

**DALLA GUERRA ALLA PACE:  
LA TRANQUILLITAS ORDINIS COME ORDINE DINAMICO\***

FLAVIO FELICE\*\*

*Abstract:* starting with Sergio Cotta's reflections, the article dwells on some aspects of the relationship between philosophy of peace and philosophy of war, taking as its central theme the concept of *tranquillitas ordinis*. The author introduces the two currents identified by Cotta as the matrices of a possible «great philosophy of war»: Machiavelli-Hobbes-Spinosa and Humboldt-Hegel-Gentile, both expressions of modern anthropology, and the Augustine-Erasmus-Leibniz line that would underlie a «great philosophy of peace». Finally, the author presents the peculiar position of St. Augustine, introducing the notion of *tranquillitas ordinis*, as a dynamic concept and indispensable device in order to be able to give rise to an institutional system in which it is possible to live in peace in positive terms and not as a mere absence of war.

*Keywords:* Peace – War – *Polemos* – *Tranquillitas ordinis*

«Ma titolo più grande di gloria è proprio quello di uccidere la guerra con la parola, anziché uccidere gli uomini con la spada, e procurare o mantenere la pace con la pace e non già con la guerra»

S. Agostino, *Lettere*

**Introduzione**

Dove il diritto tace, parla la potenza nella sua «nuda brutalità». Così potremmo esprimere in estrema sintesi il filo rosso che lega la riflessione di Sergio Cotta sul tema della pace<sup>1</sup>. Gli argomenti presentati dal filosofo ruotano intorno al perno del mestiere del filosofo, e del filosofo del diritto in modo particolare, posto di fronte ai problemi dell'epoca contemporanea. Ricordiamo che, per Sergio Cotta, il diritto assume il rango di «modalità essenziale del vivere coesistenziale», facendo emergere ciò a cui il diritto si

---

\* Contributo pubblicato su invito della Direzione della Rivista.

\*\* Flavio Felice, Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche SPS/02, Università degli Studi del Molise. Email: flavio.felice@unimol.it

<sup>1</sup> Si considerino la raccolta di scritti e l'opera (S. Cotta, 2022a; S. Cotta, 2022b).

oppone per sua stessa essenza o struttura ontologica: «il contrasto delle volontà e i conflitti di potenza, individuali e collettivi»<sup>2</sup>.

Data la vastità del lavoro, mi limiterò a considerare un aspetto che ritengo cruciale nella riflessione sulla contemporaneità politica e utile al fine di cogliere le chiavi ermeneutiche necessarie per potersi introdurre nella riflessione su un autore, la cui rilevanza, dal punto di vista della storia e della teoria politica, oltre che giuridica, appare chiaramente fondamentale.

Si tratta del confronto tra un'ipotetica «filosofia della guerra» ed una altrettanto ipotetica «filosofia della pace». L'itinerario filosofico tracciato da Cotta conduce alla pace assumendo la stessa come punto di partenza, nella convinzione che «in principio è il Logos» – ovvero la dimensione dialogica delle relazionalità – piuttosto che il *polemos*, almeno secondo l'interpretazione che lo stesso Cotta offre della nota tesi eraclitea, in virtù della quale «*Polemos* [la guerra] è padre di tutte le cose, di tutti i re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi»<sup>3</sup>.

Sin da questa prima presentazione della tesi di Cotta, si comprende come l'Autore vada alla ricerca di un principio che possa guidare il processo di discernimento rispetto a ciò che è capace di rivelare quale sia la «verità» della «condizione umana», resa evidente dall'esperienza fornita dalla realtà, anche della sua «fenomenica parvenza contraddittoria»; affermare che all'origine è la pace appare evidentemente controintuitivo rispetto alla più comoda, perché immediata, asserzione «in principio è la guerra». Al contrario, Cotta intende dimostrare teoreticamente la fondamentale condizione della pace nella coesistenza umana.

Evidentemente si tratta di un tragitto che presenta numerose insidie e, come abbiamo scritto poc'anzi, persino controintuitivo, ma è quello che tenteremo di fare, ripercorrendo alcune tappe principali del percorso intrapreso da Cotta, articolando il presente lavoro in tre paragrafi: *La filosofia della guerra*, *La filosofia della pace*, *La «tranquillitas ordinis» come ordine dinamico*. Nel primo paragrafo si introducono le due correnti individuate da Cotta come le matrici di una possibile «grande filosofia della guerra»: quella che segue la linea Machiavelli-Hobbes-Spinosa, e quella che intercetta la linea Humboldt-Hegel-Gentile; entrambe espressioni di un'antropologia moderna che, con il suo pessimismo, rompe con la socialità amicale dell'antropologia classica e pre-moderna. Il secondo paragrafo introduce le matrici che caratterizzano un'ipotetica «grande filosofia della pace», seguendo la linea Agostino-Erasmo-Leibniz. Il terzo paragrafo presenta la peculiare posizione di s. Agostino, introducendo la nozione di *tranquillitas ordinis*, in quanto concetto dinamico e dispositivo indispensabile, per quanto

---

<sup>2</sup> S. Cotta, 2022b, 7.

<sup>3</sup> Eraclito, fr. 53.

fragile come fragile è la *civitas hominum*, per poter dar vita ad un sistema istituzionale nel quale sia possibile vivere in pace in termini positivi e non come mera assenza di guerra<sup>4</sup>.

### ***La filosofia della guerra***

L'esigenza di elaborare una teoria filosofica della pace nasce dalla constatazione che sia ormai indispensabile mettere a tema e sottoporre a critica severa un aspetto della filosofia moderna e contemporanea che intende sorvolare sulle ragioni teoriche che spiegano le relazioni di coesistenza sociale in nome della pace, a favore di soluzioni politiche e economiche, in una parola: istituzionali, che consentirebbero di giungere immediatamente all'esito desiderato, senza perdersi in elaborazioni teoriche astratte, spesso esse stesse motivo di conflitto e di insanabili fratture. In pratica, Cotta contesta l'idea che la pace sia in primo luogo una questione di ordine *pratico*, nel senso di operativo, alla cui realizzazione sarebbero destinati solo gli operatori politici e della comunità imprenditoriale, sentenziando la definitiva esclusione di coloro che operano nel campo della ricerca filosofica; sia chiaro, Cotta non esclude la pratica dell'*institution building*, non intende sostituire l'arte della politica con la teoresi filosofica, piuttosto considera l'azione politica e la ricerca filosofica due piani paralleli e complementari.

La ragione fondamentale per la quale, nel corso del tempo, si è andata sviluppando l'idea che, in fondo, la ricerca teoretica serva a poco o a nulla, al fine di implementare un ordine di pace, risiede nel giudizio di *inconcludenza* che ha investito tale pratica, identificando la pace con un puro ideale e, va da sé, gli ideali si possono solo testimoniare: non è possibile fare teoresi sugli ideali<sup>5</sup>. A questa tesi Cotta risponde che, lungi dall'essere una verità apodittica, in realtà si tratta di un assioma posto in maniera arbitraria, in quanto la storia dell'umanità mostra come gli esseri umani abbiano optato tanto per la pace quanto per la guerra come ideale, scegliendo di morire per l'una o per l'altra; di conseguenza, qualora non fosse possibile fare teoresi sulla pace, non si capisce perché mai dovremmo accettare, senza discutere, la tesi sulla indispensabilità dell'ideale della guerra.

Qualora accettassimo una simile asimmetria di giudizio, giudicando la guerra come struttura fondamentale della vita sociale, confineremmo la pace nel mondo dell'illusorio

---

<sup>4</sup> Scrive Pera: «A differenza che nella modernità, nel pensiero di Agostino non ci sono due sfere, due mondi, due libri, autonomi e indipendenti. La città terrena è commista con la Città di Dio e non può prescindere. Invece, uno spazio secolare autonomo e neutro estrometterebbe Dio, ignorerebbe il richiamo della Città di Dio al secolo tutto, si comporterebbe come se fosse autore di sé, padrone di sé, giudice di sé. Nel caso della politica, un tale spazio produrrebbe lo Stato laico, che è lo Stato superbo di coloro che pensano di poter essere autosufficienti. Questa è la tesi del liberalismo politico di Rawls, il quale estromette le "dottrine comprensive" dalle decisioni pubbliche e si ritiene *freestanding*, ma non la tesi di Agostino, per il quale il secolo non può sottrarsi allo sguardo di Dio ed essere posto "fra parentesi" o "distaccato"» (M. Pera, 2022, 82).

<sup>5</sup> Cfr. S. Cotta, 2022b, 12.

e la teoresi si mostrerebbe come uno strumento inutile, in quanto inconcludente; affinché la pace possa prevalere sulla guerra è necessario che si ricorra agli strumenti della pratica politica, all'operatività delle istituzioni, ma questa può essere valutata soltanto a posteriori. In breve, l'ideale della pace è facilmente suscettibile di scivolare verso l'ideologia, intendendo con essa un «progetto suscitatore di azione per la sua forza persuasiva e trascinatrice, nel caso specifico: l'ideologia del pacifismo»<sup>6</sup>. Sappiamo, tuttavia, che il giudizio sulle ideologie si forma in forza della loro efficacia: «la loro "verità" è provata nella e dalla prassi e non da una disamina teoretica»<sup>7</sup>.

Cotta ritiene che l'odierno pacifismo «salti il momento teoretico» per orientarsi direttamente nella direzione della «pratica della pace», come ad esempio le pur nobili battaglie contro gli armamenti e le spese militari. In alternativa, una variante del pacifismo «pratico» sarebbe la «*Peace research*», che si concretizza nella ricerca di soluzioni istituzionali che possano prevenire o far cessare un conflitto armato. Si tratta di un programma pratico, nel senso di *operativo* e *produttivo*, il cui giudizio definitivo si misura con il metro del calcolo utilitaristico dell'opportunità, soppesando l'utilizzo di una pluralità di mezzi, in vista del raggiungimento di un ampio ventaglio di fini, in cui la pace occupa una delle tante possibili opzioni esperibili. In questo modo si depurerebbe l'azione politica dell'elemento emotivo e ideologico e non risulterebbe più necessario l'intervento della filosofia, una disciplina giudicata praticamente inconcludente, dunque politicamente dannosa.

Benché Cotta non neghi l'importanza di tali approcci, accomunati da una sostanziale tendenza a considerare la guerra un disvalore, rileva un'insufficiente indagine teoretica che possa mettere in luce il «fondamento antropologico della pace», consentendo di dimostrare teoricamente il primato assiologico della pace sulla guerra. La guerra appare come un indiscutibile disvalore soprattutto alla luce della portata distruttiva che ha assunto negli ultimi decenni, con il proliferare degli armamenti nucleari<sup>8</sup>. È questo un riconoscimento in *negativo* del disvalore della guerra, dettato dal solo timore di una soluzione senza ritorno, di una tragedia che non ammette vincitori, ma solo vinti. Sarebbe dunque la proiezione su scala internazionale della paura in senso hobbesiano a rendere ragione della pace e del suo perseguimento; una pace che assume i caratteri della mera «assenza della guerra», raggiungibile riducendo, fino ad azzerare, il «timore della guerra»; è questa, secondo Cotta, la posizione assunta da numerosi pensatori contemporanei di differente orientamento politico: Kant, Kelsen, Hayek, Aron, Bobbio.

---

<sup>6</sup> Ivi, 15.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Il seguente brano di Miglio chiarisce il senso che intendiamo dare alla parola guerra: «lo uso frequentemente l'espressione "mezzi ultimi" per tentare una definizione "in positivo" della guerra: ma la proposizione "negativa" è quella corretta. "Assenza di limiti" vuol dire, naturalmente, che in guerra si possono usare tutti gli strumenti e i procedimenti distruttivi disponibili, *nessuno escluso*» (G. Miglio, 2018, 22).

Ricordiamo la definizione di pace in negativo fornita da Kelsen: «Una condizione in cui non viene utilizzata la forza»<sup>9</sup>.

L'obiettivo che si prefigge Cotta, invece, riguarda la possibilità di argomentare il primato assiologico della pace. Un primato che è funzione di un altro tipo di superiorità: quella antropologica, la pace è un *primum antropologico*; potremmo dire che *in principio è la pace*.

Nel confronto tra *filosofia della guerra* e *filosofia della pace*, Cotta registra due filoni che dominerebbero la prima, e li individua nella linea di pensiero Machiavelli-Hobbes-Spinoza, secondo la quale la guerra avrebbe un fondamento antropologico: *in principio è la guerra*, e nella linea romantico-idealista che va da Humboldt e giunge a Giovanni Gentile, passando per Hegel, che invece teorizza il valore vitale della guerra: «la guerra ha il superiore significato che grazie ad essa [...] la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza di fronte al rinsaldarsi delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine, nella quale sarebbe ridotto da una quiete durevole, come i popoli da una pace durevole o addirittura perpetua»<sup>10</sup>.

Seguendo la linea tracciata dal primo filone di pensiero: Machiavelli-Hobbes-Spinoza, Cotta rileva come ad assumere un ruolo di primo piano non sia la pace, bensì la guerra, dal momento che la prima si definisce in funzione della seconda; basti pensare alla definizione di pace formulata da Hobbes: «la natura della guerra non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è pace»<sup>11</sup>; la pace è il tempo in cui non vi sono le guerre. Così come il conflitto tra gli esseri umani è permanente, lo sarà anche quello tra gli stati: la geopolitica diventa la scena nella quale si confrontano Stati tra loro naturalmente belligeranti, ciascuno che aspira ad esercitare l'egemonia sugli altri stati, e la pace non è altro che una condizione di sospensione momentanea della guerra; la pace, dunque, come non guerra.

È questa la linea che considera naturale la guerra e artificiale la pace; per natura, ci ricorda Cotta, l'uomo sarebbe, secondo Machiavelli, «a similitudine delle bestie»<sup>12</sup>, per Hobbes «simile a lupo»<sup>13</sup> e a parere di Spinoza, paragonabile a un «pesce» vorace<sup>14</sup>. Scrive Cotta: «per natura l'uomo è l'essere del desiderio illimitato di possesso secondo Machiavelli, degli appetiti e delle passioni (bramosia, timore) secondo Hobbes, degli

---

<sup>9</sup> H. Kelsen, 1952, 22.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, 1999, 257.

<sup>11</sup> T. Hobbes, 1651, 101.

<sup>12</sup> N. Machiavelli, 1531, 131.

<sup>13</sup> T. Hobbes, 1642, 12.

<sup>14</sup> B. Spinoza, 1670, 651: «Per diritto e istituto di natura non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo qualunque cosa naturalmente determinata a esistere e a operare in un certo modo. Per esempio, i pesci sono determinati dalla natura a nuotare, i grandi a mangiare i più piccoli, e perciò i pesci per supremo diritto naturale si servono dell'acqua e i grandi mangiano i più piccoli».

istinti di conservazione (il *conatus sese conservandi*) e di acquisizione secondo Spinoza. Di là delle varianti, il punto di riferimento è comune nella sostanza»<sup>15</sup>.

A questo punto è evidente l'indirizzo che assume tale filone di pensiero e la sua capacità di assurgere a cifra della modernità: lo Stato come protagonista della storia e la guerra come orizzonte ideale, una cifra che evidenzia anche la dimensione della rottura del pensiero moderno rispetto all'antropologia classica. Sia nella classicità sia nella modernità l'essere umano è presentato come animale, ma mentre l'antropologia classica lo descrive come animale sociale, nella modernità, attraverso il ricorso all'escamotage dello «stato di natura», l'individuo è rappresentato in una condizione *asociale*; una profonda antitesi che per Cotta segna anche il discrimine tra classicità e modernità. Il che, se da un lato complica il problema del rendere ragione della pace, venendo meno alcune categorie concettuali, dall'altro ci consente anche di dire che la modernità cronologica, relativa all'asocialità originaria dell'individuo, è anch'essa una costruzione teorica storicamente connotata e non necessariamente una verità antropologica. Si tratta di scegliere se ritenere più fondata l'antropologia classica o quella moderna e questo è un compito teoretico, non politico.

L'antropologia di Machiavelli, di Hobbes e di Spinoza, pur nella loro differenza, conduce, per Cotta, e concludere che la pace, su piano concettuale, sia un semplice residuo della guerra, mentre, sul piano esistenziale, un "residuo sempre incerto", di conseguenza la sua rilevanza non potrà che essere inferiore rispetto alla guerra che invece è dominante, in quanto onnipresente; ecco, dunque, che Cotta si pone la seguente domanda: «Dov'è allora il proclamato valore supremo della pace?»<sup>16</sup>.

Se adesso consideriamo la seconda linea di pensiero, quella che va da Humboldt a Gentile, passando per Hegel, rileviamo nel pensiero di Cotta la ricerca di un ponte ermeneutico che consenta il passaggio dal primo al secondo filone. Tale ponte è individuato nella tradizione eraclitea ed in particolare nel frammento che abbiamo poc'anzi citato: «*Polemos* [la guerra] è padre di tutte le cose, di tutti i re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi». Il ragionamento di Cotta è molto lineare: «in una cultura, come quella antica, nella quale la natura, o più metafisicamente, l'Essere è Bene, la naturalità attribuita da Eraclito alla guerra ne implica il valore etico»<sup>17</sup>; in breve, la naturalità della guerra diventa la cifra dei due fondamentali indirizzi del pensiero filosofico e politico moderno. Di fatto, la valorizzazione etica della guerra, che è tipica del pensiero storicistico-dialettico, non esprime una radicale negazione dell'indirizzo precedente, quanto piuttosto un approfondimento e un superamento di alcune aporie.

Ciò che hanno in comune i due indirizzi è il considerare la guerra un dato originario, pur nella differenza della concezione antropologica. Mentre il filone di Machiavelli-

---

<sup>15</sup> S. Cotta, 2022b, 32.

<sup>16</sup> Ivi, 45.

<sup>17</sup> Ivi, 53-54.

Hobbes-Spinoza considera la natura umana nella pura animalità e la guerra è subita passivamente come espressione di impulsi naturalistico-sensitivi, il secondo filone, storicistico-dialettico, concepisce la natura umana come «natura liberamente attiva» e la metafisica dell'Essere viene sostituita da una metafisica dell'Agire: «In principio era l'azione», e nell'azione l'individuo si libera sia contro la propria condizione naturalistica sia contro l'altro individuo. Ne consegue che il conflitto non è soltanto naturale, ma assume anche un valore fondativo e vitale, in sua assenza avremmo la quiete e la morte della stessa libertà, dunque, esso non solo non può essere eliminato, ma, per il bene dell'individuo, non dovrebbe neppure essere eliminato<sup>18</sup>.

A titolo esemplificativo, riportiamo un passaggio di Hegel che chiarisce definitivamente la cifra concettuale del filone in questione: «il più alto significato in ciò che, per suo mezzo [...] la *salute etica* dei popoli è conservata [...] come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione, nella quale lo ridurrebbe una quiete durevole, come vi ridurrebbe i popoli una pace durevole e anzi perpetua»<sup>19</sup>. Nella guerra si rende evidente, sul palcoscenico della «storia universale», quello «spirito universale» che pronuncia il suo «giudizio universale»<sup>20</sup>.

### ***La filosofia della pace***

Tanto le ragioni di ordine antropologico: «*homo homini lupus*», quanto quelle di valore: «in principio è la guerra», non sembrano convincere Cotta e, alla «grande filosofia moderna della guerra», contrappone una altrettanto «grande filosofia della pace», per la quale il *primum* naturale e morale è costituito dall'«armonia» e dalla «concordia». A tal proposito, Cotta ricorre a tre «posizioni esemplari»: s. Agostino, Erasmo da Rotterdam e Leibniz. Per s. Agostino la pace non è mera assenza di guerra, bensì la disposizione all'armonia e alla concordia: «*tranquillitas ordinis*»<sup>21</sup>, la condizione nella quale possono esprimersi le manifestazioni materiali e spirituali; senza la pace «*nihil esset omnino*»<sup>22</sup>. Come afferma George Weigel, la pace andrebbe compresa come *tranquillitas ordinis*, ossia un concetto dinamico, dal momento che essa provvede la necessaria stabilità che

---

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, 59.

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, 1802, 257.

<sup>20</sup> S. Cotta, 2022b, 68.

<sup>21</sup> «*Pax omnium rerum [est] tranquillitas ordinis* [la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine]; Agostino, CD, XIX, 13.1.

<sup>22</sup> «*etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit; alioquin nihil esset omnino* [Ma è anche indispensabile che un essere nel disordine sia in pace in qualche, da qualche e con qualche parte delle cose nelle quali esiste o delle cose di cui è composto, altrimenti non esisterebbe affatto]», *ivi*, 12.3; «*quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent* [Non lo sarebbero certamente se non persistessero in una pace, qualunque essa sia]», *ivi*, 13.1.

consente alla vita di crescere e di svilupparsi, per quanto la pace stessa sia una dimensione della crescita e dello sviluppo<sup>23</sup>.

Per Erasmo la cifra della destinazione alla pace e il suo essere un *primum* naturale sarebbero rivelati dalla dialogicità degli esseri umani<sup>24</sup>. Infine, per Leibniz l'armonia delle diversità è la condizione stessa dell'essere e la via più feconda per comprendere un mondo poliarchico e una società plurarchica, in quanto fortemente differenziata<sup>25</sup>.

Questi contributi ci invitano a riconsiderare il postulato così dominante nella filosofia moderna secondo la quale la guerra sarebbe la «*natural condition of mankind*»<sup>26</sup> e non una soluzione storica, teoricamente tutt'altro che incontrovertibile. La tesi alla quale giunge Cotta è che la pace possa essere considerata la «condizione dell'esserci dell'io» e che sia ontologicamente originaria dal momento che senza di essa «non vi sarebbe nessuna forma di vita, non vi sarebbe nulla»<sup>27</sup>.

Iniziamo col dire che l'argomento fondamentale sul quale si basa qualsiasi filosofia della guerra riposa sul principio «morte al nemico» che si comprende solo se si considera la struttura stessa del rapporto politico, del «politico», seguendo il linguaggio di Carl Schmitt che ha formalizzato tale rapporto nella struttura «amico-nemico»<sup>28</sup>. Cotta nega che un tale principio possa essere universalizzato, mentre ne riconosce la pertinenza in un contesto di «società chiusa», nella quale «il politico» è preso in sé e per sé, indipendentemente dall'azione di altri ambiti che interagiscono con esso e lo condizionano. In breve, scrive Cotta, il principio «morte al nemico» può essere considerato in maniera assoluta solo quando la comunità politica venga considerata «la forma suprema dell'esistenza»<sup>29</sup>.

### **La «tranquillitas ordinis» come ordine dinamico**

Centrale nella riflessione di Cotta sul fondamento della pace che consenta di pensarla come *primum antropologico* e *storico* è la riflessione di s. Agostino, presente soprattutto, ma non solo, nel *De civitate Dei* (CD). A tal proposito, andrebbe ricordata una delle più

---

<sup>23</sup> G. Weigel, 1987, 44.

<sup>24</sup> Erasmo, 1515; Erasmo, 1516; Erasmo 1517; A. Zanfarino, 1998; A. Ryan, 2017; M. Prélot, 1975; C. Galli, 2017; M. Serio, 2023; S. Zweig, 2002.

<sup>25</sup> Cfr. S. Cotta, 2022a, 180; C. Roldan, 2011; C. Wilson, 2016; C. Tommasi, 2006; F. Corigliano, 2021; L. Basso, 2005.

<sup>26</sup> T. Hobbes (1651), cap. XIII.

<sup>27</sup> S. Cotta, 2022a, 183.

<sup>28</sup> «La guerra trova il suo senso nell'inimicizia. Dal momento che essa è la continuazione della politica, anche quest'ultima contiene sempre in sé, almeno in potenza, un elemento di inimicizia; e se la pace reca in sé la possibilità della guerra – e l'esperienza ha insegnato che purtroppo è davvero così –, allora contiene anche un momento di potenziale inimicizia» (C. Schmitt, 1963, 83-84). Scrive Miglio: «Infatti, che la sintesi politica sia per sua stessa natura *esclusiva*, e che quindi qui si radichino le "categorie del politico", con la distinzione fra l'*amico* ed il *nemico*, e la conflittualità verso l'esterno, è verità scoperta già dalla scuola della «Ragion di Stato» con la sua idea della funzione *polarizzante* della guerra esterna» (G. Miglio, 2018, 10).

<sup>29</sup> S. Cotta, 2022b, 100; cfr. S. Cotta, 1985.

importanti controversie dell'epoca patristica: la controversa *pelagiana* (ma in definitiva anche quella *manichea*). Intorno ad essa s. Agostino ha riflettuto sulle nozioni di natura e di grazia, di fede e di psicologia dell'uomo; un uomo profondamente geloso della sua libertà.

I pelagiani difendevano la natura ed il libero arbitrio, contestavano il discorso agostiniano sulla necessità della redenzione e della grazia, nonché la sua enfasi sulla fragilità umana. Alle accuse dei pelagiani s. Agostino risponde puntualmente che la dottrina del peccato originale appartiene propriamente alla Chiesa; che il battesimo rimette assolutamente tutti i peccati, ma non la *infirmetas*; che il libero arbitrio non viene affatto negato, quanto aiutato e potenziato dalla grazia<sup>30</sup>; che l'insegnamento cristiano si distingue tanto da quello manicheo quanto da quello pelagiano. Dunque, se la dimensione antropologica e la libertà umana delineano il campo della controversia pelagiana, s. Agostino si inserisce in essa alla ricerca di una via adeguata che possa demarcare i due errori: il naturalismo ed un malinteso soprannaturalismo. Se da un lato il primo, esaltando la natura, nega la grazia, il secondo, esaltando quest'ultima, finisce per negare la natura<sup>31</sup>. Opportunamente, Agostino Trapè fa notare che il giudizio complessivo sulla dottrina agostiniana non può essere espresso a prescindere dalla considerazione generale della teologia occidentale che giunge fino ai nostri giorni, e che ci pone interrogativi inderogabili:

«Mi permetto solo di richiamare l'attenzione sulla questione di fondo, che è quella dell'uomo; dell'uomo qual è in concreto nella sua vita e nella sua storia, con le sue aspirazioni sublimi e la sua profonda miseria. L'antropologia pelagiana e agostiniana sono molto diverse: quale la vera? L'uomo storico, quello di ogni giorno, è l'uomo forte che ha ragione di affidarsi alla sua libertà o l'uomo debole che non riesce a vivere integralmente da uomo se non si affida al sostegno dell'aiuto divino? Stringendo più da vicino la questione, l'uomo autenticamente cristiano è quello che descrive Pelagio o quello che difende Agostino?»<sup>32</sup>.

In definitiva, in s. Agostino coesistono tutti gli elementi essenziali della controversia pelagiana e manichea che, evidentemente, sotto il profilo storico, andranno ben oltre l'epoca nella quale operò il vescovo di Ippona, e riguarderanno anche le interpretazioni

---

<sup>30</sup> «Questo importa anzitutto che senza la grazia non si può avere inizio di salute, né ottenere meriti di buone opere, né perseverare nel bene sino alla fine. La grazia è gratuita, non dovuta; così la distribuzione della grazia dipende esclusivamente dalla libera volontà di Dio, che sceglie i suoi, ai quali dà quanto sarà loro necessario, e più ancora, per arrivare alla salute» (L. Sturzo, 1978, 52).

<sup>31</sup> Cfr. A. Trapè, 1981, X.

<sup>32</sup> *Ibid.*, CXCVIII. Sul piano della riflessione cattolica, gli interrogativi esposti dal Trapè trovano una risposta in chiave evidentemente agostiniana nella *Gaudium et Spes* (GS), nei paragrafi che vanno dal 10 al 18. In particolare, leggiamo: «Ma che cos'è l'uomo? Molte opinioni egli ha espresso ed esprime sul suo conto, opinioni varie ed anche contrarie, perché spesso o si esalta così da fare di sé una regola assoluta, o si abbassa fino alla disperazione, finendo in tal modo nel dubbio e nell'angoscia. Queste difficoltà la Chiesa le sente profondamente e ad esse può dare una risposta che le viene dall'insegnamento della divina Rivelazione, risposta che descrive la vera condizione dell'uomo, dà una ragione delle sue miserie, e insieme aiuta a riconoscere giustamente la sua dignità e vocazione» (*Gaudium et spes*, 10).

successive del rapporto natura-grazia, sulle quale si è giocato, e tuttora si gioca, il dibattito aperto sulla modernità<sup>33</sup>. Una modernità che oscillerebbe tra l'*operazione Machiavelli*, ossia l'identificazione di se stessa con un progetto politico e scientifico totalmente autosufficiente, e l'*operazione nominalista*, ossia la rottura con il realismo aristotelico-tomista ed il trionfo del soggettivismo e dell'individualismo tipicamente moderni. La posizione di s. Agostino indubbiamente si oppone tanto a coloro i quali sostengono che nulla del mondo può condurci verso Dio, in quanto il mondo è intrinsecamente malvagio, quanto a coloro che affermano che il mondo sia intrinsecamente buono, sicché potremmo raggiungere Dio in forza di una Grazia dovuta dal Creatore stesso e che è attributo necessario della natura umana<sup>34</sup>.

Possiamo sintetizzare questo argomento affermando che è possibile tracciare una distinzione concettuale tra la «*natura naturans*» – forza creatrice che si identifica con Dio stesso – e «*natura naturata*»<sup>35</sup> che, sebbene dipenda dalla prima, esprime «il mondo degli esseri creati» ed è un prodotto degli stessi uomini<sup>36</sup>. Distinzione che interesserebbe non tanto l'opera di s. Agostino in quanto tale, bensì parti dell'eredità agostiniana – l'«agostinismo unilaterale»: (Lutero, Baio, Giansenio) e la «reazione cattolica» – nelle quali sarebbe venuto meno quell'indispensabile equilibrio frutto dell'analisi di tutti gli elementi che intervengono e specificano entrambe le controversie<sup>37</sup>. Dunque, la *natura naturans* metafisica, la *natura naturata* fisica e, da tale decisiva distinzione, ne deriva un'ulteriore specificazione: la prima «*justicia*», *costans et perpetua*, la seconda «*jus*»,

---

<sup>33</sup> Per un quadro complessivo delle interpretazioni successive alla controversia pelagiana: semipelagiana, predestinaziana, luterana, baiana, giansenista, neopelagiana, del magistero ecclesiastico e della teologia cattolica, cfr. A. Trapè, 1981, XI-XVI.

<sup>34</sup> Una possibile interpretazione della posizione agostiniana, che recuperi gli elementi essenziali di entrambe le controversie, è individuata da Rocco Buttiglione nella linea di pensiero che dal Vescovo di Ippona va a Pascal, il quale critica Cartesio, in quanto quest'ultimo riscoprirebbe s. Agostino privandolo dell'elemento anti-pelagiano. Tale direttrice di pensiero in Italia incontrerebbe la tradizione di Vico e di Rosmini. Cfr. R. Buttiglione, 1993, 298-299.

<sup>35</sup> In proposito Tommaso: «la natura universale è la virtù attiva esistente in un principio universale dell'universo, per esempio in un dei corpi celesti; oppure in una sostanza superiore, ossia in Dio stesso, denominato da qualcuno "natura naturante". E questa virtù mira al bene e alla conservazione dell'universo, che esigono l'alternarsi della generazione e della corruzione nelle cose. E da questo lato la corruzione e il deterioramento delle cose sono naturali: non già per l'inclinazione della forma che è il principio del loro essere e della loro perfezione, ma per l'inclinazione della materia, che l'agente universale distribuisce proporzionatamente a ciascuna forma» (Tommaso, 2014, I, II, q. 85, a. 6).

<sup>36</sup> «L'immunità della concupiscenza è la tesi che Agostino difese contro i pelagiani [...] Il nostro Dottore [...] sostiene e dimostra che in principio non era così. Adamo fu dotato dell'immunità della concupiscenza disordinata» (A. Trapè, 1981, LXXII). Si consideri anche il seguente brano: «Graziano distingue tra *ius naturale* e consuetudini. Lo *ius naturale* presente nella Legge e nel Vangelo è di origine divina. Esso risiede nella natura umana. I diritti naturali e i doveri possono essere effettivamente più prossimi al diritto positivo, sebbene essi si pongano come norme e regole al di sopra delle leggi positive» (H.A. Rommen, 1998, 34).

<sup>37</sup> È questa l'opinione di Buttiglione per il quale una nozione di modernità riconciliata con l'agostinismo sarebbe esposta a due pericoli: l'«agostinismo unilaterale» e la «reazione cattolica»: «Nel tentativo di preservare la verità, la reazione cattolica ha reso questa verità meno flessibile e meno capace di rispondere alle domande dell'uomo moderno. Essa ha condotto ad eliminare dal tomismo ciò che era collegato all'agostinismo [...] Il tentativo di De Lubac [...] è di tornare alla posizione che intende la modernità riconciliata con il tomismo che non ha espulso Agostino» (R. Buttiglione, 1993, 302).

*variabile, ossia, contingente e perfettibile* opera dell'uomo che con la ragione limitata e fallibile che lo contraddistingue pone in essere il diritto che regola la sua esistenza con gli altri individui. Dal *Fragmentum Pragense* riportiamo un brano significativo nel quale si evidenzia la dimensione storica e contingente del diritto: «*Sed differt iusticia a iure, quia iusticia est constans, ius autem variabile*»<sup>38</sup>.

Quali sono i caposaldi intorno ai quali si snoda il pensiero di Agostino e che diventano centrali nell'argomento di Cotta? In primo luogo, la presenza del conflitto in ogni condizione della vita umana: la tensione fra l'amore per Dio fino al disprezzo di sé e l'amore per sé fino al disprezzo per Dio<sup>39</sup>; la sostanziale finalità di pace che si prefigge la guerra; la sottomissione della guerra stessa alla giustizia; l'esigenza che anche in guerra si conservi uno spirito di pace affinché la vittoria bellica ne faccia partecipi i vinti, anche solo strumentalmente, per poter edificare una condizione di concordia. La pace, dunque, come argomento centrale che si impone sul conflitto in nome della naturale socialità della persona; una socialità che non si esaurisce nel contesto della comunità politica, ma investe l'intera umanità, in forza del riconoscimento del dato artificiale che la forma politica storicamente assume, rispetto al dato naturale che gli esseri umani dialogano: il *verbum* superiore al *ferrum*, la dialogicità come struttura ontologica degli esseri umani<sup>40</sup>.

Da questa interpretazione della socialità come dialogicità, s. Agostino intraprende un cammino teorico che gli consentirà di tematizzare la pace come *primum* antropologico e non un derivato della politica. Il compito della politica, tutt'altro che sovrano, è servire e nutrire la *tranquillitas ordinis*, un concetto dinamico, nella quale possa fiorire tale attitudine originaria e sarà questa la posizione che secoli dopo assumerà anche Luigi Sturzo nel negare il primato della politica e nel dichiarare fuorilegge la guerra<sup>41</sup>. In

---

<sup>38</sup> «Pur senza generalizzare la varietà delle posizioni dottrinali, tuttavia è possibile dire che i civilisti ritennero che nessun sistema giuridico, per quanto elaborato con estrema cura dall'uomo può essere una manifestazione del tutto adeguata dei principi della giustizia. Tale concezione è esposta con estrema chiarezza in un brano dell'*Abbrevisatio Institutionum*, ove è detto che la giustizia ha molti elementi in comune con lo *jus*, ma al tempo stesso ne differisce, perché Dio è l'autore di quella, mentre Egli ha fatto l'uomo autore del secondo» (O. Nuccio, 1986, 987-988). «Political community and the kingdom must never be confused; all the works of our hands, and particularly our political works, which are so fraught with ambiguity, stand under judgement» (G. Weigel, 1987, 45).

<sup>39</sup> Scrive Weigel: «The psychologization of conflict [...] fails to understand, not only that conflict is a constant of the human condition, but that conflict can be channeled toward human progress when it is mediated through the habits, associations, and institutions that make us *tranquillitas ordinis* rightly ordered and dynamic political community» (G. Weigel, 1987, 395); Scrive Pera: «più che uno spazio condiviso, il secolo è un terreno conteso, tra coloro che vogliono vivere secondo Dio e usano i beni in tal senso, e coloro che invece vivono secondo l'uomo e godono dei beni a proprio vantaggio» (M. Pera, 2002, 83).

<sup>40</sup> Cfr. S. Cotta, 2022b, 95-96; «Ma titolo più grande di gloria è proprio quello di uccidere la guerra con la parola, anziché uccidere gli uomini con la spada, e procurare o mantenere la pace con la pace e non già con la guerra» (Agostino, *Lettere*, 229.2).

<sup>41</sup> «In questo quadro storico occorre inserire la teoria di Sant'Agostino sulla guerra giusta, che è il fondamento teorico e storico della successiva formulazione canonica e scolastica. Egli proclama il concetto della guerra giusta per una causa di giustizia intrinseca e non formalistica, cioè la resistenza alla violenza e la difesa del diritto; esclude le guerre di conquiste che chiama brigantaggi (*grande latrocinium*); sostiene che non si debbono fare guerre che per necessità e, assurgendo ad un principio di autorità morale, sostiene

pratica, s. Agostino afferma che senza la pace «nulla sarebbe affatto», di conseguenza, la pace è la condizione stessa della vita, in assenza della quale non avremmo che il nulla; dunque, neppure la possibilità di dissentire. Scrive Cotta: «il conflitto e la guerra rivelano quale loro condizione la pace, che contrastano sì sul piano esistenziale ma senza mai poterla sopprimere, se non a patto di opprimere la vita e con questa se stessi»<sup>42</sup>.

In Agostino, dunque, la tematizzazione della pace, afferma Cotta, va ben oltre il campo della politica, poiché la pace si esprime in tutta la sua pienezza nella Città di Dio, lì dove è possibile assistere ad una «*ordinatissima et concordissima societas furendi Deo et invicem in Deo* [unione sommamente ordinata e concorde di avere Dio come fine e l'un l'altro in lui]»<sup>43</sup> (CD, XIX, 17); è questa, afferma Cotta, «la perfezione della pace, cioè il suo esser se stessa senza deficienze e contraddizioni»<sup>44</sup>. Nella città dell'uomo, la persona sperimenta invece il travaglio della contingenza: l'insicurezza, le insidie, i conflitti, sin dai rapporti più intimi e prossimi come quelli familiari, fino a quelli più remoti come le relazioni politiche, tanto nella dimensione domestica quanto in quella internazionale. Tuttavia, anche nella città dell'uomo, nelle situazioni più conflittuali, la domanda di pace sarà sempre presente, in quanto autentico scopo della vita umana; si pensi che persino le guerre sono combattute in nome della pace e i banditi, «per meglio insidiare la pace altrui, vogliono essere in pace fra loro»<sup>45</sup>. Per tale ragione, conclude Cotta: «Essa è dunque un bene, un valore universalmente apprezzato che, in maniera palese o nascosta, coerente o contraddittoria, orienta l'azione in qualunque situazione il soggetto si trovi»<sup>46</sup>.

È per tale ragione che, osserva Cotta, tanto la persona quanto qualsiasi associazione di persone, come ad esempio la *civitas*, traggono la loro ragion d'essere, e la stessa possibilità di esistere, dalla pace, una concordia che è resa possibile dall'armonia degli elementi di cui ciascuna realtà è composta; ed è questo il senso ultimo della pace come *tranquillitas ordinis*: «la tranquillità dell'ordine proprio ad ogni ente considerato nella sua struttura, nell'armonica composizione delle parti di cui è composto»<sup>47</sup>. Si spiega la ragione per cui per s. Agostino, la pace terrena, la *tranquillitas ordinis*, non sarà mai assoluta, ma sarà sempre intrecciata con il disordine e con il conflitto, mentre si manifesterà in tutta la sua espressione con l'avvento della Città di Dio, lì dove «*non erit vita mortalis, sed plane certeque vitalis* [non vi sarà la vita destinata a morire, ma definitivamente e formalmente vitale]»<sup>48</sup> (CD, XIX, 17). Nel linguaggio di s. Agostino,

---

che la guerra sia l'esercizio di un potere punitivo contro coloro che fanno il male» (L. Sturzo, 2003, 146-147).

<sup>42</sup> S. Cotta, 2022b, 170.

<sup>43</sup> Agostino, CD, XIX, 17.

<sup>44</sup> S. Cotta, 2002, 329.

<sup>45</sup> Ivi, 330.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Ivi, 331. Scrive George Weigel: «The role of the state was to nurture *tranquillitas ordinis*, and coercion could be employed to the end. Within this "realistic political theory" Augustine shaped his theory of just war» (G. Weigel, 1987, 29).

<sup>48</sup> Agostino, CD, XIX, 17.

potremmo dire che l'amore concorde per il bene comune è fonte di una pace interna, senza la quale l'ordine politico non potrebbe neppure esistere, ma non sarà mai una pace perfetta, in quanto la *concordia civium* sarà sempre riferita ad una realtà contingente: «*ad mortalem vitam pertinentes*»; quindi, la politica, anche nella sua massima espressione di concordia civica, potrà realizzare la pace autentica e soddisfare integralmente l'esigenza ontologica della persona umana. È qui che, scrive Cotta, «Si tocca il vero punto centrale della riflessione agostiniana sulla politica: per essa, è lecito affermarlo, la disgregazione e la decadenza del corpo politico sono immanenti al suo stesso principio costitutivo, e perciò sono intrascendibili»<sup>49</sup>.

Un ulteriore argomento a favore della tesi sulla originalità della pace, piuttosto che della guerra, è rinvenuta da Cotta nella tesi di Emmanuel Lévinas sulla pace. In *Totalità e infinito*, Lévinas afferma che la guerra spezza «la continuità delle persone» e rende di conseguenza «derisoria» qualsiasi morale, in nome di un male inteso realismo politico. La realtà, afferma Cotta, è che l'essere dell'uomo si caratterizza quale «un essere per l'altro», in opposizione alla prospettiva antropologica dell'ontologia della soggettività isolata hobbesiana, del pessimismo machiavelliano ovvero dell'ontologia della «ragione impersonale che si realizza nella storia» di Hegel. In questa prospettiva la pace non si identifica «con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattimenti, con la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri o gli imperi universali futuri», bensì con la «relazione di un io che si dirige verso l'Altro»<sup>50</sup>.

### **Conclusioni**

Sulla base di quanto abbiamo potuto constatare attraverso l'opera di Cotta, è possibile affermare che il problema del rapporto tra pace e guerra non sia riducibile alla pur importante questione del disarmo, mentre rinvia primariamente alla dimensione culturale e comporta l'edificazione della *civitas*, intesa come disposizione a vivere in un intreccio dinamico non gerarchizzato di forme civili: politica, economia e cultura<sup>51</sup>; in tal senso, il *bene comune*, piuttosto che essere il fine comune verso cui le parti tendono, rimanda, innanzitutto, a un metodo: il *metodo di libertà*<sup>52</sup>. Tale metodo passa per il chiarimento del ruolo svolto dalle istituzioni della società civile, immaginando la politica non come una totalità, come il campo che perimetra il regno della verità, quanto piuttosto come una forma sociale tra le altre forme sociali non gerarchizzate e tutte limitate dal carattere plurarchico che la società civile è in grado di manifestare; in tal

---

<sup>49</sup> S. Cotta, 2002, 332.

<sup>50</sup> Cfr. E. Lévinas, 1961, 314.

<sup>51</sup> Cfr. F. Felice, 2021.

<sup>52</sup> Per Sturzo, il «metodo di libertà» è il portato stesso del liberalismo: «Il *metodo della libertà* inteso nel campo politico come libero gioco delle forze sociali, sia come partiti, sia come organismi economici, sia come correnti intellettuali e morali» (L. Sturzo, 1972, 226); cfr. F. Felice, 2020.

senso, il *politico* esprime la forma politica della società civile. Una forma che contribuirà al *bene comune* nella misura in cui saprà indicare la *via istituzionale* che favorisce l'ordine e la pace: la *tranquillitas ordinis*, per il perseguimento delle condizioni che descrivono il *bene di ciascuno*<sup>53</sup>.

Il politologo James Robinson e l'economista Daron Acemoglu introducono il loro libro *La strettoia*, citando l'opera di Philip Pettit: *Il repubblicanesimo*, e affermano che il principio fondamentale per una vita dignitosa è la libertà dal dominio, dalla paura e da un'insicurezza estrema; esattamente il punto dal quale eravamo partiti. È triste dover vivere «alla mercé di qualcun altro, di dover vivere in un modo che ti espone a un male che l'altro è in condizioni di importi arbitrariamente»<sup>54</sup>. Vivere in un simile stato significa non essere certi di nulla e, di conseguenza, diffidare di tutti, significa essere incapaci di guardare gli altri negli occhi come pari e si finisce per sentirsi costretti a sottomettersi, pur di non perdere il bene più importante: la vita. La libertà dal dominio è, dunque, la prima forza emancipatrice dell'essere umano dal giogo della servitù più o meno volontaria e tale *capability* viene a mancare quando una persona, un gruppo o un apparato di potere sono nelle condizioni di minacciare di far valere la loro forza al di fuori del diritto; in breve, «Per fiorire, la libertà ha bisogno della fine del dominio, qualunque sia la fonte»<sup>55</sup>

Anche questo è un argomento forte a favore del primato teorico della pace, della sua originarietà esistenziale rispetto alla guerra, in quanto in sua assenza, di fronte alla politica del dominio e alla dipendenza dal più forte, la vita non sarebbe neppure minimamente dignitosa e si finirebbe per assumere comportamenti servili e men che umani. La realtà, afferma Cotta, è che così come la morte appartiene alla vita, essa è immanente alle sue pulsioni, ai pensieri e alle attività umane, così la pace e la guerra si rincorrono e tendono a negarsi a vicenda. La guerra non è un assoluto, così come non lo è la pace; esse sono entrambi manifestazioni dell'umano, la proiezione della tensione che alberga nel cuore di ciascuna persona, secondo la suggestiva narrazione di s. Agostino che distingue la *civitas Dei* dalla *civitas hominum*, con i rispettivi «amori» che le caratterizzano. Se con s. Agostino possiamo affermare che «in quanto è razionale, l'essere è pace», il processo di autocomprensione dell'io passa per la conoscenza dell'altro, al punto da poter affermare che l'altro è indispensabile alla conoscenza dell'io e rivela l'assurdo della posizione storicista-dialettica che, affermando la guerra come principio vitale, nega la relazionalità ontologica dell'uomo e rende incomprensibile l'uomo all'uomo.

---

<sup>53</sup> Scrive Sturzo: «io non ammetto che ci sia bene comune che non si risolva in bene individuale, né bene individuale che come tale sia opposto al bene comune. Il linguaggio ordinario è ingannevole quando oppone individuo a società, bene individuale a bene comune [...]. Il bene individuale che è vero bene (sia il più soggettivo possibile come la scienza o l'onestà) diviene per se stesso bene comune» (L. Sturzo, 1970, 66); cfr. G. Weigel, 1987, 144.

<sup>54</sup> P. Pettit, 2000, 13.

<sup>55</sup> D. Acemoglu, J. Robinson 2019, 26.

La guerra, allora, da un punto di vista empirico, si presenta come una possibilità dovuta alla contingente accentuazione soggettivistica delle diversità, mentre la pace presenta un duplice e inscindibile statuto epistemologico. Da un lato è la condizione perché sia pensabile teoreticamente la guerra, d'altro canto è il valore morale direttivo che la proibisce.

Spogliata del suo carattere naturale e di quello idealistico-valoriale, la guerra viene ricondotta a ciò che concretamente è: la negazione dell'essere e, per il cristiano, la vanificazione della creazione. Non è un caso che nella celebre allegoria del Buongoverno di Siena, la personificazione della pace occupi il centro della scena e che nel giuramento pronunciato dai reggenti della città in occasione del loro insediamento venisse enunciato in maniera diretta il compito che avrebbero assunto, impegnandosi a conservare la città di Siena «*in bona pace et concordia*»<sup>56</sup>. Si tratta di una formulazione che riecheggia il filo rosso che ha attraversato l'intero articolo: la libertà dal dominio e dalla sua «nuda brutalità».

---

<sup>56</sup> F. Felice, 2021.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ACEMOGLU Daron, ROBINSON James, 2020, *La strettoia. Come le nazioni possono essere libere*. Il Saggiatore, Milano.

AGOSTINO, *La città di Dio*, Nuova biblioteca ambrosiana, in <https://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm>

AGOSTINO, *Lettere*, Nuova Biblioteca Ambrosiana, in <https://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm>

BASSO Luca, 2005, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

BUTTIGLIONE Rocco (1993), *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernità*, a cura di Pierluigi Pollini. Piemme, Casale Monferrato.

CONCHA Roldan, 2011, «Perpetual Peace, Federalism and the Republic of the Spirits: Leibniz between Saint-Pierre and Kant». In *Studia Leibnitiana*, v. 43, f. 1.

CONCILIO VATICANO II, 1967, *Gaudium et spes*. Edizioni Dehoniane, Bologna.

CORIGLIANO Fabio, 2021, *Il bilanciare di Leibniz. Riflessioni a partire dalla dottrina dell'equilibrio politico europeo*. Il Mulino, Bologna.

COTTA Sergio, 1985, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè Editore, Milano.

COTTA Sergio (2002), *I limiti della politica*. Il Mulino, Bologna.

COTTA Sergio, 2022a, *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi, A. Zarlunga. Rubbettino, Soveria Mannelli 2022.

COTTA Sergio, 2022b, *Dalla guerra alla pace* [1989]. Scholé, Brescia, 2022.

ERASMO DA ROTTERDAM, 2015, *La guerra piace a chi non la conosce* [1515]. Sellerio, Palermo 2015.

ERASMO DA ROTTERDAM, 2009, *L'educazione del principe cristiano* [1516]. Edizioni di Pagina, Bari.

ERASMO DA ROTTERDAM, 2022, *Il lamento della pace* [1517]. SE, Milano 2022.

FELICE Flavio, 2020, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*. Rubbettino Soveria Mannelli.

Felice Flavio, 2021, «Il “buonoverno”, i buoni governi e il Leviatano incatenato. Una riconsiderazione del “bene comune” in chiave plurarchica». In *Power and Democracy*, n. 4, f. 2.

GALLI Carlo, 2017, *Il pensiero politico moderno*. Il Mulino, Bologna.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1802, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*. In *Scritti di filosofia del diritto* [1802-1803]. Laterza, Bari, 1971.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1999, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Laterza, Bari.

HOBBS Thomas, 1985, *Elementi di legge naturale e politica* [1640]. La Nuova Italia, Firenze, 1985.

HOBBS Thomas, 2019, *De Cive. Elemento filosofici sul Cittadino* [1642]. Editori Riuniti, Roma.

HOBBS Thomas, 1989, *Leviatano* [1651]. Laterza, Bari, 1989.

KELSEN Hans, 1952, *Teoria generale del diritto e dello Stato*. Edizioni di Comunità, Milano.

LÉVINAS Emmanuel, 2016, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* [1961]. Jaca Book, Milano, 2016.

MACHIAVELLI Niccolò, 1984, *Discorso sopra la prima deca di Tito Livio* [1531]. Feltrinelli, Milano, 1984.

MIGLIO Gianfranco, 2018, *Guerra, pace, diritto*, a cura di Damiano Palano. Scholé, Brescia.

NUCCIO Oscar, 1986, «Epistemologia economica: il ruolo dei concetti di “natura” e di “diritto naturale” nella genesi dell'economia politica». In *Rivista di Politica Economica*, luglio.

PERA Marcello, 2022, *Lo sguardo della caduta. Agostino e la superbia del socolarismo*. Morcelliana, Brescia.

PETTIT Philip, 2000, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*. Feltrinelli, Milano.

PRÉLOT Marcel, 1975, *Storia del pensiero politico*, vol. 1. Mondadori, Milano.

Rommen Heinrich A., 1998, *The Natural Law*. Liberty Fund, Indianapolis.

RYAN Alan, 2017, *Storia del pensiero politico*. Utet, Torino.

SERIO Maurizio, 2023, *Erasmus da Rotterdam (1466-1536): una dottrina della*, in <https://disf.org/educational/erasmo-da-rotterdam-1466-1536-una-dottrina-della-pace>

SCHMITT Carl, 2005, *Teoria del Partigiano* [1963]. Adelphi, Milano, 2005.

SPINOZA Baruch, 2009, *Trattato teologico-politico* [1670]. RCS Libri, Milano.

STURZO Luigi, 2003, *La comunità internaionale e il diritto di guerra* [1928]. Opera Omnia, I Serie, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura.

STURZO Luigi, 1970, *Del metodo sociologico* [1950] - *Studi e polemiche di sociologia* [1933-1958]. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1972, *Coscienza e politica* [1953]. Opera Omnia, Serie I, Vol. IV. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1978, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale* [1943], Opera Omnia, Serie I, Vol. VII. Zanichelli, Bologna.

TOMMASI Claudio, 2006, *La ragione prudente. Pace e riordino dell'Europa nel pensiero di Leibniz*. Il Mulino, Bologna.

TOMMASO D'AQUINO, 2014, *La Somma Teologica*. ESD, Bologna.

TRAPÈ Agostino, 1981, *Introduzione generale*. In S. AGOSTINO, *Natura e grazia*. Città Nuova Editrice, Roma.

ZANFARINO Antonio, 1998, *Il pensiero politico dall'Umanesimo all'Illuminismo*. Cedam, Padova.

ZWEIG Stefan, 2002, *Erasmus da Rotterdam*. Bompiani, Milano.

WEIGEL George, 1987, *Tranquillitas ordinis. The Present Failure and the Future Promise of the American Catholic Thought of War and Peace*. Oxford University Press, Oxford.

WILSON Catherine, 2016, «Leibniz on War and Peace and the Common Good». In *Fuer unser Glueck und das Glueck anderer*, W. Li, H. Iwasinski, S. Noreik (eds.), 6 vols, 33-62. Olms, Hildesheim.