica e conflitto (guerra). In sostanza, non può esservi

---

<sup>2</sup> Per un'introduzione sull'Europa del rinascimento vedi, per lo meno, J. Hale, *L'Europa del Rinascimento* (1973), trad. it. di T. Bernardi, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 26-32 e pp. 86-100.

<sup>3</sup> Si potrebbe dire fino al Ventesimo secolo inoltrato, poiché alcune di queste dottrine politiche internazionaliste hanno contribuito alla fondazione delle Relazioni Internazionali. Su questo aspetto vedi R. Gherardi (a cura di), *Le relazioni fra gli stati*, Bologna, Clueb, 2004; C. Galli (a cura di), *Guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. VII-XXIX; A. Panebianco, *Relazioni internazionali*, Milano, Jaca Book, 1992; P. Hassner, *La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Paris, Edition de Seuil, 2000, pp. 23-56; R. Jackson, G. Sorensen, *Relazioni internazionali*, Milano, UBE, 2007, pp. 33 e ss.; F. Andreatta (a cura di), *Le grandi opere delle relazioni internazionali*, Bologna, Il Mulino, 2011.

politica se non vi è contemporaneamente conflitto per il potere, a tutti i livelli e in tutti i luoghi. Per rimanere al tema che in questa sede ci interessa approfondire, la guerra è ineliminabile dalle relazioni umane e politiche<sup>4</sup>.

Erasmus, al contrario, è animato da forti istanze cosmopolite e pacifiste, e ritiene che la guerra vada combattuta ed espunta dalle relazioni sociali e politiche. La buona politica, in altre parole, per il filosofo olandese esclude il conflitto. La pace è il valore morale e politico che più di ogni altro va perseguito. In un certo senso, la lotta contro la guerra, contro il «flagello» della guerra, può essere considerato il pensiero dominante di tutta la produzione erasmiana<sup>5</sup>.

In sostanza, se in Machiavelli la storia è sempre stata e sempre sarà storia di conflitti e di guerre, per Erasmus, viceversa, la pace non va solo perseguita ma può anche essere raggiunta. Nell'ambito delle dottrine internazionalistiche il realismo classico, *à la* Machiavelli, considera il conflitto endemico e ineliminabile: la guerra è a tal punto radicata nella natura umana che sempre c'è stata e sempre ci sarà, tuttalpiù si può provare a rendere il conflitto limitato e meno sanguinoso, ma mai si può pensare di superarlo. L'idealismo, al contrario, partendo da una concezione dell'uomo più positiva, ritiene che sia possibile porre fine alla guerra o attraverso il diritto (istituzioni di arbitrato o sovranazionali) o

---

<sup>4</sup> Tra gli altri cfr. R. Gherardi, *Introduzione* a Id., *Le relazioni fra gli stati*, cit., pp. 9-39; C. Galli, *Guerra e politica: modelli d'interpretazione*, in «Ragion Pratica», 2000/4, pp. 163-195; C. Altini, *Mutamento storico e conflitto politico in Machiavelli*, in *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofico politica*, a cura di C. Altini, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 117-134; G. M. Barbuto, *Il pensiero politico del rinascimento: realismo e utopia*, Roma, Carocci, 2008, pp. 39-75; Id., *Machiavelli*, Roma, Salerno, 2013; J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società* (1971), Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 87-101.

<sup>5</sup> Vedi E. Garin, *Introduzione* a *Erasmus*, San Domenico di Fiesole (FI), Edizioni cultura della pace, 1988, pp. 7-54; L. Firpo, *Introduzione* a Erasmus da Rotterdam, *Il Lamento della Pace*, Torino, Utet, 1967, pp. 7-24; R. H. Bainton, *Erasmus della cristianità* (1969), trad. it. di A. Biondi, Firenze, Sansoni, 1970; L. H. Halkin, *Erasmus*, Paris, Fayard, 1987; J.-C. Margolin, *Erasmus par lui-meme*, Paris, Editions de Seuil, 1965; J.-C. Margolin, *Guerre et paix dans la pensée d'Erasmus*, Paris, Aubier, 1970.

attraverso la liberalizzazione della politica (repubblica o democrazia) o, in ultima istanza, attraverso il commercio<sup>6</sup>. Erasmo pensa soprattutto a rendere la politica morale. A suo avviso, la guerra dipende in primo luogo dalla volontà dei sovrani di sopraffarsi a vicenda. Educare i reggenti al principio del bene comune in opposizione alla volontà di potenza, forgiarli agli autentici valori del cristianesimo e alla dignità dell'uomo, favorirà la pace (sia tra i cristiani – la guerra tra di loro è per Erasmo un vero e proprio «scandalo» – sia anche con i pagani)<sup>7</sup>. In altre parole, il rinnovamento morale, religioso e politico avrà nella pace il suo obiettivo principale. In alcuni passi delle sue opere, per esempio, Erasmo riterrà essenziale anche il ruolo degli ecclesiastici come arbitri che pongono fine ai conflitti, anticipando uno dei temi propri appunto dell'idealismo<sup>8</sup>. L'unica forma di guerra che Erasmo accetta è quella, come scrive Garin, «contro i vizi, contro i peccati, contro le colpe, non contro i turchi»<sup>9</sup>. Sì, perché anche contro i cosiddetti infedeli, Erasmo non pensa al conflitto, alle crociate, ma semmai a una conversione dovuta all'esemplarità dei cristiani (dei regnanti cristiani). Del resto perfino tra i turchi, scrive Erasmo, vi sono uomini «più vicini al cristianesimo di quanto non sia la maggior parte di noi»<sup>10</sup>. In definitiva,

---

<sup>6</sup> Cfr. A. Panebianco, *Guerrieri democratici*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 47-66.

<sup>7</sup> Erasmo da Rotterdam, *Institutio principis christiani* (1516), trad. it., *L'educazione del principe cristiano* (1516), a cura di D. Canfora, Bari, Edizioni di Pagina, 2009; Id., *Pace e guerra*, a cura di F. Baldo, Roma, Salerno, 2004; Id., *Dulce bellum inexpertis* (*Chi ama la guerra non l'ha vista in faccia*), in Id., *Adagia. Sei saggi in forma di proverbi*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, pp. 196-285.

<sup>8</sup> «Ora, ci sono pontefici, vescovi, uomini saggi e onesti, che possono dirimere queste questioni, senza bisogno che da guerra nasca guerra, e si turbino le cose umane e divine. Questo è il compito del pontefice romano, dei cardinali, dei vescovi, degli abati: comporre le controversie dei principi; qui devono mostrare la loro autorevolezza, e quanto valga il rispetto di cui godono» (Lettera di Erasmo ad Antonio di Berden, 14 marzo 1514, in Garin, *Erasmo*, cit., p. 35).

<sup>9</sup> Garin, *Erasmo*, cit., p. 19.

<sup>10</sup> Erasmo, *Dulce bellum inexpertis* (1526), trad. it. *Dolce è la guerra a chi non l'ha provata*, in Id., *Contro la guerra*, L'Aquila, Japadre, 1992, p. 178. In realtà, è stato osservato che anche il cosmopolitismo pacifista di Erasmo non sia esente da limiti e contraddizioni.

se la morale e la politica, per Machiavelli, sono due universi di senso diversi, con regole loro proprie, e nel discorso politico è ricompreso il nesso tragico guerra/politica come ineliminabile<sup>11</sup>, per Erasmo, viceversa, la guerra è condannata dalla morale, e tra morale e politica, se si vuol davvero essere buoni cristiani (e buoni reggitori cristiani, in particolare), vi deve essere assoluta identità<sup>12</sup>.

Questa lunga premessa è perché Thomas More scrive negli stessi anni di Machiavelli ed Erasmo, anni in cui le scoperte geografiche si sviluppano compiutamente aprendo nuovi spazi di pensiero e di azione, ma anche gli anni in cui si pongono le basi per la costruzione di quello Stato moderno che sarà per secoli lo spazio politico per antonomasia delle relazioni interstatali. More si inserisce in queste dinamiche, scrivendo anche di pace e di guerra. Il motivo principale, tuttavia, consiste nel fatto che a More è da tempo attribuita una posizione di un certo rilievo, assieme a Erasmo, all'interno delle dottrine internazionalistiche di carattere pacifista<sup>13</sup>. Eugenio Garin, per esempio,

---

Se infatti l'evangelizzazione del mondo deve essere l'obiettivo finale, pur criticando il principio della guerra santa, Erasmo nei confronti dei turchi pagani ha un atteggiamento non sempre pacifico (Cfr. L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 179-187). Per esempio, egli nel 1530 scrive che bisogna rispondere con le armi ai turchi perché non farlo equivarrebbe a «consegnare la repubblica cristiana a nemici ferocissimi e abbandonare i nostri fratelli, oppressi dalla loro indegna schiavitù» (Erasmo, *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo* (1530), tr. it. *Guerra ai Turchi*, in Id., *Pace e guerra*, Roma, Salerno, 2004, pp. 118-176, cit. p. 137).

<sup>11</sup> «Messer Niccolò ha il merito di aver colto e fissato un momento eterno dell'operare, una guisa inderogabile della volontà, la politica che non è morale, anche se non sempre appare immorale» (F. Battaglia, *Saggi sull'utopia di Thomas Moro*, Bologna, Dott. Cesare Zuffi editore, 1949, p. 121).

<sup>12</sup> Un confronto tra il pensiero di Erasmo e quello di Machiavelli, sia per metterne in luce le ovvie diversità ma anche per mostrare alcune similitudini, è stato proposto da Davide Canfora, *L'educazione del Principe cristiano*, cit., pp. XIV-XXV.

<sup>13</sup> Sul rapporto tra guerra e pace nel pensiero di Moro, soprattutto in rapporto con l'irenismo erasmiano si veda G. Piaia, *Il filosofo e la guerra. Un dialogo a distanza tra Erasmo e Moro*, in *Erasmo e le utopie del Cinquecento*, a cura di A. Oivieri, Milano, Unicopli, 1996, pp. 49-63. Alcuni aspetti problematici del pensiero internazionalista moreano sono colti

scrive che una pari tensione morale sembra animare «i grandi spiriti dell'umanesimo europeo, quali Erasmo e More, nella lotta contro il flagello delle guerre»<sup>14</sup>. Tommaso Fiore sostiene che «è difficile, tra More ed Erasmo, chi detesti di più la guerra, chi ne parli con maggior orrore»<sup>15</sup>. Cosimo Quarta afferma che la radice dall'atteggiamento antibellico di More e di Erasmo «era profondamente e autenticamente cristiana»<sup>16</sup>. Margherita Isnardi Parente sostiene come la condanna della guerra da parte di More «viene a raggiungere la condanna di Erasmo, anche se essa può apparire meno aperta e meno generalizzata»<sup>17</sup>. Jurgen Habermas, infine, sostiene che More, a differenza di Machiavelli, «può trascurare la tecnica dell'autoaffermazione contro i nemici esterni e negare decisamente che l'essenza della politica si deduca dallo stato di guerra»<sup>18</sup>. Insomma sia More che Erasmo sarebbero entrambi pensatori pacifisti. Non che tutti questi autori abbiano preso un abbaglio. Anche More, soprattutto nel primo libro di *Utopia*, ha denunciato, come vedremo tra poco, con toni erasmiani l'insensatezza della guerra. Nel secondo libro, tuttavia, egli ha riproposto concezioni di guerra giusta che, per forza di cose, rendono il pacifismo di More «meno pacifico» o per lo meno differente da quello erasmiano.

Per prima cosa bisogna ammettere che, per More, il tema della guerra e della pace, «nell'aureo libello», non è, almeno a una prima lettura, così centrale. Nel primo libro, infatti, More si concentra sulla denuncia dell'ingiustizia imperante sia nella società inglese che europea del suo

---

da Jean-Louis Fornel (J.-L. Fournel), *Les guerres de l'utopie. Considérations sur Thomas More, Francesco Patrizi et Tommaso Campanella*, in «Laboratoire italien», 10 (2010), pp. 129-154.

<sup>14</sup> Garin, *Erasmo*, cit., p. 7.

<sup>15</sup> T. Fiore, Introduzione a, T. More, *L'Utopia* (1516), Roma-Bari, Laterza, 1993, p. XLI-XLII.

<sup>16</sup> C. Quarta, *Thomas More*, San Domenico di Fiesole (FI), Edizioni cultura della pace, 1993, p. 59 e ss.

<sup>17</sup> M. Isnardi Parente, Prefazione a, T. More, *Utopia* (1516), trad. e introduzione di Tommaso Fiore, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. VII-XXXV, cit. p. XXXIII.

<sup>18</sup> J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., pp. 95-96.

tempo (nel secondo libro specularmente egli delinea la società giusta, fondata sull'abolizione della proprietà privata)<sup>19</sup>. More diagnostica i mali della società del suo tempo: il furto e l'accattonaggio, uniti al vagabondaggio, sono all'ordine del giorno. Le istituzioni per difendersi da questi mali puniscono spesso i reati conseguenti con il massimo della pena, la morte. Ma il problema, sostiene More, non è perseguire i reati e condannarli, quanto comprenderne le cause. Ed è indiscutibile, fa dire More a Raffaele Itlodeo<sup>20</sup>, che è la miseria a generarli. Alla base dei reati sta, infatti, l'urbanizzazione forzata di popolazioni costrette ad abbandonare la campagna a causa delle *enclosures*, che destinano alla

---

<sup>19</sup> Come nota Alberto Andreatta «il comunismo è la vera chiave di volta dell'opera moreana, perché apre la strada alla prospettiva di una società radicalmente altra rispetto a quella della storia passata e presente» (A. Andreatta, *Il pensiero utopico in età moderna*, in A. Andreatta, A. E. Baldini, C. Dolcini, G. Pasquino (a cura di), *Il pensiero politico*, Vol. II, *L'età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp. 21-54, cit. p. 26). Su questo vedi anche G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna, Il Mulino, 1958, pp. 70 e ss. Alcuni interpreti sostengono in realtà che More distinguendosi da Itlodeo abbia difeso, sia nel primo sia nel secondo libro, la proprietà privata. Cfr. W. E. Campbell, *More's Utopia and his social teaching* (1930), New York, Russel & Russel, 1973. A tale ipotesi si è molto plausibilmente opposto Jack H. Hexter, il quale ha mostrato come nell'economia di *Utopia*, a parte qualche rilievo sensato sulle difficoltà di abolire la proprietà privata che si sviluppa nelle conclusioni del secondo libro, la difesa che More fa della proprietà privata è poco credibile, facendo leva sul fatto che lo sfarzo, la magnificenza e lo splendore sarebbero impediti in una società «comunistica». Come osserva correttamente lo stesso Hexter «l'attenzione con la quale More sceglie proprio queste parole, come 'magnificenza, splendore e maestà', per la difesa della proprietà privata, ci fa supporre che si tratti soltanto di un espediente e non di un'autentica convinzione» (J. H. Hexter, *L'utopia di More: biografia di un'idea* (1952), Napoli, Guida Editori, 1975, pp. 39-52, cit. p. 44). Questa interpretazione, sempre secondo Hexter, era anche quella propria degli amici e contemporanei di More: Jerome Busleyden, Guillaume Budé e Erasmo da Rotterdam : «dunque, né Budé, né Busleyden, né Erasmo hanno ritenuto le idee sociali espresse da More nell'*Utopia* fossero solo un gioco intellettuale, non hanno avuto dubbi che avessero una grande serietà» (ivi, pp. 48-53, cit. p. 52). Sui principi del pensiero politico (e religioso) di More si veda anche il classico lavoro di André Prévost (A. Prévost, *Thomas More (1477-1535) et la crise de la pensée européenne*, Paris, Mame, 1969, pp. 75-106).

<sup>20</sup> Raffaele Itlodeo è il protagonista di *Utopia*, il viaggiatore inventato da More che dopo aver seguito Amerigo Vespucci nella circumnavigazione del globo terrestre (che aveva viaggiato, con le parole di More, come «Ulisse, anzi come Platone»), aveva visitato più volte l'isola di Utopia, e per questo ne descrive vita e istituzioni.

pastorizia i terreni una volta coltivati. Oltre al ritorno dal fronte di soldati mutilati che non sono in grado di fare altro che rubare o vagabondare. E qui la guerra evidentemente c'entra. Così come dipende dalla politica di potenza, praticata dai regni d'Europa, l'oppressione politica, la militarizzazione della vita, oltre ai gravissimi sacrifici che la popolazione deve subire a causa delle devastazioni belliche. Sul banco degli imputati, insomma, deve salire l'intera struttura politica e sociale. Non è certo colpa della presunta malvagità dell'uomo (a differenza di quello che, negli stessi anni, sostiene esplicitamente Machiavelli). I politici, vale a dire i regnanti e i ceti aristocratici, non agiscono in funzione dell'interesse comune, bensì in ragione di un interesse particolare. E tra questi interessi particolari un ruolo di primo piano lo riveste la politica di potenza intesa come pratica abituale dei sovrani del tempo (ovvero la guerra). Se la diagnosi è questa, la prognosi non può che essere radicale, su tutti i fronti. Per porre fine all'ingiustizia, deve cambiare la struttura dell'intera società, ma anche la politica estera degli Stati.

Per quanto riguarda il tema di questo lavoro, basti ripetere che, nella disapprovazione della politica di potenza, More condanna le mire espansionistiche dei sovrani del suo tempo. L'istituto della monarchia è il responsabile principale di questo stato delle cose: la morale dei regnanti<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Va notato che, in un passo famosissimo di *Utopia*, More stigmatizza la prassi di distinguere nettamente la morale dei regnanti da quella dei sudditi. Un procedimento simile è compiuto, con intenti opposti, anche da Niccolò Machiavelli, il quale in questo modo mostra come politica ed etica rispondano a principi e regole diverse. Scrive More: «Da ciò nasce che la giustizia sembri solo una virtù per plebi, ignobile, accollata sotto la maestà dei re, a gran distanza; oppure che almeno ve ne siano due di giustizie, una a piedi, carponi, che conviene al volgo e in nessun luogo può saltar le sbarre e da ogni parte è legata da molte catene; l'altra, la virtù da principi, la quale, com'è più augusta di quella del popolo, così è di gran lunga più libera, talché a lei è lecito tutto ciò che le piace» (T. More, *L'Utopia* (1516), trad. it, introduzione e cura di Thomas Fiore, prefazione di Margherita Isnardi Parente, Roma-Bari, Laterza 1993, pp. 104-105). Machiavelli viceversa, nel prendere a modello Filippo il Macedone che per ingrandire il suo Stato ha compiuto azioni che comunemente vengono ritenute immorali sostiene che «questi modi crudelissimi e nimici d'ogni vivere non solamente cristiano ma umano; e debbegli qualunque uomo fuggire e volere piuttosto vivere privato che re con tanta

ha trasformato la comunità internazionale, normalmente caratterizzata da benevolenza, in un'arena in cui i trattati di alleanza sono stipulati col sottinteso, neppure troppo tacito, che verranno violati da lì a poco tempo<sup>22</sup>. Tutti i sovrani «si occupano più volentieri di questioni militari che di benefiche iniziative di pace, e tutto il loro zelo è rivolto ad accaparrarsi nuovi territori, non importa se con mezzi leciti o illeciti, piuttosto che a governare con saggezza quelli che già posseggono»<sup>23</sup>. Itlodeo se la prende con gli eserciti mercenari («soldataglie assoldate») che soffocano e paralizzano, con la loro stessa presenza, i paesi europei, in particolare la Francia e l'Inghilterra. La guerra non è mai una necessità, osserva More: «non mi sembra affatto che corrisponda al pubblico interesse, in vista di un'ipotetica guerra *in cui sarete coinvolti solo se lo vorrete*, mantenere catere innumerevoli di uomini di questa risma, che vi infestano in tempo di pace: quella pace di cui ci si dovrebbe preoccupare molto più che della guerra»<sup>24</sup>.

Secondo More, quindi, la pace dovrebbe essere la prima preoccupazione dei sovrani europei. Al contrario essi sembrano preoccupati solamente di estendere i propri territori. Secondo Itlodeo, i

---

rovina degli uomini; nondimeno colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere, conviene che entri in questo male» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, libro I, cap. XXVI, in Id., *Opere di Niccolò Machiavelli*, volume I, Torino, Einaudi-Gallimard, Biblioteca della Pléiade, 1997, pp. 566-567). More sostiene ciò per criticare l'immoralità dei principi, mentre Machiavelli giustifica questa doppia morale in virtù della «verità effettuale della cosa». Per una lettura originale di questo passo machiavelliano cfr. I. Berlin, *L'originalità di Machiavelli* (1972), in Id., *Controcorrente*, Milano, Adelphi, 2000, pp. 41-117, in particolare pp. 85-86. In generale, sul pensiero politico del rinascimento, e sul rapporto tra realismo e utopismo, vedi almeno G. M. Barbuto, *Il pensiero politico del rinascimento: realismo e utopia*, cit.; P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, pp. 1-278.

<sup>22</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., pp. 103-105. In questo caso, almeno ci sembra, More ci sembra anticipare i «commitment problems» di cui parla Fearon (J. D. Fearon, *Rationalist explanations for war*, in «International Organisation», Volume 49, Issue 3, Summer 1995, pp. 379-414): i trattati vengono violati perché c'è sempre un incentivo a defezionare una volta raggiunto l'accordo.

<sup>23</sup> T. More, *Utopia*, a cura di Luigi Firpo, Torino, Utet, 1970, p. 88.

<sup>24</sup> Ivi, p. 94

governanti europei dovrebbero prendere a modello la saggezza degli Acori che, dopo aver conquistato militarmente un nuovo territorio, sul quale il loro Re vantava un qualche diritto ereditario, si accorgono che è troppo oneroso governare un altro popolo. Allora essi pongono il loro sovrano di fronte a un *aut-aut*: egli deve scegliere l'uno o l'altro regno, perché non gli sarebbe stato concesso di governarli entrambi. Nessuno avrebbe voluto un re dimezzato. Il Re degli Acori è in sostanza costretto ad «accontentarsi» del suo vecchio regno. O ancora di prendere a modello il popolo dei Macaresi, il cui Re, molto saggiamente, nel giorno stesso del suo insediamento, ha giurato solennemente di non serbare nell'erario che 1000 libbre d'oro perché una simile somma sarebbe stata sufficiente a difendere il regno da possibili aggressioni, ma non avrebbe in alcun modo permesso guerre di conquista o invasioni.

Itlodeo, dopo aver criticato la politica di conquista dei sovrani europei, risponde anche a una sollecitazione realistica espressa, nel dialogo, da More stesso. More insiste perché Itlodeo, alla luce della sua esperienza e della sua sapienza filosofica, entri a far parte del consiglio di un qualche Re. Di fronte alla contrarietà di Itlodeo di farsi consigliere di qualche principe, perché ciò significherebbe mettersi allo stesso livello di coloro che rendono il mondo ingiusto e bellicoso, More fa notare che colui che conosce la realtà politica e sociale del tempo non dovrebbe abbandonare lo Stato a se stesso, ma al contrario contribuire, per vie indirette, a «ridurre almeno al minimo il male quando non riesci a volgerlo in bene», visto che «il meglio si otterrà soltanto quando tutti saranno buoni, cosa cui ho ormai ho rinunciato per un buon numero di anni a venire». Con il richiamo esplicito al male minore che è un *tòpos* classico del realismo, More – nel continuo rimando tra realtà e finzione che caratterizza il testo<sup>25</sup> – interpreta la parte di chi pensa che il meglio

---

<sup>25</sup> Vedi al riguardo Carlo Ginzburg, *Il vecchio e il nuovo mondo visto da Utopia*, in Id., *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 17-44, in

non sia di questo mondo e sia quindi preferibile il meno peggio, che «il voler imporre un discorso inconsueto e aggressivo, quando sai che non avrà la minima efficacia» sia, in ambito politico, «privo di senso»<sup>26</sup>. Cosa risponde a tutto ciò Itlodeo, cioè il More utopista<sup>27</sup>? Se così facessi, risponde Itlodeo, «altro non otterrei che ammannire anch'io nel tentativo di curare la pazzia degli altri». In sostanza, egli ritiene che al filosofo non si addica di dire il falso. I gabinetti dei governanti europei non sono luoghi dove «sia concesso dissimulare [...] bisogna aderire apertamente alle risoluzioni peggiori e sottoscrivere le deliberazioni più funeste [...] perché è più facile che corrompano il più onesto degli uomini, piuttosto che si lascino emendare». Insomma non sembra esserci speranza, e anche la scelta del male minore appare a Itlodeo incomprensibile: nel rivolgersi al «realista» More<sup>28</sup> egli afferma che «quel tuo procedere per vie indirette non mi è chiaro dove vada a parare, né in che modo ci si debba sforzare, ove non si riesca a volgere tutto quanto al bene, per condurre le cose con garbo, in modo che il male si riduca al minimo per quanto è possibile»<sup>29</sup>. Per Itlodeo, insomma, è necessario cambiare registro del discorso: la guerra è una cosa insensata, che dipende dai calcoli di *élites* dirigenti miopi e avare. O si cambia radicalmente paradigma, o il mondo continuerà ad andare sempre peggio.

Dopo questa radicale critica, presente nel primo libro, ci si aspetterebbe, nella descrizione di un mondo altro, che la comunità

---

particolare pp. 40 e ss. Ginzburg in questo saggio insiste sull'influenza che ha su *Utopia* la satira di Luciano di Samosata, propriamente quell'aspetto di stigmatizzazione dei costumi e delle credenze proprie della satira arguta e irriverente del poeta greco (di cui, peraltro, More ed Erasmo traducono alcune opere nel 1506).

<sup>26</sup> T. More, *Utopia*, a cura di Luigi Firpo, Torino, Utet, 1970, p. 119.

<sup>27</sup> È chiaro che More, nel primo libro, e in conclusione del secondo, si fa portatore di una prospettiva diversa da quella itlodeiana, ma ciò è configurabile solo come un espediente per mostrare il suo vero punto di vista (cfr. Hexter, *L'utopia di More: biografia di un'idea*, cit.).

<sup>28</sup> Il «finto More» nelle parole di Gerhard Ritter (G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere* (1948), tr. it. di E. Melandri, Bologna, Il Mulino, 1968, p. 70).

<sup>29</sup> T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1970, pp. 120-121.

internazionale fosse fondata su vincoli di mutua amicizia tra i popoli e gli Stati. E in parte, ma solo in piccola parte, è proprio così.

Nel secondo libro, infatti, in un capitolo emblematicamente intitolato *De la guerra*, Itlodeo mette fin da subito le cose in chiaro: gli utopiani sono pacifici, avendo raggiunto la giustizia – che è garanzia di pace – con l'abolizione della proprietà privata, detestano in sommo grado la guerra come una cosa veramente belluina; essi non assegnano nessun valore alle virtù militari, pur addestrandosi – uomini e donne – per «non trovarsi, al bisogno, inadatti alla guerra»<sup>30</sup>. Ecco dunque la prima sorpresa. Nonostante il pacifismo fondamentale del governo di Utopia, i cittadini dell'isola hanno spesso a che fare con le ebelliche («al bisogno»). Quali necessità? Siamo di fronte a uno dei capitoli più controversi dell'opera moreana. Un capitolo che, con le parole di Cosimo Quarta, «ha messo in imbarazzo anche i critici più benevoli»<sup>31</sup>. In questo caso More-Itlodeo, dopo aver sostenuto che gli utopiani non intraprendono la guerra per motivi futili e sconsiderati, facendo intendere che essi aborriscono la guerra di conquista e offensiva, enumera almeno tre casi di guerra giusta per gli utopiani: per difendere i propri confini o per respingere nemici che abbiano invaso territori di amici o, infine, per liberare un popolo oppresso da una forma di governo tirannica.

Quindi, gli utopiani, pur essendo pacifisti, ammettono l'esistenza di validi motivi per combattere. La guerra di legittima difesa è una fattispecie ammessa dal *bellum iustum* medievale: la risposta a una *iniuria* (o *peccatum* o *culpa*) è una giusta causa di guerra<sup>32</sup>. Al tempo in cui scriveva More l'autorità indiscussa, anche in tema di guerra, è ancora San Tommaso, per il quale la guerra è legittima se a dichiararla è l'autorità

---

<sup>30</sup> T. More, *L'Utopia*, a cura di T. Fiore, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 106.

<sup>31</sup> C. Quarta, *Thomas More*, cit., p. 57.

<sup>32</sup> L. Bonanate, *La guerra*, Roma-Bari, Laterza, 1998; M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003; S. Pietropaoli, *Abolire o limitare la guerra. Una ricerca di filosofia del diritto internazionale*, Firenze, Polistampa, 2008, pp. 35-106.

legittimamente costituita, se vi è una giusta causa (vale a dire, appunto, una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra) e, infine, se è presente il requisito della *recta intentio* (se cioè la guerra abbia come obiettivo quello di promuovere il bene e a evitare il male: la vendetta per la vendetta, in sostanza, non è ammessa)<sup>33</sup>.

Estendere la possibilità di fare la guerra ai casi in cui i propri amici e alleati subiscano torti, potrebbe apparire una forzatura, ma è comprensibile. Tanto più che la concezione di alleanza e di amicizia di More è particolare. Sono amici e alleati quegli Stati che o sono stati beneficiati da Utopia o sono addirittura governati da magistrati utopiani<sup>34</sup>. Quindi è comprensibile che una *iniuria* che li colpisca, meriti per More lo stesso tipo di sanzione bellica. È tuttavia chiaro che una simile posizione rischi di dilatare a dismisura le possibilità d'intervento militare di una comunità politica, soprattutto in un contesto come quello internazionale in cui gli interessi che devono comporsi pacificamente rischiano di essere troppo numerosi.

La terza causa di guerra giusta introdotta da More, invece, costituisce un'assoluta novità nel pensiero internazionalista: gli utopiani possono combattere una guerra «per pietà di un popolo oppresso da tirannide, allo scopo di liberarlo con le proprie forze dall'oppressione e dalla schiavitù»<sup>35</sup>. Questo modo di giustificare la guerra è, rispetto ai tempi in cui More scrive, a dir poco rivoluzionario<sup>36</sup>. I governanti di *Utopia* possono promuovere la «liberalizzazione» del sistema internazionale abbattendo tirannie e dispotismi. A quale pro? Anche in questo caso, la teoria del nostro autore non può essere ricondotta al paradigma

---

<sup>33</sup> Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, trad. it. Firenze, Salani, 1966, XVI, *Peccati contro la carità, Secunda Secundae, questione 40*, pp. 100 e ss.

<sup>34</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., pp. 102 e ss.

<sup>35</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., p. 106.

<sup>36</sup> «Si vede subito che questa lista di cause legittime di guerra oltrepassa considerevolmente le dottrine, per lo più abbastanza primitive, dei teologi del tardo medioevo sulla guerra giusta» (G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, cit., p. 91).

dell'interesse particolare. Gli utopiani, infatti, fanno simili guerre solo ed esclusivamente per «filantropia», per liberare altri popoli dalle catene politiche. More non si dilunga nello spiegare questa causa di guerra, ma la portata rivoluzionaria del principio è sorprendente e, sia detto per inciso, ad alcuni interpreti potrebbe apparire anche piuttosto attuale. In una sorta di genealogia sull'origine, sulla discendenza e sulle affinità delle famiglie concettuali, non è del tutto improprio sostenere che More, pur con la consapevolezza che si possa trattare di una forzatura da un punto di vista storiografico, sembri anticipare alcuni dibattiti sull'esportazione di modelli politici liberali ed egualitari dei secoli a venire<sup>37</sup>.

Ora, se sommiamo a questa giustificazione di guerra anche quel passo, sempre del secondo libro, nel quale More giustifica la colonizzazione di nuove terre in funzione dell'equilibrio demografico di Utopia, il quadro è ancora più chiaro. More, proprio nell'epoca in cui le potenze della penisola iberica e la stessa Inghilterra si gettano con convinzione e impeto verso la conquista del Nuovo Mondo, ammette che se nell'isola di Utopia vi è sovrabbondanza («più del giusto») di giovani, allora una parte della popolazione può emigrare per fondare una colonia, che abbia le stesse leggi dell'isola, a patto che «vi sia terra di troppo per gl'indigeni e non coltivata». Non solo, gli indigeni possono accettare le istituzioni e i costumi degli utopiani, e unirsi a loro creando un solo popolo. Il vero problema, tuttavia, è per coloro che non accettano l'imposizione del modello utopiano. Al riguardo More scrive che quelli «che non accettano di vivere secondo le leggi loro (utopiane, nda), li respingono via via dal paese che essi stessi si attribuiscono e, qualora si oppongano, fanno loro la guerra: stimano, infatti, giustissimo

---

<sup>37</sup> C'è, per esempio, chi ha mostrato come dall'antichità al Ventesimo secolo sia stata prassi comune, in particolare dei regimi considerati progressisti (da Atene alla Francia rivoluzionaria, dagli Stati Uniti nei conflitti mondiali alle guerre delle potenze occidentali di fine XX e di inizio XXI secolo), giustificare (e quindi mascherare) le guerre di conquista con altisonanti dichiarazioni a favore della libertà, dell'umanità etc. (L. Canfora, *Esportare la libertà*, Milano, Mondadori, 2007).

motivo di guerra che un popolo abbia una terra e non se ne serva, anzi la tenga come vuota e inutile senza permetterne l'uso e il possesso ad altri, che pure, secondo i dettati di natura, han bisogno di ricavarne nutrimento»<sup>38</sup>.

Non si può non rimanere «stupiti» dalla coerenza di questa filosofia che alcuni potrebbero definire «colonizzatrice»: come scrive Theodore Ruysen «More pone con singolare nettezza i principi che sono ancor ancora invocati ai nostri giorni per giustificare le conquiste coloniali. Si nota, in questa teoria, un curioso miscuglio di idealismo umanitario e realismo britannico»<sup>39</sup>. Siamo passati, insomma dal ripudio della guerra come fenomeno bestiale, alla legittimazione della guerra di conquista di territori sottopopolati e poco sviluppati economicamente. Come scrive da ultimo, in un recente volume, Massimo Cacciari «il *bellum*, così detestato in genere dagli utopiani, cessa allora di essere *belluino*, e si impone per il fine supremo dell'universale benessere, così come anche nel caso, già previsto dalle teorie medievali della guerra giusta». Anzi, «l'esportazione dell'ideale ou-topico (sradicato da ogni determinazione locale) di *res publica* è come si vede, degna causa di guerra»<sup>40</sup>.

Nell'analisi dell'organizzazione sociale e politica Utopia è la rappresentazione di una società statica<sup>41</sup> e chiusa, che appartiene al mondo della realtà – non è un mito insomma, non descrive «un paese della cuccagna» – e che accetta «la scarsità dei beni come un dato di fatto» e perciò «sottolinea l'importanza della semplicità, della

---

<sup>38</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., pp. 69-70. Come osserva Pietro Costa «la cittadinanza utopiana tende a inglobare oppure ad annullare gli 'esterni improduttivi', facendosi forte di un argomento che [...] mostrerà di avere una straordinaria e inopinata longevità» (P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. I, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 126-138, cit. p. 132).

<sup>39</sup> T. Ruysen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, Tome Première, *Des origines à la Paix de Westphalie*, Paris, PUF, 195, p. 229.

<sup>40</sup> M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 61-136, cit. p. 76.

<sup>41</sup> Ritter, al riguardo, parla «di atmosfera claustrale del suo stato ideale» (G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, cit., p. 75).

moderazione delle esigenze, dell'ascetismo e di un assetto sociale statico»<sup>42</sup>. Rispetto alla politica internazionale, la società descritta da More appartiene sempre al mondo della realtà, ma non è statica, è anzi quanto di più dinamico possa esserci. Certo More-Itlodeo non motiva direttamente la guerra come una guerra di conquista. Tuttavia l'intervento degli utopiani nella politica internazionale è tutt'altro che circoscritto o episodico. La comunità utopiense commercia con gli altri popoli arricchendosi. Con tale saldo positivo della bilancia commerciale o paga i mercenari (Zapoleti) o cerca di sobillare rivolte e uccisioni mirate nei regni nemici<sup>43</sup>. Sembra proprio che sia la «concordia solidale» dei cittadini utopiani, in altre parole la giustizia del loro sistema politico e sociale, a rendere accettabile la guerra verso il nemico esterno. Utopia si dimostra molto disinvolta nella ricerca delle ragioni che giustificano la guerra: «l'utopia sbiadiva di fronte al realismo»<sup>44</sup>. Del resto, More è piuttosto chiaro nell'indicare cosa gli stia veramente a cuore: la cura del benessere politico e sociale interno a Utopia.

È questa «un'incoerenza» che non ha più nulla a che fare con l'esistenza pacifica degli utopiani sostenuta in premessa da More, come sostiene Ernst Bloch<sup>45</sup>, oppure è una necessità che i modelli politici perfetti, o presunti tali, tendano a esportare il proprio esemplare di società ad altri? Come scrive Luigi Firpo gli utopiani, pacifici ma non imbelli, sono sempre pronti alla guerra difensiva o a soccorrere popoli amici oppressi e, soprattutto, «posti su un piano di assoluta eguaglianza, ignari di conflitti sociali, gli uomini conseguono una piena solidarietà e un comune sentire: l'unità di vedute e di intenti si risolve a sua volta in

---

<sup>42</sup> M. I. Finley, *Utopie antiche e moderne* (1967), in Id., *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 267-289, cit. pp. 277-278).

<sup>43</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., pp. 106 e ss.

<sup>44</sup> M. Beonio Bocchieri, *Cristiani in armi. Da Sant'Agostino a Wojtyła*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 63.

<sup>45</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, Volume II, *La Costruzione*, Milano, Garzanti, 1994, pp. 594-595.

un impulso espansivo, sorretto dal convincimento di una primazia morale che tende a diffondere su tutta la terra, coi commerci, la persuasione, le armi, l'ideale del collettivismo fraterno»<sup>46</sup>. È insomma la narrazione stessa «dell'isola felice» (eu-topia)<sup>47</sup>, che anziché essere «in nessun luogo» sembra assurgere al ruolo di centro irradiatore della civiltà. Sembra insomma proprio essere tale convincimento della «primazia morale» a imporre il proprio intervento benefico nella politica internazionale (che More definisce *filantropico*, e che oggi alcuni tardi epigoni preferirebbero definire *umanitario*<sup>48</sup>).

Del resto chi potrebbe mettere in discussione il ruolo internazionale di un regime che costituisce l'autentico modello di libertà e uguaglianza, uno Stato, con le parole dello stesso Itlodeo, «non solo ottimo, ma l'unico che possa a buon diritto attribuirsi il nome di Repubblica»<sup>49</sup>? I suoi vicini, anzi, consapevoli della superiorità politica e morale di Utopia, si daranno autonomamente costituzioni politiche ispirate alla sua. E siccome Utopia ha già liberato parecchi Stati dalla tirannia, molte di queste società provvedono alla salvezza del loro Stato chiedendo in prestito magistrati utopiani<sup>50</sup>.

Utopia non stipula tuttavia trattati di alleanza. Esiste un'Alleanza superiore, che è quella «di natura» che lega strettamente tutti i popoli. È

---

<sup>46</sup> L. Firpo, *Introduzione a T. More, Utopia*, cit., p. 15.

<sup>47</sup> Come recita la sestina aggiunta da More all'edizione latina del 1518, e che tante disquisizioni ha suscitato in seguito tra gli interpreti: «Gli antichi mi chiamarono Utopia per il mio isolamento; adesso sono emula della repubblica di Platone, e forse la supero (infatti, ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola la attuo con le persone, i beni, le ottime leggi), sicché a buon diritto merito di esser chiamata Eutopia» (T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1971, p. 49).

<sup>48</sup> Sull'uso odierno del termine guerra «umanitaria», e sulle possibili analogie con l'impostazione moreana, a titolo esemplificativo vedi, su opposti versanti, D. Zolo, *La giustizia dei vincitori*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 48-87 e M. Walzer, *Sulla guerra*, tr. it. di Nana Cantatore, Roma-Bari, Laterza, 2004, in particolare pp. 5-33 e 67-81 e Id., *Pensare politicamente. Saggi teorici* (2007), tr. it. di F. Galimberti, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 202-233.

<sup>49</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., p. 129.

<sup>50</sup> Ivi, p. 103.

la «parentela della natura» che conta, mentre le alleanze e i patti stipulati sono dai principi «con poca buona fede osservati». I trattati, non essendoci nessun giudice sulla terra che li fa valere, hanno poco senso: «quanto più numerosi, quanto più solenni sono i riti con cui un trattato è avviluppato, tanto più presto è sciolto col trovarsi fra quelle parole che pure stendono con tanta abilità; talché mai essi possono venire obbligati con vincoli sì saldi che non vi sfuggano per qualche verso ed eludano insieme il trattato e la fede data»<sup>51</sup>. Alleati e amici sono coloro che, rispettivamente, vengono o governati o beneficiati dagli utopiani, che hanno regimi simili. La ricerca dell'omogeneità internazionale, intesa come rispetto delle stesse regole del gioco, sembra essere la preoccupazione principale di Utopia<sup>52</sup>. E nel tentativo di ricercare tale omogeneità Utopia si pone a un livello superiore rispetto agli altri attori, assurgendo al ruolo di giudice della politica internazionale («gli utopiani puniscono i torti, anche finanziari, fatti ai loro amici, più aspramente che non ai propri»<sup>53</sup>): intima la consegna dei colpevoli di torti, li punisce e li rende schiavi. In sostanza, More sembra prefigurare per Utopia il ruolo di attore e contemporaneamente di «terzo» nella politica internazionale del suo mondo. Un terzo che vuole rendere il sistema internazionale omogeneo, giuridicizzandolo e moralizzando al contempo i costumi e le pratiche belliche: per More, «la giusta politica estera» deve essere come «l'esecuzione di una sentenza giuridica» (o possa passare verosimilmente

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 104.

<sup>52</sup> Sul concetto di sistema internazionale omogeneo ed eterogeneo è d'obbligo il rinvio a R. Aron, *Pace e guerra tra le nazioni* (1962), tr. it. di Fulvia Airoidi Namer, Milano, Mondadori, 1970, pp. 130-136. Vedi anche A. Colombo, *L'Europa e la società internazionale. Gli aspetti culturali e istituzionali della convivenza internazionale in Raymond Aron, Martin Wight e Carl Schmitt*, in «Quaderni di scienza politica», n. 2 (1999), pp. 251-301.

<sup>53</sup> La motivazione di questo è interessante: per More, moralizzatore della vita politica internazionale, sarebbe assurdo punire con la guerra chi avesse fatto dei torti finanziari a Utopia, perché tanto ai cittadini dell'isola la perdita passa inosservata (il danno è delle casse dello stato): «sarebbe perciò troppa crudeltà vendicare tal danno con la morte di molti, mentre nessuno da esso ha da temere disturbo nella vita o nel tenore di vita» (T. More, *L'Utopia*, cit., p. 107).

per tale). La lotta per la supremazia politica è sempre lotta per il diritto. Il demoniaco della potenza nasconde il suo vero volto dietro alla maschera della giustizia, e gli utopiani che lottano per la loro potenza non si presentano come avvocati difensori della loro causa, ma come giudici»<sup>54</sup>.

Anche nell'ambito della moralizzazione della politica il comportamento di *Utopia* è piuttosto evidente. Le buone intenzioni degli utopiani non sono in discussione. Una guerra che comporti una «vittoria sanguinosa suscita [...] rincrescimento, ma anche vergogna». Gli utopiani si vantano di vincere con l'arte e l'inganno, verrebbe da dire con gli strumenti della «golpe» di Machiavelli: «ché con quelle del corpo, essi dicono, lottano gli orsi, i leoni, i cinghiali, i lupi, i cani e le altre bestie». In generale, gli utopiani cercano di «ottenere ciò per cui, se l'avessero ricevuto prima, non avrebbero mosso guerra». Se non è possibile raggiungere tali scopi con l'inganno, essi adottano strategie decise come non mai: «menano sì aspra vendetta dei colpevoli, che la paura li distolga in avvenire dal ritentare»<sup>55</sup>. La superiorità, morale e politica, degli utopiani sui vicini è tale per cui essi si arrogano il diritto di intervenire nell'organizzazione politica dei propri nemici, favorendo ribellioni al potere costituito, promettendo grandi premi<sup>56</sup> a chi si sbarazza dei regnanti aborriti<sup>57</sup>. Questo interventismo senza limiti<sup>58</sup> ha un'altra

---

<sup>54</sup> G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, cit., p. 87. Ritter, qualche pagina più avanti, scrive che More «non può concepire la guerra che come strumento di giustizia punitiva» (ivi, p. 91).

<sup>55</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., p. 108.

<sup>56</sup> «A tali regali gli Utopiani non mettono limite» (*Ibidem*).

<sup>57</sup> Alberico Gentili, nel suo capolavoro sul diritto di guerra, esclude questi modi di procedere dagli atti di guerra regolari, definendoli «abietti» e propri «di vendicatori della sicurezza pubblica»: «Mi meraviglio di Tommaso Moro, quel grande ingegno d'Inghilterra, che invece approva questi delitti, ritenendo che servano a punire i soli responsabili delle guerre e a risparmiare stragi e morti di innocenti. Aggiunge che i suoi Utopiani si preoccupano soltanto di queste cose e non delle lodi o della fama. In questo modo si finisce per adattare tutto all'utilità a discapito della giustizia e dell'onestà» (A. Gentili, *De iure belli libri III* (1598), tr. it. *Il diritto di guerra*, a cura di G. Marchetto, C. Zendri, traduzione di P. Nencini, Introduzione di D. Quaglioni, Milano, Giuffrè, 2008, p. 246).

motivazione altamente «filantropica»: di sobillare rivolte o omicidi mirati «essi se ne fanno un gran merito, come saggi che giungono al termine delle più grandi guerre senza alcuna battaglia, o come umani e pietosi che, con la morte di pochi colpevoli, riscattano numerose vite di innocenti, che sarebbero morti in battaglia, parte di tra loro, parte di tra i nemici»<sup>59</sup>. La pietà degli utopiani, insomma, si volge alle masse costrette a guerreggiare da principi corrotti e poco cristiani<sup>60</sup>.

Se proprio non possono ottenere il risultato con l'astuzia, gli utopiani per prima cosa preferiscono che a combattere siano i mercenari (Zapoleti). Anche in questo caso mostrando che la vita umana dei soldati non ha lo stesso valore. La vita di un mercenario vale molto meno di quella di un utopiano. Anzi, in un certo senso, agli utopiani non importa tanto se muoiono molti soldati di ventura. In questo caso, anzi, «pensano di rendersi sommamente benemeriti del genere umano, se purgano il mondo di tutta quella orribile feccia di scellerati»<sup>61</sup>. Anche la vita degli alleati, tuttavia, sembra valere meno. Pure su questo More è piuttosto

---

<sup>58</sup> Sia detto solo per inciso, ma il principale fautore del pacifismo illuminista, Immanuel Kant, nel perseguire lo scopo della pace perpetua, nel quinto articolo preliminare, esclude che essa possa essere perseguita intromettendosi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato (I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1995, p. 287). Sul pacifismo kantiano in particolare vedi M. Mori, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*, Bologna, Il Mulino, 2008; L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, cit., pp. 285-345; su quello settecentesco cfr. M. L. Lanzillo, *Progettare la pace. Ordine sovrano, equilibrio di potenza e cosmopolitismo nel Settecento*, in C. Altini (a cura di), *Guerra e pace*, cit., pp. 159-187.

<sup>59</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., p. 109.

<sup>60</sup> In questo, More non la pensa diversamente dal sodale Erasmo: la guerra è colpa principalmente dei principi. Cfr. Erasmo, *Il lamento della pace*, cit.

<sup>61</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., p. 111. Anche Erasmo, a un certo punto, nel trattare della guerra inevitabile, dopo aver sperimentato tutte le vie possibili per evitarla, «dopo aver bussato a tutte le porte per amore della pace, la soluzione migliore sarà disporre affinché l'iniqua faccenda sia gestita per mano degli iniqui e sia portata a termine con il minimo spreco possibile di sangue umano» (Erasmo da Rotterdam, *Chi ama la guerra non l'ha vista in faccia*, Id., *Adagia. Sei saggi in forma di proverbi*, cit., pp. 283-285). Che la guerra debba essere gestita dagli «iniqui» (Erasmo) o dagli «scellerati» (More), sembra accomunare i due amici. Così come li accomuna l'esigenza di limitare il volume complessivo di violenza.

esplicito: «Dopo costoro (gli zapoleti, ndr), si servono delle milizie di quei popoli pei quali impugnano le armi, e poi le truppe ausiliarie degli altri amici, a cui da ultimo aggiungono i propri concittadini»<sup>62</sup>.

La guerra degli utopiani è abbastanza civilizzata rispetto agli *standard* diffusi nel XVI secolo<sup>63</sup>. Essi, infatti, cercano di non colpire i civili («i senz'armi»), uccidono senza pietà solo le spie e i combattenti che non si sono opposti alla resa, mentre gli altri combattenti sono resi schiavi. La massa della popolazione («la folla che non combatte»), tuttavia, non ha nulla da temere, se non il pagamento delle spese belliche, naturalmente accollate ai vinti. In questo senso, anche il ruolo degli ecclesiastici è piuttosto innovativo rispetto ai tempi. Mentre nelle guerre di inizio Cinquecento gli uomini di Chiesa non solo giustificano le guerre, ma talvolta si pongono a capo degli eserciti<sup>64</sup>, i sacerdoti di *Utopia* si mettono in mezzo agli eserciti rivali per impedire inutili stragi: essi «stanno in ginocchio vestiti dei sacri arredi e, tendendo le mani al cielo, implorano anzitutto la pace, poi che i loro vincano, ma senza troppo sangue per gli uni e gli altri; e quando i loro vincono, si lanciano in mezzo all'esercito, impedendo che s'incrudelisca contro chi fugge, e basta vederli e invocarne la presenza per aver salva la vita: il solo contatto con le loro vesti svolazzanti difende anche le rimanenti fortune da ogni offesa di guerra»<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*

<sup>63</sup> Anche l'aspetto tecnico ha la sua importanza. More fa notare come le strategie e le tecniche di guerra degli utopiani siano particolareggiate e piuttosto efficaci. Essi, soprattutto, inventano macchine da guerra con «grande applicazione [...] ma le tengono nascoste assai accuratamente, perché, messe fuori prima del bisogno, non siano piuttosto di scherno che di utile [...] e che siano facili a trasportare e maneggevoli a volgere in giro» (Ivi, p. 114).

<sup>64</sup> Si pensi a Giulio II, il «Papa guerriero», che tanto scandalizza Erasmo (Erasmo da Rotterdam, *Papa Giulio scacciato dai cieli*, a cura di P. Casciano, Lecce 1998).

<sup>65</sup> T. More, *L'Utopia*, cit., p. 125.

Le interpretazioni di questi passi sono le più diverse. Cosimo Quarta, per esempio, sostenitore della tesi che More è un pacifista erasmiano<sup>66</sup> e che *Utopia* è un testo pacifista, sostiene che fondare nuove colonie, nella prospettiva di More, non ha nulla a che vedere con l'imperialismo inglese dei secoli a venire, ma rappresenta solo «un tentativo di estendere all'intera umanità il principio della comunanza dei beni»; che i coloni utopiani fanno la guerra agli indigeni recalcitranti per «difendere il loro diritto alla sopravvivenza»; che le guerre di *Utopia* sono ispirate a profonde convinzioni etiche: «filantropia, amore per la libertà, alto senso della giustizia»; che nei metodi bellici gli utopiani hanno lo scopo «di risparmiare vite umane ed evitare spargimenti di sangue»<sup>67</sup>. La stessa posizione verso gli Zapoleti, l'augurio che muoiano più mercenari possibili, secondo Quarta, ha una logica stringente: i pacifisti del tempo, tra cui More, ritengono che la guerra sia voluta dai Re e non dai popoli, e che la società civile del tempo non sia incline a fornire ai governanti uomini per combattere le guerre. Quindi, è solo la presenza dei mercenari che consente il conflitto bellico: se si eliminano i mercenari, quindi, si elimina la guerra<sup>68</sup>.

Per Ritter, More, a differenza di Erasmo e come Machiavelli, ha il grande merito di aver preso sul serio il problema della potenza. E per questo cerca di disegnare una politica estera razionale. È per questo, secondo Ritter, che More non si limita a perorare la causa pacifista di *Utopia*. È sempre per questo che il beato isolamento di *Utopia* non è, in

---

<sup>66</sup> Quarta, per rafforzare la sua idea di un More autenticamente pacifista, cita anche la confessione che egli fa a suo genero. More confessa di avere solo tre grandi desideri per il bene della cristianità: i) «che i principi cristiani, invece di farsi la guerra cruenta tra loro, si ricomponesse in una pace universale»; ii) «che la Chiesa [...] afflitta da tanti errori ed eresie, si ricomponesse in una perfetta uniformità di religione»; iii) «che la questione del matrimonio del Re [...] giungesse a una conclusione soddisfacente per la maggior gloria di Dio e la pace di ognuna delle parti» (C. Quarta, *Thomas More*, cit., p. 62).

<sup>67</sup> Ivi, pp. 67-69.

<sup>68</sup> Come scrive lo stesso Quarta, «in simili circostanze, proporre l'eliminazione dei mercenari equivaleva, grosso modo, all'istanza odierna del disarmo» (ivi, p. 72).

realità, un vero e proprio isolamento. Utopia è un'isola, come tale più facile da difendere che uno stato territoriale, ma non è del tutto al sicuro dalle minacce nemiche. È un paese apparentemente soddisfatto del proprio *status*, ma in realtà sembra più un «rivoluzionista»<sup>69</sup>, nel senso che per essere realmente soddisfatto ha bisogno di rendere il sistema internazionale omogeneo alla propria cultura politica e sociale. Se è anche vero che la proprietà privata è abolita per esigenze di giustizia sociale, è altrettanto vero che il commercio con l'estero deve prosperare, e garantire una bilancia commerciale in attivo. A che pro? Per poter consentire una politica di potenza efficace, realizzabile solo attraverso un'incontrastata superiorità economica rispetto ai vicini<sup>70</sup>. Quello di More è un vero realismo, il realismo di chi sa che «il demoniaco del potere non si possa evitare con nessuna premura di moralista, per quanto sincera». Allora lo «spazio vitale» di Utopia non basta più. Ecco perché deve forgiare il mondo a sua immagine e somiglianza, conquistare colonie e aumentare il numero di Stati alleati e amici. Solo un mondo cosiffatto sarà un mondo sicuro per Utopia.

In tale disegno, quindi, Ritter ritrova una politica di potenza mascherata da umanitarismo. Ai machiavelliani la politica estera degli utopiani appare ipocrita e farisea, essi si comportano «quali bestie rapaci dentro la pelle dell'innocente agnello». La guerra di Utopia è la guerra del politico moralista che, lungi dall'occultare il volto demoniaco del potere, vuole imporre agli altri «la propria superiorità morale e culturale»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> M. Wight, *Le tre tradizioni* (1991), tr. it. di M. Chiaruzzi, Milano, Il Ponte, 2011.

<sup>70</sup> G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, cit., p. 85. Felice Battaglia critica l'interpretazione di Gerhard Ritter, sostenendo che è viziata da pregiudizio nazionalistico e da astratto schematismo sociologico. Cfr. F. Battaglia, *Saggi sull'Utopia di Thomas Moro*, cit., pp. 115-136.

<sup>71</sup> G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, cit., p. 87. Ritter riprende un tema che era già stato, e lo sarebbe stato di nuovo in seguito, sviluppato da Carl Schmitt. Egli ricostruisce la storia politica internazionalistica attraverso la contrapposizione tra potenze terrestri (che creano ordini chiusi e stabili e assegnano la priorità alla politica estera e al governo assolutista, e che adottano una politica adeguatamente realistica) e le

In conclusione, seguendo il realismo di Ritter quella di Utopia è una politica di potenza che, anziché avere una naturale essenza particolaristica quale quella di un Machiavelli, ambisce ad avere un'essenza universalistica. Cioè, in sostanza, sembra arrogarsi, in virtù di una presunta superiorità morale, il diritto di imporre il proprio modello politico e culturale alle altre entità.

Jürgen Habermas sostiene che More, sulla base strategicamente favorevole di una comunità insulare, «può trascurare la tecnica dell'autoaffermazione contro i nemici esterni e negare decisamente che l'essenza della politica si deduca dallo stato di guerra». Non solo, il filosofo tedesco afferma che «More ignora i fatti politici che nascono dalla concorrenza fra Stati sovrani» e che le «guerre sono eliminate»<sup>72</sup>. Non crediamo che in questo caso Habermas abbia colto tutta la portata del capitolo sulla guerra di *Utopia*: perché se è vero che l'istanza utopica, e qui dubbi non ce ne sono, consiste nella risoluzione del conflitto all'interno della comunità attraverso un'organizzazione razionale della società, è al contempo vero che More tenta di neutralizzare il conflitto internazionale attraverso una politica estera, altrettanto razionale, volta a rendere il sistema internazionale omogeneo anche, se non soprattutto, con la guerra.

Abbiamo cominciato questo lavoro parlando dei paradigmi internazionalistici sorti all'epoca rinascimentale. Al riguardo è interessante collocare gli autori citati in questo lavoro all'interno della schematizzazione concettuale utilizzata da Kenneth Waltz in *Man, the*

---

potenze marittime (impossibilità di affermare il primato della politica interna, e in forza della marina mercantile e militare, interviene in politica estera in maniera indiretta, e impiegano una condotta moralistica). Su questi aspetti oltre a Ritter vedi C. Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»* (1948), tr. it. a cura di E. Castrucci – F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991; e Id., *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1942, 1954), Milano, Adelphi, 2002.

<sup>72</sup> J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., pp. 96-97.

*State and War*<sup>73</sup>. Machiavelli giustifica il conflitto e la guerra a partire dalla prima immagine, dalla natura umana malvagia e dalla brama di potere che caratterizza gli uomini, in particolare i detentori delle leve di potere. Anche Erasmo agisce su questo livello di analisi: l'educazione cristiana, l'evangelizzazione, in particolare dei principi, renderà il mondo pacifico, perché la natura umana stimola l'umanità alla pace, anche perché Gesù Cristo è pace. More, a differenza di entrambi, sembra pensare che la guerra sia motivata dall'organizzazione politica interna degli stati, e che quindi la soluzione al problema del conflitto non possa non consistere nel radicale cambiamento della forma di organizzazione della società: se tutti gli stati si governano come Utopia, o sono amici o alleati di Utopia, insomma se il sistema internazionale è omogeneo in questo senso, bene allora il mondo sarebbe finalmente indirizzato verso la pace. Il «*bellum iustum*» è assente per tutti e vige solo in e per *Utopia*. Così come per i liberali interventisti *à la* Waltz<sup>74</sup>, anche More sembra non accontentarsi di un «realismo che può prolungare in eterno l'era della guerra. Il loro realismo consiste [...] nell'affermare che gli uomini devono eliminare le cause della guerra se vogliono godere della pace. Questo realismo li costringe in assunti utopistici, che hanno implicazioni spaventose. Lo Stato che volesse agire secondo la teoria interventista deve porsi come giudice e al contempo come esecutore negli affari delle nazioni»<sup>75</sup>. La

---

<sup>73</sup> Come noto, Waltz cerca di catalogare le risposte che il pensiero politico ha dato alla domanda «perché la guerra». Egli raggruppa le risposte in tre categorie concettuali che definisce immagini. Per la prima immagine, la guerra è motivata da ragioni che, in ultima istanza, dipendono dalla natura umana. Nella seconda, viceversa, la guerra dipende dall'organizzazione interna degli Stati. Per la terza, infine, la guerra è spiegabile dalla condizione di anarchica internazionale che caratterizza gli stati nelle loro relazioni reciproche (K. Waltz, *L'uomo, lo stato e la guerra* (1959), a cura di M. Cesa, Milano, Giuffrè, 1998).

<sup>74</sup> Michael Howard considera, in senso lato, Thomas More come una sorta di precursore del liberalismo internazionalista (nel primo capitolo intitolato *The Growth of the Liberal Conscience 1500-1792*). Cfr. M. Howard, *War and the Liberal Conscience* (1977), London, Hurst Company, 2008, pp. 8-10.

<sup>75</sup> K. Waltz, *L'uomo, lo stato e la guerra*, cit., p. 107.

notazione di Waltz ci pare pertinente: le critiche che egli rivolge ai cosiddetti liberali interventisti, infatti, ci sembra possano essere utilizzate, almeno da una prospettiva realista, anche per stigmatizzare alcuni aspetti della politica estera adottata da *Utopia*. L'isola, infatti, sembra arrogarsi il diritto di intervenire in tutte le faccende che riguardano gli altri popoli, rinverdendo il nesso *universalismo-imperialismo* denunciato, ancor oggi, da molti interpreti con finalità spesso legate alla stretta attualità<sup>76</sup>. Con le parole di Ritter, l'errore di More sarebbe di non rendersi conto che «nella realtà storica solo molto di rado il giusto sta sempre dalla stessa parte, anche nella battaglia dell'uomo civilizzato contro i barbari»<sup>77</sup>. L'altro, per gli esportatori dei modelli «perfetti» – o presunti tali – è sempre un «barbaro» che va civilizzato. In definitiva, la convinzione di More ci sembra questa: visto che gli utopiani vivono in una costituzione libera e perfetta, razionale in ultima istanza, allora anche in politica estera essi si comporteranno giustamente, seguendo sempre sia la ragione sia la morale. I maestri del realismo politico, al contrario, sostengono che la politica internazionale dovrebbe rifuggire dall'identificare «le aspirazioni morali di una particolare nazione con le leggi morali che regolano l'universo [...] di presentare le proprie aspirazioni particolari come fini morali universali», perché tali convinzioni generano delle distorsioni di giudizio «che, nella cecità di un fanatismo da crociata, distrugge nazioni o civiltà in nome di un principio, di un ideale o perfino in nome di Dio stesso»<sup>78</sup>. L'aspirazione utopiana di imporre il proprio modello razionale e giusto è colta anche da Pierre Mesnard, il quale nel presentare la

---

<sup>76</sup> Vedi a esempio I. Wallerstein, *La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo*, tr. it. di M. Di Meglio, Roma, Fazi, 2007; A. Pagden, *Signori del mondo Ideologie dell'Impero in Spagna Gran Bretagna e Francia 1500-1800* (1995), tr. it. V. Lavenia, Bologna, Il Mulino, 2005; L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, cit.; Id., *Guerre coloniali. Universalismo e imperialismo nell'età delle scoperte geografiche*, in C. Altini (a cura di), *Guerra e pace*, cit., pp. 135-158.

<sup>77</sup> G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, cit., p. 94.

<sup>78</sup> H. J. Morgenthau, *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace* (1948), tr. it. P. Poggi, edizione a cura di L. Bonanate, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 19.

politica estera dell'isola, ammette di non capire «come mai, date tali premesse, *Utopia* non intraprenda la conquista dell'universo, poiché non si troverà un solo popolo, il cui governo sia migliore del suo»<sup>79</sup>.

Per Anthony Pagden non si comprende bene come mai uno dei più noti inni all'imperialismo culturale e politico che sia mai stato scritto, appunto *Utopia* di Thomas More, sia stato così trascurato dalla letteratura internazionalistica<sup>80</sup>. In conclusione, crediamo si possa affermare che per More, come per tutti gli idealisti, valga sempre l'ammonimento di Raymond Aron: «la diplomazia idealista [e in questo lavoro la politica estera di More è considerata tale, NdA] scivola troppo spesso nel fanatismo e, dividendo gli stati in buoni e cattivi, in pacifici e bellicosi, immagina una pace definitiva mediante la punizione dei primi e il trionfo dei secondi. Credendo di rompere con la politica di potenza essa ne esagera i misfatti»<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. I, cit., p. 262.

<sup>80</sup> Pagden scrive che l'*Utopia* di Thomas More «è forse il più noto inno, ma anche il meno discusso, alle potenzialità della colonizzazione» (A. Pagden, *Signori del mondo*, cit., p. 135).

<sup>81</sup> R. Aron, *Pace e guerra tra le nazioni*, cit., p. 665.