



**Guglielmo Ciaccio**

(dottore di ricerca in Filosofia del diritto dell'Università degli Studi di Torino,  
Dipartimento di Giurisprudenza)

**L'ombra lunga della guerra.  
Diritto e pace nella filosofia di Sergio Cotta \***

*The long shadow of war. Law and peace in Sergio Cotta's philosophy \**

**ABSTRACT:** Lo strabiliante ritorno della guerra ha favorito un florilegio di studi che ne indagano la natura. Alla radice di molte riflessioni sulla Guerra si trova una specifica concezione antropologica che ne presuppone la naturalità. Sergio Cotta, filosofo del diritto, mette in discussione la validità dell'antropologia che riconosce naturalità al conflitto e propone una diversa prospettiva antropologica, costruita sulla propensione umana al dialogo e incardinata sulla dimensione relazione dell'essere umano. L'articolo che segue si propone, partendo da una breve ricognizione del primo paradigma antropologico, di ripercorrere i punti salienti della riflessione filosofica di Cotta sulla guerra e sulla pace.

**ABSTRACT:** The impressive return of war renews studies on its nature. At the root of many reflections on war lies a certain anthropology that presumes itself to be necessary. Sergio Cotta, a philosopher of law, refutes the validity of this anthropology based on the naturalness of conflict, and contrasts it with another anthropology, built on the capacity for dialogue and the necessity of the relationship between human beings. This paper aims, after a brief overview of the first anthropological paradigm, to outline the principal aspects of Cotta's philosophical thought on war and peace.

**PAROLE CHIAVE:** War, Peace, Anthropology, Law, Relationship, Dialogue, Conflict. Guerra, Pace, Antropologia, Diritto, Relazione, Dialogo, Conflitto.

---

\* Contributo sottoposto a valutazione dei pari - Peer-reviewed paper.

Questo lavoro scaturisce da una serie di riflessioni sorte all'interno del ciclo di seminari "Costituzionalismo in crisi? Le relazioni pericolose tra cultura giuridica occidentale, processi di integrazione sovranazionale e conflitti armati" organizzati e condotti dal Prof. Rolando Tarchi in seno alle attività del dottorato di ricerca in Scienze giuridiche dell'Università di Pisa (gennaio-ottobre 2023).

© The Author(s)

Submitted: 22.03.2026 – Approved: 10.04.2026 – Published: 20.04.2026

DOI: <https://doi.org/10.54103/1971-8543/31368>



**SOMMARIO: 1. La guerra, ancora oggi - 2. Una radice filosofica della guerra - 3. Un diverso orizzonte - 4. Del diritto e della guerra.**

“Io l’avevo appena visto. Mi colpì quant’era giovane: un ragazzo, un ragazzo pareva, sano come un pesce, con quella collottola rapata, la pelle tesa e abbronzata, lo sguardo scintillante di gioia ansiosa: c’era la guerra, la guerra fatta da lui, e lui era in macchina con i generali; aveva una divisa nuova, passava le giornate più attive e trafelate, traversava in corsa i paesi riconosciuto dalla gente, in quelle sere estive. E come in un gioco, cercava solo la complicità degli altri, poca cosa, tanto che quasi s’era tentati di concedergliela, per non guastargli la festa, tanto che quasi si sentiva una punta di rimorso, a sapersi più adulti di lui, a non stare al gioco”.

(I. CALVINO, *L’entrata in guerra*, Einaudi, Torino, 1954, pp. 21-22)

## 1 - La guerra, ancora oggi

La capacità dell’essere umano di compiere, al contempo, gesti d’amore e di odio, stupisce. Perfino De Maistre, che di certo non era di formazione illuminista, si sorprende di quanto l’essere umano sia pronto a “spogliarsi [...] per andare senza resistenze [...] a ferire e massacrare sul campo di battaglia il fratello che non lo ha mai offeso”<sup>1</sup>.

Probabilmente, un certo stupore deve aver colto molti europei - e non solo - all’indomani dello scoppio della guerra russo-ucraina nel febbraio del 2022<sup>2</sup>. Una certa idea di invulnerabilità, evidentemente mal riposta, ha ceduto il posto a una rinnovata consapevolezza della fragilità dell’equilibrio di pace raggiunto in Europa. Ancor più del timore

---

<sup>1</sup> J. DE MAISTRE, *Le serate di Pietroburgo o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza* (1821), traduzione italiana di L. FENOGLIO e A. ROSSO CATTABIANI, Rusconi, Milano, 1971, p. 376.

<sup>2</sup> Per una puntuale ricostruzione delle premesse storiche su cui poggia il conflitto cfr. G. CELLA, *Storia e geopolitica della crisi ucraina. Dalla Rus’ di Kiev a oggi*, Carocci, Roma, 2021. Per un resoconto diretto delle prime fasi del conflitto cfr. i reportage di A. CAMILLI, *Un giorno senza fine. Storie dall’Ucraina in guerra*, Ponte delle Grazie, Milano, 2022; F. BATTISTINI, *Fronte Ucraina. Dentro la guerra che minaccia l’Europa*, Neri Pozza, Vicenza, 2022.



generato dalla violenza terroristica, questa è la guerra: “*cette fois c’était la guerre, mais la vraie*”<sup>3</sup>, scrive Frédéric Gros, ed è proprio in quel *vraie* che riposa tutta la novità che genera stupore. È quella guerra che si era cercato di prevenire e proibire istituendo l’Onu, quella che evoca i tempi (apparentemente) remoti dei soldati morti a migliaia, della devastazione delle città e delle campagne, della resistenza all’invasione<sup>4</sup>.

A essere manifestamente in crisi, oggi, è una certa idea di ordine internazionale nato in seguito all’esperienza delle guerre mondiali e che si era creduto, all’indomani della caduta del muro di Berlino, capace di imprimere una svolta definitiva alla storia delle relazioni tra Stati. L’idea per cui la globalizzazione sarebbe stata in grado di produrre spontaneamente un ordine politico granitico si è rivelata un’illusione - *Illusionpolitik*<sup>5</sup> - di fronte al dilagante potere delle *oikocrazie*, cioè di quelle forme di governo che, ostili a ogni potere radicato in uno spazio definito, cavalcano l’universalità spaziale prodotta dalla globalizzazione per applicare un sistema “clanico” in cui gli interessi privati dei membri del gruppo prevalgono su quelli pubblici<sup>6</sup>. Una forma contorta di capitalismo clientelari i cui effetti, a partire dal proliferare delle guerre, sono oramai evidenti.

Bisogna, si badi, evitare ipocrisie. A uno sguardo minimamente espanso risulta chiaro che la guerra non è un fenomeno ricomparso improvvisamente. Tutti i giorni si combattono guerre in diversi posti del mondo. Solo dallo scoppio del conflitto russo-ucraino è difficile tener conto delle guerre che sono sorte (o che si sono rianimate): la guerra di Gaza; la guerra civile in Sudan; la guerra civile in Myanmar; la guerra civile in Siria; i conflitti tra gruppi antagonisti in Nigeria; il conflitto etnico in Etiopia; la guerra dei 12 giorni tra Israele e l’Iran; l’attacco congiunto di Israele e Stati Uniti all’Iran iniziato nel marzo 2026. E si tratta di un elenco estremamente ridotto. Un dato, terrificante, lo possiamo ricavare dalle statistiche fornite dalla organizzazione no-profit ACLED (*Armed Conflict Location and Event Data*), che si occupa di

---

<sup>3</sup> F. GROS, *Pourquoi la guerre?*, Éditions Albin Michel, Paris, 2023, p. 9.

<sup>4</sup> “*Parfois les photographes retrouvaient la beauté tragique du noir et blanc et on se demandait presque alors: de quand exactement datent ces images?*”: F. GROS, *Pourquoi la guerre?*, cit., p. 8 (mio il corsivo).

<sup>5</sup> M. CACCIARI, “Spazio” politico, in *Aut Aut*, 405, 2025, p. 39.

<sup>6</sup> F. ARMAO, *L’età dell’oikocrazia. Il nuovo totalitarismo globale dei clan*, Meltemi, Milano, 2020; ID., *Capitalismo di sangue. A chi conviene la guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2024.



classificare e monitorare in tempo reale gli eventi bellici: solo nel 2025 sono stati registrati più di duecento mila azioni di guerra (il crudo dato numerico indica 204.605) che hanno cagionato la morte di oltre duecentoquaranta mila persone (un numero, quest'ultimo, facilmente stimato per difetto)<sup>7</sup>.

Si tratta di un dato che, per quanto sia in costante risalita negli ultimi anni, si attesta da sempre su dimensioni che, per chi è abituato a vivere in una condizione di relativa pace e sicurezza, risultano strabilianti. Ma, come ben aveva compreso Benjamin, "la storia degli oppressi ci insegna che lo «stato di eccezione» in cui viviamo è la regola"<sup>8</sup>. Lo stupore nei confronti della guerra non è, da un punto di vista filosofico, ammissibile<sup>9</sup>.

Se, dunque, la guerra è tornata *realmente*, non si può che prenderne atto. Che si tratti di una realtà nuova o vecchia, resta il fatto che l'attitudine dell'essere umano alla ripetizione dell'orrore della guerra, in qualche modo, sorprende. Uno stupore, questo sì, filosofico, perché non riguarda il fatto in sé, l'accadimento bellico, quanto le ragioni che ne stanno all'origine. In altre parole, se la guerra è così tragica, se la distruzione che l'accompagna è nota almeno quanto l'orrore che produce, se tutto ciò è vero, *pourquoi la guerre?*

---

<sup>7</sup> Per i dati forniti da ACLED cfr. <https://acleddata.com/series/aced-conflict-index>.

<sup>8</sup> W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia* (1940), in ID., *Opere complete, VII, Scritti 1938-1940*, traduzione italiana di E. FILIPPINI, Einaudi, Torino, 2006, p. 357.

<sup>9</sup> È vero, altresì, che la guerra in corso tra la Russia e l'Ucraina ha colpito la sensibilità e l'immaginario europeo ben più di altre. Non tanto per un discorso di prossimità meramente geografica - la Libia, tanto per far un esempio, è ben più vicina alle coste italiane, o spagnole, dell'Ucraina - quanto, piuttosto, per una vicinanza geo-politica. E, soprattutto, perché vede coinvolto un attore, la Russia, che non solo rappresenta una delle principali potenze mondiali, in particolare in tema di capacità militare, ma che, da sempre, rappresenta per l'immaginario collettivo europeo una minaccia potenziale. Un elemento, quest'ultimo, che però, è bene sottolinearlo, rappresenta uno dei risultati di quella logica riduttiva per la quale esistono due poli tra loro inconciliabili, l'Occidente e l'Oriente in questo caso, l'uno giusto e l'altro malvagio, attraverso il quale si compie una banalizzazione delle complesse ragioni, di diverso ordine, che sottostanno all'esistenza dei conflitti. Il dualismo dello scontro tra civiltà, lungi dal favorire una comprensione della complessità in campo, produce una radicalizzazione delle posizioni attorno a stereotipi culturali che devono alla conflittualità stessa, come all'interno di un circolo vizioso, la loro esistenza. Sui limiti di un'interpretazione dei conflitti polarizzata sulla dicotomia Occidente-Oriente cfr. J. BLACK, *Le guerre nel mondo contemporaneo*, traduzione italiana di G. BALESTRINO, il Mulino, Bologna, 2006.



Un celebre frammento di Eraclito sulla guerra recita: “*Polemos* di tutte le cose è il padre, di tutto poi è re: e gli uni manifesta come dèi, gli altri invece come uomini; gli uni fa esistere come schiavi, gli altri invece come liberi”<sup>10</sup>. Esiste una radicata convinzione, supportata dallo studio della storia dell’essere umano, secondo la quale la guerra rappresenta un aspetto ineludibile, quando non il principale, dell’esistenza umana.

L’ambizione, però, di riflettere sul *perché* della guerra impone, per poter procedere, di mettere in discussione l’ineluttabilità di questa convinzione. Tale è stata la mossa filosofica compiuta da Sergio Cotta (1920-2007), che ha dedicato un’ampia parte del suo percorso filosofico allo svelamento dei presupposti, innanzitutto antropologici, su cui si sono edificate le principali riflessioni attorno alla guerra.

Attraversando alcune problematizzazioni fondamentali operate da Cotta, come l’analisi critica del modo con cui la guerra si definisce a partire da determinate assunzioni antropologiche, nelle pagine che seguono si tenterà di favorire l’emersione di potenziali elementi di criticità riguardo al modo in cui una certa idea della guerra determina ciò che pensiamo sia la pace e, di conseguenza, ciò che si ritiene sia il diritto e cosa da esso ci si aspetta.

## 2 - Una radice filosofica della guerra

Aristotele, millenni orsono, sostenne che la ragione della guerra era il desiderio di pace. Nessuno, infatti, “sceglie di fare la guerra per la guerra e nessuno prepara la guerra per la guerra: sarebbe giudicato un vero e proprio maniaco assassino, se degli amici facesse dei nemici per provocare battaglie e uccisioni!”<sup>11</sup>. Nella sua estrema chiarezza, lo Stagirita coglie certamente una delle ragioni fondamentali con cui si è giustificato il ricorso alla guerra, ossia quel desiderio di pace che, declinato nell’ottica della sicurezza, costituirà un’argomentazione che vanterà, lungo la storia e ancor oggi, una lunga schiera di aderenti.

Ben più recentemente, Weber ha colto l’aspetto patetico della guerra<sup>12</sup>. A un livello ulteriore, Freud, nel suo noto carteggio con

---

<sup>10</sup> DIELS-KRANZ, 22B54, in G. COLLI, *La sapienza greca*, vol. III, Mondadori, Milano, 1980, p. 35.

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione italiana di C. MAZZARELLI, BUR, Milano, 2015, 1177b 10-13, p. 393.

<sup>12</sup> Vale la pena di leggere per intero questo splendido passaggio: “la guerra, come



Einstein, individuava la ragione nelle profondità della natura umana, nel piacere generato dall'odio e dalla distruzione<sup>13</sup>. È dal concorso e dal contrasto tra le due fondamentali pulsioni umane, *Eros* e *Thanatos*, che origina la vita stessa<sup>14</sup>. Questa naturalità dell'impulso alla distruzione rende inaccettabile l'idea che l'essere umano possa sottoporsi a un processo evolutivo attraverso il quale estirpare le tendenze violente e disgreganti, a tal punto che, per Freud, una vita privata del *Thanatos* sarebbe

“vuota, insipida come un *flirt* americano, in cui si stabilisce fin da principio che nulla può accadere, a differenza di una relazione amorosa del vecchio continente, nella quale i due partner sono continuamente consapevoli delle serie conseguenze cui vanno incontro”<sup>15</sup>.

---

realizzazione della minaccia di violenza, crea proprio nelle moderne comunità politiche un *pathos*, un sentimento comunitario, suscitando così una devozione e un'incondizionata disposizione al sacrificio nella comunità dei combattenti; inoltre muove alla pietà e ad un amore per i bisognosi che infrange tutte le barriere delle associazioni naturali, a livello di un fenomeno di massa che le religioni in genere possono eguagliare solo nelle comunità eroiche dell'etica di fratellanza. E per di più la guerra dà al guerriero, conformemente al suo significato concreto, qualcosa di unico nel suo genere: il sentimento di un senso e di una consacrazione della morte, che appartiene solo alla morte in guerra. [...] La morte sul campo si distingue da quella morte che è il destino comune di tutti gli uomini e nulla di più, un destino che raggiunge ciascuno senza che si dica mai perché è toccato proprio a quella persona in quel momento. [...] A differenza di quella morte che è solo un fatto inevitabile, qui, nella morte sul campo, e solo qui in misura così massiccia, l'individuo può *credere* di sapere che muore per qualcosa. Allora, il perché e per che cosa deve affrontare la morte sono interrogativi la cui risposta gli apparirà di regola inequivocabile, come accade, accanto al guerriero, solo a colui che perisce nell'adempimento della sua vocazione; e il problema del senso della morte [...] non trova in queste persone le premesse atte a suscitarlo”: **M. WEBER**, *Sociologia delle religioni* (1920-21), traduzione italiana di C. SEBASTIANINI, Utet, Torino, 1976, vol. II, p. 597 s.

<sup>13</sup> Cfr. **A. EINSTEIN**, **S. FREUD**, *Perché la guerra?* (1932), in **S. FREUD**, *Opere*, vol. 11°, Bollati Boringhieri, Torino, 1979, p. 291. Su questo carteggio si veda **A. ANDRONICO**, *Protect me from what I want. Cinque lezioni sul carteggio tra Einstein e Freud*, Edizioni Torre, Catania, 2023.

<sup>14</sup> Sul rapporto tra guerra e psicanalisi imprescindibile il rimando ai lavori di **F. FORNARI**, *Psicanalisi della guerra atomica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964, e *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano, 1966.

<sup>15</sup> **S. FREUD**, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915), in **ID.**, *Opere*, vol. 8°, Bollati Boringhieri, Torino, 1987, p. 128.



La pulsione di morte, dunque, partecipa della vita alla stregua dell'*Eros*. Significa che la guerra, anche se può e deve essere contenuta, controllata, quanto più possibile scongiurata, è, di per sé, inevitabile. In piena Guerra Fredda, Dahrendorf scriveva che

“tutta la vita sociale è conflitto perché è mutamento [;] nelle società umane non vi è nulla di immobile, perché non vi è nulla di certo [...] perciò nel conflitto si cela il germe creativo di tutta la società e la possibilità della libertà”<sup>16</sup>.

In altre parole, è l'idea - kantiana - per cui l'„insocievole socievolezza” costituisce il cuore del progresso umano. Senza la propensione al conflitto “tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro germi di una vita pastorale arcaica”<sup>17</sup>, il ché vorrebbe dire fermare quel processo di miglioramento, di sviluppo delle disposizioni naturali, che per Kant esprime il fondamentale teleologismo della natura. Nelle prime due tesi dell'*Idea per una storia dal punto di vista cosmopolitico* si legge, infatti, che: (i) “tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a svolgersi un giorno in modo completo e conforme al loro scopo”; (ii) dato che l'essere umano è l'unico essere razionale, lo svolgimento completo e conforme allo scopo delle sue disposizioni naturali conduce al pieno dispiegamento della ragione e, si badi, ciò può avvenire solo “nel genere, ma non nell'individuo”<sup>18</sup>.

Ciò vuol dire che, benché l'uomo naturalmente aspiri, nel suo privato, alla concordia, la natura lo spinge verso l'esterno, e si serve del conflitto per realizzare l'intrinseca disposizione alla ragione che alberga nel suo profondo. Ma se è vero che tale realizzazione può compiersi solo nel genere, è proprio nel conflitto tra i popoli, e cioè nella guerra, che si replica, quel “processo di autodisciplinamento dell'antagonismo che già ha condotto all'uscita dallo stato di natura sul piano interindividuale”<sup>19</sup>. Infatti, anche se, a differenza di Hegel<sup>20</sup>, non vi è in Kant una concezione

---

<sup>16</sup> R. DAHRENDORF, *Uscire dall'utopia*, traduzione italiana di G. PANZIERI, il Mulino, Bologna, 1971, p. 280.

<sup>17</sup> I. KANT, *Idea per una storia dal punto di vista cosmopolitico* (1784), traduzione italiana di G. SOLARI e G. VIDARI, in *ID.*, *Scritti politici*, Utet, Torino, 1998, p. 128.

<sup>18</sup> I. KANT, *Idea per una storia*, cit., p. 125.

<sup>19</sup> M. MORI, *Studi Kantiani*, il Mulino, Bologna, 2007, p. 37.

<sup>20</sup> In Hegel la guerra è quel mezzo attraverso il quale “la salute etica 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 dalla quiete durevole, come i popoli da una pace durevole o addirittura perpetua”: G.W.F.



etica della guerra, permane pur sempre l'idea che questa svolga una funzione fondamentale per il progresso dell'essere umano e per il raggiungimento della pace stessa, che per essere perpetua può giungere solo "dopo che la nostra civiltà (chissà quando?) avrà raggiunto il punto di perfezione, il solo di cui questa pace potrebbe essere la conseguenza"<sup>21</sup>.

Ora, è di certo significativo che nel suo tendere al pieno sviluppo della ragione, il cui stadio coincide con l'avvento dell'armonia - e, quindi, della pace - l'essere umano debba inevitabilmente passare per le guerre, e che queste svolgano una funzione quasi propedeutica in questo processo. Benché la questione meriterebbe di essere messa in discussione già in questa sua configurazione - ben oltre la semplice contestazione dell'idea che il fine giustifichi i mezzi, può un qualcosa prodursi per mezzo della sua negazione? - le problematiche a essa intrinseche divengono macroscopiche se si tiene conto di un fatto: l'avvento dell'armamento atomico. Si può, infatti, pensare di giustificare, in senso filosofico prima ancora che politico, la guerra, quale male necessario o apparente, nel momento in cui la sua capacità distruttiva è diventata tale da renderla uno strumento capace di interrompere il corso della storia?<sup>22</sup>

Subentra quella che forse è l'emozione che maggiormente è legata al fenomeno della guerra: la paura.

Di fronte al terrificante potere di morte della bomba atomica la riflessione sull'inevitabilità del fenomeno bellico, sul suo ruolo all'interno del progresso, cede il passo alla paura per l'imminente disastro. "Un singolo uomo può senza fatica annientare buona parte dell'umanità"<sup>23</sup>, scrive Canetti, e non c'è nessuno in grado di controllare il corso della nuova epoca, quella della bomba atomica, come ricorda Heidegger:

"nessun singolo uomo, nessun gruppo di uomini, nessuna commissione, per quanto composta dai più eminenti tra gli uomini

---

HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), traduzione italiana di G. MARINI, Laterza, Roma-Bari, 2020, p. 257.

<sup>21</sup> I. KANT, *Congetture sull'origine della storia* (1786), traduzione italiana di G. SOLARI e G. VIDARI, in *ID.*, *Scritti politici*, cit., p. 209.

<sup>22</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna, 1979, pp. 34, 51-56, 61-70; *ID.*, *Il conflitto termonucleare e le tradizionali giustificazioni della guerra*, in *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato, 2013, pp. 23-30.

<sup>23</sup> E. CANETTI, *Massa e potere* (1960), traduzione italiana di F. JESI, Adelphi, Milano, 1981, p. 569.



di stato, gli scienziati e i tecnici, nessuna conferenza di 'leaders' economici [...] ha il potere di frenare o di dirigere il corso storico dell'era atomica. Nessuna organizzazione composta da uomini è in grado di giungere al dominio su quest'epoca. L'uomo dell'era atomica, allora, potrebbe trovarsi, sgomento e inerme, in balia dell'inarrestabile strapotere della tecnica, e ciò accadrà senz'altro se l'uomo di oggi rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante contro il pensiero puramente calcolante"<sup>24</sup>.

La paura, però, agisce anche su altri livelli. Segnaliamone due. A un livello "politico", la paura è anche il movente delle guerre preventive: "*c'est un pays voisin se fait très menaçant, quand il augmente dangereusement ses moyens militaires, ses capacités de frappe, que je peux me sentir légitimité à répondre à ce que je ressens comme des provocations*"<sup>25</sup>. Significa che, ancor oggi, la minaccia di un possibile viene spesa come giustificazione per un'azione bellica che prevenga la (potenziale) aggressione<sup>26</sup>.

A questo livello se ne aggiunge un ulteriore. Si è detto in precedenza che per Aristotele la guerra trova la sua ragione nel desiderio di pace. In un certo senso, ciò è vero anche per Hobbes, il padre del pensiero politico moderno. Bisogna constatare, però, che tale desiderio di pace è accompagnato da una ben diversa antropologia. Per l'autore del *Leviatano* l'uomo è tutt'altro che uno *zoon politikon*<sup>27</sup>. Nello stato di natura,

---

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono* (1959), traduzione italiana di A. FABRIS, Il Melangolo, Genova, 2004, 39-40.

<sup>25</sup> F. GROS, *Pourquoi la guerre?*, cit., p. 129 (mio il corsivo).

<sup>26</sup> Molto interessante, anche con riferimento al pretestuoso e tragicamente attuale utilizzo spregiudicato del concetto di guerra preventiva, una considerazione di Monique Canto-Sperber, che, riflettendo proprio sulla minaccia e sulla paura che questa produce, ben distingue tra la guerra "*préemptive*" e la guerra "*préventive*", per il quale "*si la première peut être considérée comme une guerre juste parce qu'elle a une cause juste (mesure de défense armée dans un contexte d'attaque imminente ou de catastrophe humanitaire imminente), la seconde - la guerre préventive - anticipe de manière unilatérale et abusive sur une menace future hypothétique qui ne constitue aucunement un danger avéré dans le présent; la guerre préventive court toujours le risque, par conséquent, d'être considérée comme injuste*": M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p. 47.

<sup>27</sup> "Quest'assioma è falso; e l'errore è derivato da una considerazione troppo superficiale della natura umana. Infatti, esaminando più a fondo le cause per cui gli uomini si riuniscono e godono della società reciproca, risulterà senz'altro evidente che ciò non avviene in modo che per natura non possa accadere diversamente, ma per accidente. Se infatti l'uomo amasse l'uomo naturalmente, cioè in quanto uomo, non vi sarebbe alcuna ragione perché ciascuno non dovesse amare ugualmente ciascun altro, in quanto ugualmente uomo, o perché dovesse preferire di frequentare coloro, dalla cui



e cioè all'interno di quella finzione della ragione che viene utilizzata per spiegare la genesi della società politica, vige una permanente condizione di guerra, in virtù di tre ragioni: le passioni, la falsa stima di sé e il diritto di ogni essere umano su tutto (lo *ius in omnia*). Significa che, fin quando gli esseri umani non si accorderanno attraverso un patto, rinunciando alle ragioni della guerra, questa imperverserà. Anche perché la pace, benché corrisponda a una legge di natura - e cioè a un dettame della ragione -, non è in alcun modo ottenibile nella prepolitica condizione naturale.

Tale fallimento nella ricerca della pace al di fuori della comunità politica si deve proprio alle conseguenze dell'antropologia hobbesiana. È l'impossibilità di fidarsi degli altri, l'assenza di garanzie che una volta presi degli accordi questi vengano rispettati, a imporre all'essere umano di armarsi. Se "i patti senza spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo"<sup>28</sup>, non c'è sicurezza alcuna al di fuori della forza.

La società, allora, trova la sua più profonda ragione nel timore reciproco, nella paura della morte. Al di fuori del potere dello Stato gli esseri umani vivono in una permanente inclinazione alla guerra<sup>29</sup>. È per paura che si esce dallo stato di natura e che ciascuno limita il suo diritto a tutte le cose, che ci si affida quasi interamente - a eccezione fatta del diritto alla vita - nelle mani di un potere *ab-solutus*<sup>30</sup>. Da emozione primitiva, la paura si sublima in "razionale e costituisce la sorgente prima

---

società, possono derivare a lui (piuttosto che ad altri) onore e utile": **T. HOBBS**, *De Cive* (1642), traduzione italiana di T. MAGRI, Editori Riuniti, Roma, 2014, I, 2, p. 80.

<sup>28</sup> **T. HOBBS**, *Leviatano* (1651), traduzione italiana di G. MICHELI, BUR, Milano, 2016, XVII, p. 177.

<sup>29</sup> Straordinariamente celebre questo passaggio: "come la natura delle condizioni atmosferiche cattive non sta solo in un rovescio o due di pioggia, ma in una inclinazione a ciò di parecchi giorni insieme, così la natura della guerra non consiste nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è pace": **T. HOBBS**, *Leviatano*, cit., XII, p. 130.

<sup>30</sup> Qui viene sottolineata una certa dimensione della paura, quella che è stata definita "egoista" (**G.M.A. FODDAI**, *Euristica della paura e vincolo dell'incertezza. Riflessioni su Jonas e Hobbes*, in *Filosofia*, LXI, 2016, pp. 117-35), e che si esprime nel timore per la propria vita. Inoltre, essa è "naturale", perché origina, come detto, dai rapporti nello stato di natura, e un "male", che in quanto tale non può mai essere eradicato, ma solo controllato e circoscritto. Sul concetto di paura in Hobbes si veda anche **A. LO GIUDICE**, *Paura e terrore nella teoria del diritto di Hobbes*, in *Teoria e Storia del Diritto Privato*, numero speciale 2022, pp. 1-27.



di ogni calcolo di reciprocità, ossia della *ratio* in quanto tale”<sup>31</sup>. Solo che, a ben vedere, la possibilità della pace viene costruita attraverso la predisposizione dei presupposti della guerra. Alla diffusa bellicosità dello stato di natura si sostituisce la sicurezza solo per quel che riguarda i rapporti interni allo Stato. Al di fuori di esso, la guerra resta una possibilità strutturale dell’esistenza cui non è possibile derogare.

### 3 - Un diverso orizzonte

È attraverso l’istituzione del potere politico, dunque, che si costruisce la pace. Il che vuol dire, in altre parole, che la pace si edifica sul diritto alla guerra:

“ciascuno desidera per necessità di natura il suo bene, e nessuno pensa che sia il suo bene la guerra di tutti contro tutti [...] così accade che, per paura reciproca, pensiamo che si debba uscire da tale stato, e cercare dei soci, affinché, se si deve affrontare la guerra, non sia contro tutti, né senza aiuti”<sup>32</sup>.

Da un punto di vista meramente assiologico, pertanto, è la pace ad avere il primato. La guerra, in Hobbes, non gioca alcun ruolo all’interno del progresso, il quale, peraltro, non ha ancora assunto quell’accezione - con cui ancor oggi lo intendiamo - che gli verrà data solo in epoca illuminista. Questa è, dunque, solo un’inevitabile realtà che scaturisce dalla natura umana<sup>33</sup>.

Il modello hobbesiano è basato sulla reciprocità negativa: la libertà altrui è rispettata solo in quanto condizione per ottenere il rispetto della

---

<sup>31</sup> R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 1991, p. 97.

<sup>32</sup> T. HOBBS, *De Cive*, cit., I, 13, p. 87.

<sup>33</sup> Un diverso discorso è stato portato avanti da G. SADUN BORDONI, *Guerra e natura umana. Le radici del disordine mondiale*, il Mulino, Bologna, 2025, il quale affronta il problema della guerra nella prospettiva della natura umana ponendo al centro le conoscenze e le acquisizioni dell’antropologia evoluzionistica. In quest’orizzonte la violenza originaria da cui scaturisce la guerra, lungi dall’apparire come un dato regressivo ancorché inevitabile, affonda le sue radici in una violenza coalizionale che, in quanto strumento per la competizione in vista del dominio, mostra chiaramente le sue “radici evolutive” (p. 28). Ne consegue, pertanto, che la guerra rappresenta una dimensione naturale dell’essere umano nella misura in cui essa incarna uno schema di comportamento primigenio, e cioè quell’ “aggressività proattiva di coalizione” (p. 31) che è alla base del cammino evolutivo della specie umana.



propria<sup>34</sup>. È il bisogno di protezione da un mondo violento, ostile, che produce la sovranità in senso moderno.

L'odierna concezione della guerra deve molto alla riflessione hobbesiana. È sufficiente, in tal senso, ricordare che per Kelsen

“la sicurezza collettiva mira alla pace” e che “l'ordinamento giuridico, determinando le condizioni in presenza delle quali deve aver luogo l'uso della forza e gli individui che devono attuarlo e creando un monopolio coercitivo facente capo alla comunità giuridica, dà pace a questa comunità”<sup>35</sup>.

Così come per Hobbes, anche in Kelsen la comunità si costituisce al fine di creare le condizioni per la pace che, altrimenti, non potrebbero esistere. E, nel farlo, non può che ricorrere allo strumento del monopolio della forza. Ciò vuol dire, nel linguaggio del giurista praghese, che la pace passa per il diritto e che potrà essere soltanto relativa. Essa non sarà né una possibilità naturale dell'esistenza né un valore, ma solo il prodotto dell'artificio umano.

L'antropologia a sostegno di queste considerazioni è la stessa sulla quale Hobbes edifica la sua teoria. Essa appare come un dato di fatto. Eppure, è lontana dall'essere incontrovertibile. A ben vedere, essa non è che un modo come un altro per interpretare la natura umana. Ve ne sono altri possibili.

Vi è un filosofo del diritto che, più di altri, si è speso in direzione contraria. Sergio Cotta ha dedicato gran parte della sua riflessione al ribaltamento del paradigma hobbesiano. Sulla guerra, in particolare, alcune delle sue riflessioni offrono una prospettiva ulteriore<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Un modello fondato sull'invidia, come sostenuto Eligio Resta, il cui archetipo è proprio la guerra. Come in quest'ultima, le ragioni della controparte non sono mai riconosciute. Si ha una doppiezza di fondo: ciascuno reputa legittime azioni che non esita, quando vengono compiute da altri, a giudicare illegittime o come potenzialmente aggressive. Cfr. E. RESTA, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 39.

<sup>35</sup> H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto* (1960), traduzione italiana di M.G. LOSANO, Einaudi, Torino, 2021, pp. 58-59.

<sup>36</sup> Tra gli studi di Sergio Cotta dedicati al tema della guerra. Oltre al conosciuto *Dalla guerra alla pace* (1989), Morcelliana, Brescia, 2022, vi sono quelli confluiti all'interno della raccolta *Scritti storico-politici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2021 (*Le radici culturali della violenza*, pp. 79-90; *Guerra e diritto a confronto*, pp. 149-169; *Filosofia della guerra e filosofia della pace a confronto*, pp. 171-183; *L'abisso della guerra*, pp. 185-192; *Il diritto: struttura di pace*, pp. 193-200) e della raccolta *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna, 2002 (*La questione della pace. Elementi di una analisi teoretica*, pp. 483-495; *Pace*, pp. 523-36).



Nel ragionamento di Hobbes, Cotta rileva una doppia difficoltà. Da un lato, se per Hobbes gli esseri umani desiderano la pace, e la guerra la si fa proprio per ottenerla, e se è la prima a essere assiologicamente preminente, risulta arduo spiegare da dove questa tragga il tuo primato. E, soprattutto, non sarebbe sufficiente individuare nella ragione la sua radice: se così fosse, infatti, essendo questa una facoltà dell'essere umano, non si potrebbe negare la naturalità (anche) della pace. Da un altro lato, se la pace non è altro che il prodotto dell'azione dissuasiva che scaturisce dal monopolio della forza, questa sarà sempre, per necessità, precaria e irraggiungibile nei rapporti interstatali - dove, come detto, per Hobbes permane lo stato di natura.

Senza un appiglio nella struttura antropologica, la pace non può essere altro che un artificio razionalistico che può esistere solo per mezzo della forza: "la condizione d'una reale possibilità della pace", scrive Cotta, "è data dall'esserci fattuale d'una forza maggiore di quella di cui dispongono singolarmente gli individui"<sup>37</sup>. Ciò vuol dire che la pace non potrà che essere residuale rispetto alla guerra, sia sul piano concettuale che sul piano esistenziale, essendo legata al mantenimento del monopolio della forza da parte dello Stato. Questa posizione genera il dominio della forza sulla giustizia, determinando l'allontanamento del diritto da quest'ultima e la sua caduta nel legame con la forza, dalla quale non riesce più a discostarsi e che, anzi, lo definisce.

Ma se le cose stanno così, come conciliare questa residualità esistenziale della pace nei confronti della guerra con l'assunzione della sua preminenza assiologica<sup>38</sup>? E, come prima si sottolineava, come può la pace trovare il suo mezzo in una guerra che, al di là di tutto, ha smesso di essere a misura d'uomo<sup>39</sup>?

---

<sup>37</sup> S. COTTA, *Dalla guerra alla pace*, cit., p. 43.

<sup>38</sup> Di "paradosso costante" parla T. GRECO, *Critica della ragione bellica*, Laterza, Roma-Bari, 2025, p. XIV, che individua con chiarezza la contraddizione che si instaura tra l'incapacità di "vedere la pace e di considerarla come il punto di partenza della nostra convivenza, come un dato che esiste e dal quale è pericoloso allontanarsi" e l'idea che essa sia "da cercare costantemente" all'infuori delle relazioni esistenti.

<sup>39</sup> Proprio in direzione contraria alla teoria politica hobbesiana acquisisce un senso ulteriore la preoccupazione di Lévinas per la guerra: "les guerres ne sont plus à l'échelle humaine, mais, pour la première fois depuis la préhistoire, pèse sur le monde une menace qui n'est pas politique. [...] La raison n'apparaît pas dans la sagesse de la politique, mais dans les vérités sans conditionnement historique, annonçant les dangers cosmiques. A la politique, se substitute une cosmo-politique qui est une physique" (E. LÉVINAS, *Sur l'esprit de Genève*, in ID., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Saint-



La rivitalizzazione della teoria hobbesiana non è avvenuta per caso. Di certo ha contribuito la drastica separazione avutasi, in filosofia e di seguito anche nelle altre scienze, in particolare in quella giuridica, tra il piano empirico dell'essere e il piano del dover essere. La riflessione che contrappone il *Sein* e il *Sollen*, un discorso aletico e un discorso deontico, non poteva non accogliere la distinzione hobbesiana tra la guerra come fatto, come realtà, e la pace come valore, come dover essere. È in ragione di ciò che si è sovente avuta una definizione positiva della guerra e una negativa della pace. Quest'ultima altro non è, infatti, che una condizione in cui manca la guerra. Essa è, per usare un'espressione molto nota, *assenza di guerra*<sup>40</sup>. Ciò è il risultato di una duplice combinazione di fattori. Per un verso, collocare la pace sul versante del dover essere, in un'epoca in cui lo scarto tra l'aletico e il deontico è tutto sbilanciato verso il primo in ragione dell'imperante non cognitivismo etico, conduce necessariamente a una sua definizione residuale, e cioè a una sottrazione da ciò che è (o si presume sia) empiricamente osservabile e verificabile. Per un altro verso, a monte della distinzione tra essere e dover essere, la predicabilità negativa della pace

“appare il frutto d'un unilateralismo antropologico del tutto infondato, quasi che l'uomo fosse connotabile soltanto in base alla sua potenzialità di ostilità e non anche alla potenzialità di (almeno) comprensione e relazione con l'altro”<sup>41</sup>.

Piuttosto, la guerra costituisce una “attività non-dialogica e quindi estraniante”<sup>42</sup> che non può certo essere assunta a forma esclusiva o principale dell'esistenza.

Cotta si propone di ragionare del rapporto tra la guerra, la pace e il diritto partendo dal ribaltamento dell'antropologia posta a sostegno

---

Clément-de-Rivière, 1994, p. 144).

<sup>40</sup> Si tratta di una celebre definizione di Bobbio. Va segnalato subito, a scanso di equivoci, che la riduzione della riflessione bobbiana sul rapporto tra la pace, la guerra e il diritto a soltanto quest'espressione, come spesso è avvenuto, rappresenta un errore. Qui viene assunta come un passaggio - importante ma tutt'altro che conclusivo - di una produzione ben più vasta e articolata. Ciò, tra l'altro, si comprende bene già solo leggendo il capitolo in cui questa definizione viene formulato: cfr. N. BOBBIO, *La guerra e le vie della pace*, cit., pp. 162-163 (corsivo mio). Per un'agile analisi che si sofferma sugli odierni utilizzi del lemma “pace” e sui concetti che sovente gli sono stati accostati cfr. A. ARISI ROTA, *Pace*, il Mulino, Bologna, 2024.

<sup>41</sup> S. COTTA, *Pace*, cit., p. 527.

<sup>42</sup> S. COTTA, *Guerra e diritto a confronto*, cit., p. 161.



della narrazione dominante. Basta pensare alla diversa attribuzione data alla capacità di parola dell'essere umano. Quando Hobbes, come accennato, disconosce apertamente l'idea aristotelica della socialità dell'essere umano, una delle ragioni riposa nell'idea per la quale l'arte del discorso, la parola, non costituiscano un ponte tra gli esseri umani, ma siano, invece, degli strumenti dell'inganno. La bellicosità naturale dell'uomo si esprime anche attraverso la parola, di cui si serve per ingannare l'altro<sup>43</sup>.

In senso radicalmente contrario, Cotta si pone nella prospettiva del dialogo. Se la natura umana fosse tutta orientata in direzione del reciproco conflitto, se la possibilità del dialogo venisse aprioristicamente esclusa - o subordinata interamente -, non sarebbe possibile andare oltre una condizione di radicale estraneità tra gli individui<sup>44</sup>.

Per Hobbes è nell'uguaglianza tra gli esseri umani che origina la bellicosità. All'interno di una logica della potenza, solo uno squilibrio tra le forze può condurre oltre l'incertezza. Ma è proprio questa logica che dev'essere ribaltata. Nel dialogo, allora, non si ha più uno scontro tra verità contraddittorie, ma una "ricerca di una verità comune o di verità compatibili"<sup>45</sup>. L'io è "un ente dialogante: con se stesso, perché si interroga sul senso di sé e del proprio agire e sul senso del mondo in cui vive; con l'altro io [...] e persino con la stessa natura"<sup>46</sup>.

Non significa negare l'esistenza della dimensione conflittuale, ma asserire che questa integra una possibilità dell'esistenza così come la dimensione dialogico-relazionale. Se entrambe, perciò, coesistono nell'esistenza, diverso è il discorso da un punto di vista ontologico, ove, per Cotta, è la dimensione dialogica a prevalere. Seguendo - liberamente - il percorso tracciato da Husserl nelle sue *Meditazioni Cartesiane*, Cotta coniuga fenomenologia trascendentale e antropologia strutturale - e, dunque, un'ontologia - scorgendo nell'incontro tra gli esseri umani il

---

<sup>43</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, cit., II, p. XVII.

<sup>44</sup> Come scrive T. GRECO, *Critica della ragione bellica*, cit., p. 88, "è la pace che rende possibile ogni convivenza umana, dandole la possibilità di svilupparsi, mentre la guerra non è altro che l'interruzione violenta che mette fine alla pace attraverso l'azione dell'uccidere e del distruggere". Il fatto che l'essere umano sia convinto del contrario altro non è che il risultato dell'assunzione di una "modalità del pensiero che privilegia sempre [...] il conflitto sulla cooperazione e il dialogo, la discordia sulla concordia".

<sup>45</sup> S. COTTA, *Dalla guerra alla pace*, cit., p. 94.

<sup>46</sup> S. COTTA, *Dalla guerra alla pace*, cit., p. 95.



momento nel quale ogni io acquisisce consapevolezza di se stesso. È attraverso l'Altro, nel confronto, che l'essere umano giunge a sé<sup>47</sup>.

Acquisita questa antropologia, la guerra cessa di essere quell'evento attorno al quale, per sottrazione, viene definita la pace. Più che un mero fenomeno, la guerra è "un evento di significato metafisico, poiché implica la nientificazione dell'essere"<sup>48</sup>. E tutta la sua preminenza empirica crolla di fronte alla rilevanza ontologica della relazione: senza di questa, a ben vedere, non sarebbe possibile il conflitto perché non sarebbe possibile l'esistenza stessa<sup>49</sup>. Non vuol dire, vale la pena di ripeterlo, negare la realtà della guerra. Si tratta, invece, di avvicinarsi alla guerra e, soprattutto, al rapporto di questa con il diritto e alle possibilità di quest'ultimo con un diverso strumentario concettuale, libero da quel pregiudizio antropologico che oscura la possibilità di immaginare una possibilità *altra* per l'essere umano.

#### 4 - Del diritto e della guerra

In un recente testo dedicato al carteggio tra Freud ed Einstein, Alberto Andronico ricorda che affrontare il tema della guerra vuol dire, dal punto di vista giusfilosofico, "parlare del rapporto del diritto con il suo altro"<sup>50</sup>.

Non è una constatazione scontata. A ben vedere, il diritto è stato considerato - e in buona parte lo è ancora tutt'ora - legato in vari modi alla guerra. Con la sua consueta chiarezza, Bobbio ne indicava quattro<sup>51</sup>. I primi tre individuano nella guerra, rispettivamente, un mezzo per

---

<sup>47</sup> Sul tema, qui appena accennato, si rimanda al principale studio di S. COTTA: *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991.

<sup>48</sup> S. COTTA, *La questione della pace*, cit., p. 493.

<sup>49</sup> In senso contrario la riflessione di Sadun Bordoni (S. BORDONI, *Guerra e natura umana*, cit., p. 300) per il quale, in linea con le risultanze di una certa antropologia evolutivista, "l'attitudine cooperativa e altruistica", ossia la propensione alla relazione positiva con l'altro, e il senso di appartenenza a un gruppo "si sono evoluti perché utili all'endemico conflitto con gli altri gruppi e che dunque essi sono strutturalmente complementari". Sarebbe in tale connessione che andrebbe ricercata, infatti, la ragione per la quale la solidarietà può esistere solo all'interno di un determinato gruppo, per quanto ampi possano essere i suoi confini, e mai nei confronti di coloro che sono all'esterno.

<sup>50</sup> A. ANDRONICO, *Protect me*, cit., p. 11.

<sup>51</sup> N. BOBBIO, *Diritto e guerra*, in ID., *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 97-118.



realizzare il diritto, l'oggetto del diritto e la fonte del diritto<sup>52</sup>. In altre parole, che la guerra può essere pensata come lo strumento con cui viene fatta rispettare una pretesa giuridicamente vincolata; come una delle espressioni della forza, che costituisce, kelsenianamente, l'oggetto della regolazione; come via per imporre un nuovo diritto, e cioè quale rivoluzione.

Il quarto, invece, interpreta la guerra come l'antitesi del diritto. Hobbes, si è visto, pensava la guerra come la condizione in cui gli esseri umani vivono naturalmente, e cioè al di fuori di quell'artificio che è lo Stato, ove vige il diritto. Per Bobbio l'antitesi tra la guerra e il diritto si deve alle potenzialità apocalittiche dell'armamento atomico. Non quindi ogni guerra, ma solo quella atomica si pone al di fuori di "ogni principio di legittimazione e di ogni procedimento di legalizzazione"<sup>53</sup>. Va da sé che, al di fuori della possibilità nucleare, la guerra e il diritto ritornano a uno degli altri rapporti.

Eppure, non sarebbe azzardato sostenere che tra quest'idea e quella ideale-regolativa di un diritto depurato da ogni forma di violenza possa esistere una prospettiva diversa. È indubbio che Bobbio colga un punto fondamentale quando ricorda che "una società controllata integralmente dal diritto è un ideale-limite, cui un'osservazione spregiudicata della realtà dà continue smentite"<sup>54</sup>. Nondimeno, un'analogia osservazione della realtà può fornire la prova di alcune intenzionalità generali del diritto che non sono compatibili con la guerra. Anche in questo caso, infatti, le lenti con le quali osserviamo il diritto nella sua realtà determinano le conclusioni che ne vengono tratte. Se si dismettono le lenti graduate con una certa antropologia in favore di lenti altrimenti graduate, non è azzardato sostenere che il diritto "è intenzionato a una convivenza ordinata e la stabilisce in base al riconoscimento della persona quale principio e perno del mondo umano

---

<sup>52</sup> È chiaro che qui si parte da un punto di vista che osserva il fenomeno della guerra a partire dal diritto. Se ci si ponesse dal versante opposto, ossia dal punto che osserva il diritto a partire dalla guerra, ci si potrebbe rendere conto del fatto che il diritto stesso, ad esempio, potrebbe essere considerato uno strumento della guerra, come nel caso della *lawfare*, e cioè dell'uso del diritto come un'arma all'interno di una guerra, o, nella prospettiva del conflitto interno a uno Stato, dell'uso strumentale (*i.e.* conflittuale) del diritto che si compie con la criminalizzazione del dissenso politico.

<sup>53</sup> N. BOBBIO, *Diritto e guerra*, cit., p. 111.

<sup>54</sup> N. BOBBIO, *Diritto e guerra*, cit., p. 109.



entro l'universo dell'intendersi dialogico"<sup>55</sup>. Non si tratta affatto di un discorso sbilanciato verso quell'ideale-limite da cui, correttamente, si deve sempre scostarsi per tenere, per così dire, le riflessioni ancorate a terra. Osservare che il diritto, nella sua realtà empirica, è quel sistema "che stabilisce le condizioni della vita interumana di relazione"<sup>56</sup> non si contrappone in alcun modo all'esigenza di realtà che si pretende da ogni osservazione. E aggiungere che il diritto, nel suo esserci, si lascia cogliere nel suo senso oggettivo di "cura del soggetto nella umana condizione di relazionalità"<sup>57</sup> non esclude la realtà esistenziale della guerra, né il rapporto che il diritto intrattiene, per necessità, con questa<sup>58</sup>. Significa, invece, sottolineare, che è possibile, proprio attraverso il diritto, trovare un fondamento della pace che non sia la paura.

Il senso profondo della riflessione di Cotta risiede proprio nel modo con il quale si guarda all'idea della pace, al suo radicamento ontologico. Finché questa viene intesa come un bene da raggiungere, un valore da costruire perché, hobbesianamente, assente nella realtà delle cose, la logica sarà sempre quella della potenza, e la misura degli avvenimenti sarà quella della coerenza con lo scopo. In quest'ottica, paradossalmente, l'ideale della pace può giustificare qualsiasi azione conduca al suo avveramento, anche le più distanti, come sono le azioni di guerra. Se, invece, alla pace si pensa riconoscendo la sua originaria esistenza, il suo radicamento nell'esistenza umana, la prospettiva muta<sup>59</sup>. Attribuirle datità antropologica e priorità ontologica consente di pensare ai rapporti umani valorizzando anche le potenzialità di collaborazione e

---

<sup>55</sup> S. COTTA, *Dalla guerra alla pace*, cit., p. 147.

<sup>56</sup> S. COTTA, *Pace*, cit., p. 533.

<sup>57</sup> S. COTTA, *Pace*, cit.

<sup>58</sup> Cotta, con chiarezza, riconosce che "guerra e diritto sono due esperienze di vita, ciascuna delle quali è caratterizzata in sé e per sé da fatti e atti peculiari. Sono, in breve, due tipi di attività diverse tra loro e tuttavia entrambe presenti nell'intera vicenda umana: l'attività bellico-conflittuale e l'attività giuridica o di convivenza regolata. È pertanto plausibile supporre che la diversità fattuale delle due attività corrisponda a una diversità del loro senso esistenziale": S. COTTA, *Guerra e diritto a confronto*, cit., p. 150.

<sup>59</sup> Su questa distinzione tra il pensare la pace come un valore e il pensarla quale principio si veda T. GRECO, *Pace: principio o valore?*, in *Scienza e Pace*, 13, 2012, pp. 1-15, e *Critica della ragione bellica*, cit., pp. 18-32, in cui emerge, con chiarezza, l'importanza della riflessione cottiana per ciò che concerne la connessione tra l'originaria relazionalità dell'essere umano e il radicamento antropologico, e ontologico, della pace.



di dialogo. Senza negare la conflittualità, si evidenziano anche le possibilità dialogiche e relazionali della socialità umana.

Quel che suggerisce Cotta è uno spostamento di campo. Da scopo dell'azione politica la pace diventa fondamento del diritto stesso. L'idea è che la pace, se pensata in quanto dato primario dell'esistenza e non quale prodotto artificiale da costruire con l'azione politica, produce uno slittamento dal politico al giuridico, proprio in ragione del suo essere non un obiettivo da perseguire con l'azione politica, ma la radice da cui origina l'esperienza giuridica. È quest'ultima l'unica che può garantire che "l'esser-ci dell'uomo sia orientato a un essere-con, anziché a un essere contro, poiché la condizione di possibilità del diritto è il riconoscimento della parità onto-esistenziale di ogni altro essere umano"<sup>60</sup>.

Cotta coglie un punto. La dimensione planetaria dell'esistenza attribuisce una rilevanza universale ai problemi umani. Vale per la piaga della guerra, vale anche per la conservazione del pianeta e la sua salvaguardia<sup>61</sup>. Nessun problema può essere risolto all'interno delle singole sovranità statali. È la stessa sussistenza umana a essere in bilico. Cotta parla di una doppia solidarietà: tra gli esseri umani e tra questi e la natura. Una vera e propria rivoluzione necessaria. I problemi ecologici, sociali ed economici hanno raggiunto un livello di interconnessione tale da non consentire risposte isolate, tentativi dislegati.

Il diritto ha la possibilità di offrire un approccio efficace. È proprio nella sua direzione, infatti, che Cotta guarda quale strumento privilegiato. La crisi in cui è entrato rappresenta un'occasione feconda per il diritto. Questo deve ripensare se stesso, recuperare la sua funzione e ridurre quello scarto creatosi "tra i fatti e il diritto [...], tra la vita sociale quale va organizzandosi e i sistemi normativi"<sup>62</sup>. L'avvento della tecnologia e il loro costante progredire, l'emergenza ambientale e socioeconomica, il flagello della guerra, sono sfide che impongono al diritto uno sforzo di rinnovamento. Che non vuol dire, a ben vedere,

---

<sup>60</sup> F. MACIOCE, *Ordine giuridico e politico nelle società plurali: riflessioni a partire da Sergio Cotta*, in G. BOMBELLI, F. CRISTOFARI, B. MONTANARI (a cura di), *Sergio Cotta (1920-2007). Dieci anni dopo*, Jovene, Napoli, 2018, p. 77.

<sup>61</sup> Proprio con lo studio del rapporto tra diritto ed ecologia Cotta ha iniziato la sua riflessione sull'essenza del diritto. Cfr. S. COTTA, *La sfida tecnologica*, il Mulino, Bologna, 1968; ID., *L'uomo tolemaico*, Rizzoli, Milano, 1975.

<sup>62</sup> S. COTTA, *La civiltà del diritto legale e l'età tecnologica*, in *Scritti in memoria di W. Cesarini Sforza*, Giuffrè, Milano, 1968, p. 236.



inseguire i cambiamenti. Piuttosto, si tratta di recuperare quella funzione essenziale che può indicare un percorso all'interno di un'epoca incerta. È in questa direzione che si può scorgere quel senso del diritto che "è l'universale coesistenza pacifica nel rispetto delle persone"<sup>63</sup>.

La guerra, allora, non solo non costituisce l'unica via d'espressione della natura umana, ma è a sua volta subordinata alla presenza della pace. Senza la relazione, come si diceva, non c'è possibilità alcuna per la stessa guerra. In senso radicalmente opposto all'antropologia hobbesiana, il primo incontro è una relazione di pace: "*la guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui; elle ne marque pas le premier événement de la rencontre*"<sup>64</sup>.

Il fulcro della riflessione sulla pace elaborata da Cotta sta nell'individuazione della priorità ontologica della relazione e nell'individuazione del diritto quale campo in cui avviene la prosecuzione del naturale processo di espansione di questa razionalità. Il diritto, in ragione della sua costitutiva universalità - se pensato al di fuori della positivizzazione statale, e cioè se pensato solo in quanto strumento per la cura della relazione (che non significa affatto, vale la pena di ripeterlo, negazione *tout court* del conflitto), il diritto possiede alcune costanti che travalicano i confini ordinamentali<sup>65</sup> -, scopre nella pace il senso fenomenologico del suo stesso esserci. Un'universalità che non conduce in alcun modo a un'intensificazione del processo di statualizzazione. Al contrario, si tratta di un'universalità che deve trovare la sua realizzazione al di là della ripetizione di uno schema fondato sulla contrapposizione tra le sovranità. Essa riconduce al diritto a partire da quella dialogicità che è inscritta nella natura umana<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> S. COTTA, *Dalla guerra alla pace*, cit., p. 154.

<sup>64</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1971), Le Livre de Poche, Paris, 1990, p. 218 (mio il corsivo).

<sup>65</sup> Cotta parla di principi immanenti al diritto che ne "documentano e precisano l'appellativo di struttura di pace" (S. COTTA, *Il diritto: struttura di pace*, cit., p. 195). Sulla scorta del metodo dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss e degli invarianti da questa rinvenuti all'interno delle società umane, Cotta individua quattro invariabili dell'ordine giuridico, dei veri e propri principi transculturali e transtemporali: la centralità dell'uomo; l'interpersonalità del rapporto di vita; la garanzia dell'interpersonalità; la dialogicità della risoluzione delle controversie.

<sup>66</sup> Come scrive T. GRECO, *Critica della ragione bellica*, cit., p. 19, ciò si "traduce" nella prospettiva di "strategie relazionali come quella del dono e della cura, tutte tese a creare e a consolidare il legame sociale" che possono essere tradotte "nella vita degli individui e degli stati in una serie di azioni tendenti a favorire il dialogo e la



Questo implica, com'è stato sottolineato, un impegno ad  
“affermare la pace non attraverso dichiarazioni o intenzioni  
astrattamente espresse, ma mediante concreti atti pratici  
determinati da un'acquisizione di autocoscienza sui doveri e i  
principi fondamentali del diritto nella sua intrinseca relazionalità  
coesistenziale”<sup>67</sup>.

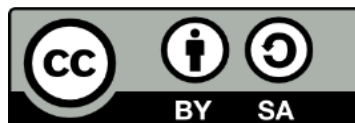
Ben più che un compito o un dovere - ossia, ben più che un bene  
a cui dover arrivare, magari a ogni costo - la coesistenzialità umana è il  
punto di partenza di ogni manifestazione dell'essere umano. Vale per la  
pace così come per il diritto. E, a ben vedere, anche per la guerra.

Ciaccio Guglielmo

[guglielmo.ciaccio@phd.unipi.it](mailto:guglielmo.ciaccio@phd.unipi.it)

<https://orcid.org/0009-0002-5703-7552>

Università degli studi di Torino - <https://ror.org/048tbm396>



Licensed under a Creative  
Commons Attribution  
-ShareAlike 4.0 International

---

cooperazione, piuttosto che la competizione e l'avversione”.

<sup>67</sup> B. TRONCARELLI, *Implicazioni cosmopolitiche e pacifiste del pensiero filosofico giuridico di Sergio Cotta*, in *Politica.eu*, 8, 2, dicembre 2022, p. 27.

