

IMPLICAZIONI COSMOPOLITICHE E PACIFISTE DEL PENSIERO FILOSOFICO-GIURIDICO DI SERGIO COTTA

BARBARA TRONCARELLI*

Abstract: Sergio Cotta's historical-political writings confirm that in his philosophical perspective the ontological and existential sense of law tends to go beyond the confines of a geopolitically determined legal order, opening up to a cosmopolitan level as an overcoming without negation of the peculiar national closure of the political dimension. In essence, it is an implicit rediscovery of the Kantian lesson on the philosophical and cosmopolitan project of perpetual peace between nations, which Cotta reinterprets as the primary value and very vocation of the universalism of law, defined as a «structure of peace» and founded on the ontological principles of the «duty to be» and of the respect for human life in its unavailability. It remains firm that, for Cotta, a universal and unconditional openness towards the otherness of the human and social world is possible only in the superior asymmetrical dimension of charity, which however is not separated from law in its symmetry between rights and duties, but is present within it as «perfect justice», even if they constitute two distinct and unmistakable relational dimensions.

Keywords: Sergio Cotta – philosophy of law – juridical cosmopolitanism – law and charity – philosophy of peace – duty to be and right to live

1. La chiusura categoriale della politica come «fonte di ostilità e di guerra»

Negli scritti storico-politici di Sergio Cotta, di recente raccolti e pubblicati¹, è possibile reperire molti elementi di riflessione su temi e problemi tuttora di grande rilievo sociale,

* Barbara Troncarelli, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi del Molise. Email: barbara.troncarelli@unimol.it.

Contributo presentato dall'Autrice nel Seminario dal titolo *Una rilettura del pacifismo giuridico alla luce dell'attualità filosofico-politica del pensiero di Sergio Cotta*, organizzato da Lorenzo Scillitani nell'ambito della cattedra di Geopolitica dei diritti, Università degli Studi del Molise, Sala E. Fermi della Biblioteca di Ateneo, Campobasso, 1° dicembre 2022.

¹ S. Cotta, 2022.

non solo a livello politico degli Stati nazionali, ma anche e soprattutto sull'irrealizzata, ma non irrealizzabile idea cosmopolitica della società in termini di universalità dei diritti e dei doveri fondamentali di ogni essere umano. La sua attenzione ontoassilogica verso un'auspicata proiezione metapolitica e sovranazionale della relazionalità umana trova una evidente esemplificazione in un saggio sul pensiero filosofico-politico di Hegel, in cui Cotta si sofferma criticamente, attraverso la lettura di Bergson, sul concetto hegeliano della politica come dimensione chiusa e pressoché autoreferenziale, la cui sistematizzazione teorica è simboleggiata dall'antica *polis* o città-Stato, caratterizzata dalla compresenza di una «solidarietà interna» e, al tempo stesso, di un più o meno esplicito «rifiuto dello straniero»², ambedue fattori causali di conflittualità esterna. Infatti, la *polis* come luogo simbolico della politica «è senza dubbio l'origine e la finalità della vita morale concreta e in atto, ma allo stesso tempo è fonte di ostilità e di guerra»³, non potendo trasformarsi da «società chiusa» in «società aperta»⁴. La gran parte delle manifestazioni belliche in ambito internazionale appaiono come conseguenze della logica identitaria dello Stato, rappresentata dalla *polis* quale archetipica espressione della sua chiusura all'esterno, stante l'intrinseco paradigma centripeto, finito eppur totalizzante, della stessa dimensione politica.

Di qui l'ambivalenza della politica, almeno nella misura in cui produce internamente unità ed esternamente belligeranza, di entrambe le quali Hegel fornisce appunto una notevole teorizzazione nella sua concezione dello Stato, che come «unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso»⁵. Nonostante la pacificazione interna derivata dalla solidarietà insita nell'unità e identità statale, tale unità risulta impedire la possibilità di una società irenica e universale in grado di superare la finitudine particolaristica della nazione in direzione di una totalità realmente tale, anziché di una totalità come mero insieme di Stati indipendenti, tra i quali «la controversia [...] può quindi, in quanto le volontà particolari non trovano un accordo, venir decisa soltanto dalla guerra»⁶. Vale a dire che la politica come circoscritto ambito della statualità identitaria è inevitabilmente permeata da ambiguità, essendo, da una parte, affermazione coesa e pacifica della sovranità di uno Stato «fine in se stesso»⁷, ma dall'altra, negazione conflittuale e aggressiva nei confronti di altri Stati, rivolta a conseguire non già la più vasta unità che oltrepassi la chiusura delle singole società nazionali, ma una totalità dimidiata eppur suprema, rivolta mediante la guerra sia a respingere l'alterità esterna sia a rafforzare l'interna eticità dello Stato nazionale, all'insegna di una strutturale identificazione tra etica e politica. Per i fautori dello Stato etico la guerra non è, però, una forma di negazione da giudicare con deploro o, quantomeno, con la rassegnazione di un fenomeno

² S. Cotta, 2022h, 242.

³ Ivi, 238.

⁴ Ivi, 242. Sulla distinzione tra «società chiusa» e «società aperta», cfr. anche H. Bergson, 1947, 28 e *passim*.

⁵ G.W.F. Hegel, 1987, § 258, 195.

⁶ Ivi, § 334, 262.

⁷ Cfr. *supra*, nota 5.

necessario iscritto nell'ordine delle cose se non nella belluina istintualità umana, ma piuttosto un'affermazione eticamente legittima, essendo «negazione della negazione»⁸, ovvero negazione del male apportato da soggetti statali esterni in quanto costituenti una minaccia alla esistenza stessa dello Stato e alle sue inoppugnabili prerogative geopolitiche di identità, potenza e integrità territoriale.

In questa prospettiva basata sulla specificità categoriale della politica come chiusura identitaria, si è dunque di fronte a una solidarietà politica e a una pace interna destinata a tramutarsi in atti di aggressione verso il mondo esterno, stante l'ineludibile scontro tra popoli comportato dalla indissolubilità del legame tra la politica avente la sua concretizzazione nelle dinamiche autoaffermative della città-Stato e la guerra traente la sua giustificazione nella legittimità della reazione a ogni reale o presunto attentato agli interessi statali. All'assolutizzazione della ragione di Stato e della correlativa legittimazione della guerra per il bene della nazione, Cotta contrappone le proprie obiezioni alla luce di una visione filosofico-politica delineabile essenzialmente, lungo una direzione teorica intrapresa anche da Bergson, nei termini kantiani del superamento dei limiti della politica verso un orizzonte alternativo e ulteriore, essenzialmente universalizzante e cosmopolitico.

2. Il diritto come «struttura di pace»

Al pari di Bergson, secondo cui la politica non può esaurire l'esperienza sociale umana, Cotta teorizza un'analogia spinta ideale a oltrepassare la politica come «società chiusa»⁹ e la sua logica di guerra, in cui la relazionalità interna allo Stato è sempre pronta a farsi scontro bellico con il nemico esterno. Si tratta di un superamento tematizzato da Cotta in chiave di diffusività del diritto inteso non solo come fondamento ontologico della relazionalità coesistenziale a partire dai cittadini di una determinata collettività politica, ma anche e soprattutto come «struttura di pace»¹⁰ e, non meno significativamente, come «giuridicità»¹¹ in grado di estendersi all'esterno per ricomprendere e riconoscere in un'ottica di universalità l'intera società umana e i diritti fondamentali di ciascun individuo, con ciò andando oltre, seppur non contro, l'afferenza di ognuno alla propria comunità socio-politica di riferimento. Nonostante le attuali dinamiche aggregative della globalizzazione, è questo un traguardo tuttora lontano, ma solo raggiungendo il quale si potrà superare, per Cotta, l'intrinseca insufficienza della politica che, pur essendo un indispensabile «movimento unificante e centripeto»¹² di pacificazione interna, si è rivelata sostanzialmente refrattaria a porsi altrettanto pacificamente verso l'altro in

⁸ S. Cotta, 2022h, 240.

⁹ Cfr. *supra*, nota 4.

¹⁰ S. Cotta, 2022g, 193 ss.

¹¹ S. Cotta, 1991, 161 ss.

¹² S. Cotta, 2022h, 236.

quanto straniero ed estraneo, cioè incapace di oltrepassare se stessa in direzione di un superiore piano cosmopolitico, perché la politica, non potendo contraddire la propria specificità categoriale, finisce per tradursi all'esterno in atti di forza esercitati a fini di salvaguardia interna in cui l'altro è assimilato di per sé a un nemico¹³, e in cui il riconoscimento reciproco tra i componenti della comunità di appartenenza si rovescia in modo più o meno marcato in uno scontro conflittuale con gli avversari esterni.

Non a caso, la perpetuità della pace non è stata mai raggiunta nella storia dei popoli seppur sia stata kantianamente desiderata¹⁴, tanto che, benché la pace non sia riducibile a un'aspettativa meramente utopica, la sua insufficiente se non mancata realizzazione continua spesso ad alimentare il convincimento secondo cui non è dato all'uomo, nel suo essere hobbesianamente animato da una innata aggressività e dalla «volontà di nuocere»¹⁵, di giungere a una ricomposizione definitiva della conflittualità socio-politica. Peraltro, a partire dalla produzione e proliferazione delle armi nucleari, non si può nemmeno escludere il rischio, percepito anzi come sempre più incombente, di una distruzione totale, mentre perdura tenacemente, sin dalla fine della seconda guerra mondiale, citando testualmente una sconsolata quanto lungimirante notazione cottiana in un saggio risalente agli anni Settanta del secolo scorso, «una situazione caratterizzata da focolai costanti di violenza che diffondono i loro germi, nell'assenza di una visione mondiale, planetaria, del problema politico e nell'assenza di una globale visione umana dei problemi civili, capace di far sentire la necessità della solidarietà di tutti gli uomini su tutta la terra»¹⁶.

In tal senso, l'impianto relazionale e intersoggettivo del pensiero filosofico e sociale di Cotta attesta che soltanto il superamento, pur senza negazione, della politica nella sua logica al tempo stesso escludente e identitaria in direzione di un ideale cosmopolitico in grado di aprirsi alla ben diversa logica della differenza e del confronto dialettico tra le parti, può portare a una riconciliazione di kantiana anziché di hegeliana memoria, espressa da un diritto cosmopolitico che sia a garanzia dei diritti di tutti in quanto cittadini del mondo e non solo cittadini di uno Stato, in modo tale che, come auspicato da Kant, «la violazione del diritto avvenuta in un *punto* della terra» sia finalmente «avvertita in *tutti* i punti»¹⁷. Se ne ricava che la concezione cottiana del diritto in quanto «struttura di pace»¹⁸ è interpretabile come declinazione teorica del diritto cosmopolitico di ascendenza kantiana, cioè quale «associazione perpetua *pacifica*» esprime, prima ancora di un ideale etico, un concreto «principio *giuridico*»¹⁹ che attende di essere realizzato mediante un continuo sforzo di avvicinamento e alleanza degli Stati tra loro, in

¹³ Cfr. C. Schmitt, 2012.

¹⁴ Cfr. I. Kant, 1965a, 283 ss.

¹⁵ T. Hobbes, 1971, 84.

¹⁶ S. Cotta, 2022c, 85.

¹⁷ I. Kant, 1965a, 305.

¹⁸ Cfr. *supra*, nota 10.

¹⁹ I. Kant, 1965b, 543.

nome di un superiore interesse umanitario di rilevanza non solo internazionale, ma anche sovranazionale.

Tematizzare e realizzare tuttavia, al di là dei due livelli tradizionali del diritto, statale e internazionale, un ulteriore livello cosmopolitico che, sulla base della intrinseca potenzialità diffusiva e universale del diritto stesso, sia rivolto all'intero mondo umano per ricomprendere in sé un orizzonte più vasto di principi e valori, anche eticamente metagiuridici, ma indispensabili per contrastare l'immoralità della violenza e dell'antigiuridismo crescente della contemporaneità²⁰, è oggettivamente una impresa ardua se non impossibile. Ciò nondimeno, molte enunciazioni di Cotta sembrano sottendere una sorta di «necessità della possibilità» di realizzazione di un diritto che, da politico passi a essere cosmopolitico, superando i suoi confini territorialmente determinati in direzione della più ampia relazionalità intercorrente non solo tra le persone, ma anche tra i differenti eppur uniti elementi del reale, alla luce di un fondamentale riconoscimento del rapporto sussistente tra le regole giuridiche e i loro fondamenti etici, tra l'interesse particolare e l'interesse collettivo, tra la pretesa individuale e il dovere sociale del rispetto di ognuno verso l'altro.

Ne è una ulteriore testimonianza il richiamo cottiano al «dovere dell'amore»²¹. In tale richiamo emerge un'altra espressione del pacifismo filosofico-giuridico di Cotta, ma che esprime anch'essa, al pari della diffusività cosmopolitica del diritto, una risposta alla politica come «società chiusa»²² e alla sua incapacità di sviluppare legami ispirati a valori di universalità e solidarietà intersoggettiva che vadano oltre la logica dei meri interessi di parte, tenendo presente che sussiste una linea di continuità tra ambito dei doveri simmetrici delle istituzioni politico-civili e giuridico-normative e ambito dei doveri asimmetrici dell'etica e finanche della religione, rappresentati da atti di carità e di amore oblativo. Si tratta della continuità tra forme e manifestazioni della relazionalità coesistenziale umana assunte da sempre come incompatibili o contrapposte, quali il diritto e la carità, senza considerare che in questione è «un amore che riconosce perfino la debolezza di se stesso, la fragilità dell'atto di amore e perciò con sapienza riconosce la necessità di leggi, di istituzioni che lo garantiscano e lo perpetuino»²³.

La filosofia cottiana della pace e del suo «primato ontologico» sulla guerra, in coerenza con la grande «concezione cosmologica classica, integrata nella più ampia concezione della relazionalità umana propria del pensiero cristiano, che va da Sant'Agostino a Leibniz»²⁴, consta evidentemente di molteplici motivi concettuali che convergono in direzione di una progressiva estensività che dal diritto politico, passando per il diritto cosmopolitico delle genti, pervenga alla fraternità universale dell'amore oblativo e caritatevole quale frontiera ultima e più compiuta di una pacifica e armonica

²⁰ Cfr. S. Cotta, 1978, 105 ss.

²¹ S. Cotta, 2022c, 89.

²² Cfr. *supra*, nota 4.

²³ S. Cotta, 2022c, 89.

²⁴ S. Cotta, 2022e, 183.

coesistenza interumana, che Cotta ha il merito di aver considerato come un amore necessario al diritto stesso e non più come una deriva extragiuridica di rilievo solo fideistico-religioso, da tenere fuori dall'ambito di ogni attività istituzionale.

La novità del rapporto ravvisato da Cotta tra diritto e carità, tra ambito delle relazioni istituzionali basate sulla statuizione formale di regole e ambito delle relazioni umane basate sulla gratuità di atti oblativi, siano essi laicamente o religiosamente intesi, ma che trovano nel messaggio cristiano la loro più emblematica espressione, sta proprio nella linea di continuità in cui sono da lui tematizzati tali ambiti, perché è a partire dalla istituzionalità dei vincoli e legami giuridici che la realtà finita dell'uomo si può aprire a un «oltremisura» rappresentato dal dono gratuito e «asimmetrico» della carità²⁵. È questo un dono che presuppone di necessità il diritto costituendone nel contempo il pieno compimento, dato che, per elevarsi al di sopra di tutto, ha bisogno dell'idea stessa della legge, espressa *in primis* dalla dimensione della giuridicità.

Forse mai prima d'ora era emerso nella storia del pensiero, con tanta lucida consapevolezza, che non può esserci vero amore senza il rispetto intersoggettivo dettato dalla «moralità della giustizia»²⁶, giuridica non meno che etica, ma che nemmeno può esserci vero rispetto umano senza la possibilità che esso stesso oltrepassi il piano dell'osservanza delle norme etico-sociali e delle regole formali di civile convivenza in direzione di una relazionalità ulteriore dettata dalla «moralità della carità»²⁷, che è l'unica pronta a dare senza nulla chiedere, ossia ad agire solo in nome di quel «dovere dell'amore»²⁸ che per Cotta rappresenta la perfetta attuazione del diritto stesso come «struttura di pace»²⁹ e come indispensabile reazione all'antigiuridismo dilagante della violenza e della guerra. La legge è dialetticamente oltrepassata, ma non negata, dall'amore caritatevole, come si può cogliere soprattutto nell'illuminante parola di Cristo: «non pensate che io sia venuto ad abolire la legge o i profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento»³⁰.

Ciò significa che l'ordine giuridico della giustizia permane, ma per Cotta «è subordinato all'*ordo caritatis*», in cui la fraternità «supera la giustizia stessa», nella consapevolezza che «la politica non raggiungerà la sua pienezza cristiana di fraternità se non qualora e quando la patria coinciderà col mondo intero»³¹. Soltanto allora, ogni individuo, in quanto «ente *finito* che si colloca nella prospettiva dell'*infinito*»³², potrà esperire pienamente l'infinito già nella «propria interrelazionalità con gli altri io»³³, cioè nella realtà finita del proprio io dinanzi all'altro, in specie se indigente e sofferente, così

²⁵ S. Cotta, 1995, 294.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cfr. *supra*, nota 21.

²⁹ Cfr. *supra*, nota 10.

³⁰ Matteo 5,17-19.

³¹ S. Cotta, 2019, 90.

³² S. Cotta, 1991, 73.

³³ S. Cotta, 1997, 101.

da riscoprire nel riconoscimento dell'altro la sua stessa identità di soggetto umano e giuridico, capace di attingere alla realtà di uno spirito quale dato di idealità e ragione oltre che di fede. Dalla riflessione metagiuridica sulla carità si evince, evidentemente, che il diritto ha un significato antropologico portante, o meglio strutturale, con più esattezza ha una «struttura di pace»³⁴ e di giustizia, nel senso di una giuridicità avente il fine di essere in ontologica linearità e congruità con i più alti valori dell'etica e della carità stessa, intesa agostinianamente come «giustizia perfetta»³⁵, cioè come perfezionamento delle norme di civile coesistenza.

3. L'ideale cosmopolitico e pacifista del diritto e della carità in nome del «dovere-di-essere»

L'individuo non può realizzarsi, né come uomo moralmente giusto né come uomo spiritualmente caritatevole, se si ponga al di fuori di un prioritario ordine giuridico coesistenziale e pacifico, basato sul rispetto della legge e sull'osservanza dei doveri, anzi sullo stesso concetto di dovere³⁶, che lo salva dal rischio di una soggettività egoistica e violenta³⁷, mirando a istituire un mondo relazionale e umano. Il diritto si disvela perciò come una complessa e composita dimensione, ossia come un «diritto naturale vigente»³⁸ che è un dato effettuale e insieme un ideale da attuare, un essere nonché un dovere, o meglio un dover essere, riformulato da Cotta mediante quel concetto portante, dialetticamente sintetico e sinottico, costituito dal «dovere-di-essere»³⁹, innanzitutto di essere in pacifica relazione gli uni con gli altri. Dove un punto centrale e particolarmente importante è l'impegno di 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, diffusiva ed estesa a tutti, in quanto persone e non solo cittadini di uno Stato.

Ciò consente di pervenire a una condanna assoluta della guerra, di ogni guerra, come desumibile anche dalla grande lezione di Kant: «la ragione, dal suo trono di suprema potenza morale legislatrice, condanna in modo assoluto la guerra come procedimento giuridico, mentre eleva a dovere immediato lo stato di pace»⁴⁰. E soprattutto, ciò consente di porre in discussione il concetto di «guerra giusta» in quanto ritenuta doverosa ed efficace a fini di giustizia e per altre legittime cause o presunte tali, senza

³⁴ Cfr. *supra*, nota 10.

³⁵ Sant'Agostino, *De natura et gratia*, 70, 84.

³⁶ Cfr. B. Troncarelli, 2010, sp. 1037.

³⁷ Cfr. S. Cotta, 1978, 142-145.

³⁸ S. Cotta, 1989a, 210.

³⁹ «Il dover essere (il *Sollen*) non è soltanto la caratteristica formale del linguaggio deontico, morale e giuridico; bensì è primariamente, con formula concisa, *dovere-di-essere*» (S. Cotta, 1991, 96).

⁴⁰ I. Kant, 1965a, 299.

tenere in considerazione che non solo «la mancanza o l'insufficienza del "terzo" imparziale lascia ampio spazio all'interpretazione soggettivistica del diritto dello Stato a essere rispettato nella sua personalità», ma che «la guerra non garantisce il ristabilimento dell'ordine giuridico trasgredito»⁴¹. A ben vedere, la posizione di Cotta, profondamente pacifista e cosmopolitica seppur ligia al riconoscimento ineludibile della dimensione politica e delle sue dinamiche di sovranità nazionale, per molti aspetti si discosta da alcune pur notevoli concezioni storico-politiche e filosofiche, riconducibili anche a vari esponenti del pensiero cristiano tra cui lo stesso Sant'Agostino grande filosofo della pace⁴², dettate dall'idea che la guerra possa, in alcuni casi, attuare aspettative di pacificazione meglio di altri mezzi, che possa essere in grado di realizzare un ordine violato o mai raggiunto, e che essa non sia unicamente un fatto di armi⁴³, quasi che la sua violenza distruttiva sia atta a divenire uno «strumento di giustizia»⁴⁴, e quindi non sia sempre assimilabile a una mera manifestazione di morte, né a un inaccettabile ritorno alla brutalità extragiuridica dello stato di natura caratterizzato dall'aggressività e dal timore reciproco.

Non solo. In Cotta emerge che l'insostenibilità di una deroga allo stigma dovuto a ogni guerra appare ancora maggiore nella contemporaneità, considerando che se si tratti di una tolleranza riservata alla guerra di tipo convenzionale, almeno nei supposti casi di una giusta causa contro nemici interni o esterni che siano, ciò significa essere disposti a esprimere una condanna assoluta solo di quella guerra totale e senza ritorno che è la terrificante guerra nucleare, escludendo da tale condanna perfino la non meno terrificante «sanzione nucleare, la cui efficacia preventiva è garantita dalla *semplice possibilità di servirsene*»⁴⁵, e su cui sono formulabili valutazioni realistiche di deterrenza dalle quali nemmeno la concezione cottiana sul primato della pace ha ritenuto possibile prescindere, visto che a tutt'oggi «una pace assoluta e non protetta, potendo essere soltanto il risultato di un amore totale e perfetto, non [...] sembra la caratteristica della condizione umana»⁴⁶. Ne risulta che di fatto rimane praticabile, e deprivata di una decisa riprovazione pubblica in quanto giustificabile se non altro dalle parti in causa nonché dai

⁴¹ S. Cotta, 2022d, 169.

⁴² Fermo restando che, per Sant'Agostino, senza la pace «non vi sarebbe nulla» (*De Civitate Dei*, XIX, 12), essa non è affatto assenza di guerra: «la pace deve essere nella volontà e la guerra solo una necessità, affinché Dio ci liberi dalla necessità e ci conservi nella pace! Infatti non si cerca la pace per provocare la guerra, ma si fa la guerra per ottenere la pace! Anche facendo la guerra sii dunque ispirato dalla pace in modo che, vincendo, tu possa condurre al bene della pace coloro che tu sconfiggi» (*Epistula 189*, § 6).

⁴³ «Quando le popolazioni civili rischiano di soccombere sotto i colpi di un ingiusto aggressore e a nulla sono valsi gli sforzi della politica e gli strumenti di difesa non violenta, è legittimo e persino doveroso impegnarsi con iniziative concrete per disarmare l'aggressore» (Papa Giovanni Paolo II, *Pace in terra agli uomini che Dio ama!*, Messaggio del Santo Padre nella XXXIII Giornata mondiale della pace, Roma, 1° gennaio 2000, § 11).

⁴⁴ Contro la guerra come «strumento di giustizia», è invece Papa Giovanni XXIII: «riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia. Però tra i popoli, purtroppo, spesso regna ancora la legge del timore» (*Pacem in terris*, Lettera enciclica, Roma, 11 aprile 1963, § 67). Più di recente, per una condanna della guerra come «follia pura», cfr. Papa Francesco, 2022, 9.

⁴⁵ S. Cotta, 2022b, 68.

⁴⁶ Ivi, 77.

loro alleati, ogni altra modalità di conflitto diversa dalla guerra nucleare di aggressione, cioè non solo la guerra convenzionale, ma diverse forme anche devastanti di guerriglia endemica e di terrorismo a sfondo variamente ideologico o religioso, tanto che questi svariati conflitti hanno dato luogo a partire dalla fine della seconda guerra mondiale a una sorta di «terza guerra mondiale differita nel tempo, sia pure condotta con armi convenzionali, che ha mantenuto vivo quell'elemento, anzi quel focolaio di violenza che è la guerra»⁴⁷. Ma ciò ha esposto finora il mondo non certo, kantianamente, all'atteso progetto filosofico e cosmopolitico di una pace perpetua, bensì hobbesianamente alla fattualità naturalistica di quella belligeranza incessante che, nonostante l'avvenuto passaggio allo stato civile, ha caratterizzato sempre la storia umana. Così è e sarà, a meno che alle dichiarate quanto fittizie asserzioni di pace non subentri finalmente una «grande filosofia della pace»⁴⁸ che, come da Cotta mostrato alla luce di una costruttiva e non nichilistica visione antropologica basata sulla «struttura ontologica relazionale dell'uomo»⁴⁹, sia atta a disvelare mediante la forza dirimente della razionalità etica, piuttosto che delle armi, il carattere contingente ed evitabile di tale perdurante quanto tragica condizione umana di una conflittualità senza fine e senza finalità.

Affinché ciò possa realizzarsi, occorre quindi giungere alla consapevolezza che nessuna guerra, se non per un esercizio temporaneo, e proporzionato all'offesa, del naturale «diritto di legittima difesa in caso di necessità»⁵⁰ ammesso anche dal diritto internazionale⁵¹, è pensabile come eticamente giustificabile, né tantomeno come religiosamente santa e approvata da Dio, perché ogni forma di violenza rappresenta una radicale negazione dell'umano essere nel mondo, anzi di quel fondamentale «*dovere-di-essere*» che è innanzitutto dovere di coesistere pacificamente nel rispetto reciproco, dato che la prima *conditio sine qua non* dell'essere è la pace. Essa, definita in tal senso da Cotta «l'assoluto dell'esistenza, il suo principio ontologico formativo che ne mantiene l'«*essere*»⁵², in quanto assoluto esprime un valore mai derogabile. Uno dei più significativi lasciti filosofici di Cotta è che il «*dovere-di-essere*» così inteso, cioè nelle sue implicazioni pacifiste e universalistiche, può essere pienamente adempiuto solo alla luce e per mezzo di un diritto che non contravvenga al suo significato strutturale di verità e apertura intersoggettiva, in modo tale da offrire garanzia non soltanto della validità formale delle sue procedure, ma anche e soprattutto di una moralità sostanziale, quella della giustizia e, in definitiva, quella della carità. Sono due ambiti di moralità uniti eppur distinti⁵³, ma ambedue convergenti nel promuovere mediante la pace l'intangibilità, sia essa intesa in senso etico-giuridico o fideistico-sacrato, della vita di tutti gli esseri umani,

⁴⁷ S. Cotta, 2022c, 85.

⁴⁸ S. Cotta, 2022e, 171 ss.

⁴⁹ S. Cotta, 2022f, 191.

⁵⁰ S. Cotta, 2022d, 168.

⁵¹ Cfr. *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco, 26 June 1945, art. 51.

⁵² S. Cotta, 1989b, 163.

⁵³ Cfr. B. Troncarelli, 2018, 63-73.

di cui è doveroso preservare innanzitutto l'integrità da ogni atto di guerra e di distruzione, più ancora che convergenti nel promuovere la pur legittima ragione politica dello Stato e dei suoi cittadini, stante il fatto che, per mezzo di una reciproca limitazione tra le diverse pretese o spettanze, la tutela di tutti gli esseri umani ricomprende necessariamente in sé anche la tutela dei cittadini di un determinato Stato, ma non viceversa. Infatti, non sussiste alcuna argomentazione che riesca davvero a giustificare il primato della guerra sulla pace, soprattutto se si consideri ineludibile su ogni piano, giuridico-legale ed etico-religioso, il principio normativo fondamentale secondo cui «si deve rispettare l'uomo per quello che è»⁵⁴, a prescindere da qualunque altra istanza o aspettativa pur fondata, essendo questo un «principio antropo-ontologico» o «principio di egoità»⁵⁵ valevole per tutti indistintamente, che antecede ogni ulteriore riconoscimento o rivendicazione di diritti, inclusi quelli di libertà individuale.

Del resto, l'inalienabilità del diritto alla vita non è riferibile solo al dibattuto tema bioetico dello statuto ontologico dell'embrione e del feto umano, ossia se tali esistenze prenatali debbano essere riconosciute o meno come persone nella fase iniziale della loro esperienza di vita, ma riguarda ogni individuo nell'intero arco temporale di tale esperienza, in ogni periodo della quale è un imperativo etico imprescrittibile salvaguardare la vita umana nella sua indisponibilità, quale imperativo valevole per i laici non meno che per i cristiani, seppur essi la interpretino in termini di sacralità religiosa della vita stessa. Ebbene, il principio di indisponibilità della vita, quale assunto che è, nel contempo, un imperativo o dovere assoluto nonché un diritto altrettanto assoluto e non negoziabile, presuppone la preservazione della pace come condizione necessaria appunto all'esercizio del diritto di vivere, che è un diritto fondamentale e, a sua volta, esso stesso condizione necessaria all'esercizio di ogni altro diritto, in particolare dei diritti soggettivi di libertà da garantirsi a ogni individuo, ma senza ignorare che l'individuo è realmente libero, e ha diritto di esserlo, a condizione che la sua libertà di condotta non leda, con atti di aggressione o sopraffazione, l'integrità fisica e morale di altri individui, ossia a condizione che concorra alla pace osservando il dovere di non danneggiare né compromettere la vita altrui.

Una volta riconosciuto che non è necessario essere pervasi da fede religiosa per avvertire imperativamente il dovere di intangibilità della vita, diviene possibile condividere appieno, lungo la linea già tracciata da Kant, laico eppur fermamente convinto che ogni vita umana sia del tutto indisponibile⁵⁶, una prospettiva cosmopolitica e pacifista che contravvenga al perdurante primato della guerra e alle sue devastanti conseguenze fattuali, nella consapevolezza che la forma più temibile di «prometeismo»⁵⁷,

⁵⁴ S. Cotta, 1992, 40.

⁵⁵ Ivi, 39-42.

⁵⁶ «L'uomo non può disporre di se stesso, poiché non è una cosa; egli non è una proprietà di se stesso, poiché ciò sarebbe contraddittorio» (I. Kant, 1984, 189).

⁵⁷ Per una critica del «prometeismo», di tipo «tecnologico» più che bellicistico, cfr. PAPA BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio «Cor Unum»*, Roma, 19 gennaio 2013, in cui

costituita dalla esaltazione della guerra come mezzo di autoaffermazione, attende tuttora di essere socialmente ripudiata in nome di tale principio, non esclusivamente fideistico, di indisponibilità della vita, asseribile sia sul piano religioso sia sul piano laico se si muova dal basilare assunto della irriducibilità della vita a una realtà appropriabile, reificabile e impiegabile al pari di altre, perché non meramente cosale o materiale. Si tratta di un principio ribadito in particolare dall'etica cristiana della sacralità della vita, ma ciò non toglie che il concetto di indisponibilità, come anche quello di sacralità, non sia di esclusiva pertinenza della fede, perché anche i laici possono avere un intendimento sacrale di un bene di assoluto valore come la vita, nel significato di realtà inviolabile e inalienabile.

Esemplarmente, il diritto alla vita è molto tutelato nell'ordinamento giuridico italiano, non solo mediante alcune norme del codice penale⁵⁸, ma più a monte mediante il combinato disposto tra le norme costituzionali sul diritto allo svolgimento e allo sviluppo della personalità e quella sul diritto alla salute, oltre che mediante ulteriori norme costituzionali sulla protezione delle condizioni socio-economiche di vita⁵⁹. Ciò non sorprende qualora si consideri che, se per i credenti la vita è creata da Dio, anche per i laici non è comunque creata *ex nihilo* dall'uomo, che è procreatore anziché creatore di essa, ragione pur cui nessuno può arrogarsi la prerogativa di poter distruggere con atti di guerra e violenza ciò che su cui non ha titolarità né di creazione né di proprietà. La vita, nella fattispecie la vita umana, non è infatti riducibile a un oggetto di possesso del quale disporre arbitrariamente, ma nella sua incomparabilità è interesse e dovere di tutti custodirne l'integrità, anche ecosistemica. In definitiva, non si dimentichi mai che la vita, guardando al di là della sua immediatezza biologica, rappresenta sul piano intersoggettivo il principio inalienabile di «egoità»⁶⁰ e un diritto altrettanto inalienabile avente per necessario presupposto e fondamento la pace, da Cotta riaffermata nel suo precipuo significato ontologico e filosofico di «sinonimo di armonia relazionale» e di «condizione dell'esserci dell'io»⁶¹, tanto da valorizzarla al massimo nella sua universalità metapolitica, o meglio cosmopolitica, e nel suo indissolubile rapporto con il dovere di essere uomini in quanto dovere della pace, contravvenendo al quale non vi sarebbe né l'uomo né alcun'altra forma di vita⁶².

esso è deplorato come espressione di «assolutizzazione dell'uomo: l'uomo vuole essere *ab-solutus*, sciolto da ogni legame e da ogni costituzione naturale. Egli pretende di essere indipendente e pensa che nella sola affermazione di sé stia la sua felicità».

⁵⁸ Cod. pen., artt. 575 ss.

⁵⁹ Cost. it., artt. 2, 3 e 32, ma anche artt. 35 ss.

⁶⁰ Cfr. *supra*, nota 55.

⁶¹ S. Cotta, 2022e, 183.

⁶² Cfr. *Ibidem*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BERGSON Henri, 1947, *Le due fonti della morale e della religione*. Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932).

COTTA Sergio, 1978, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*. Japadre, L'Aquila.

COTTA Sergio, 1989a, «Diritto naturale: ideale o vigente?». In Id., *Diritto, persona, mondo umano*. Giappichelli, Torino, 185-211.

COTTA Sergio, 1989b, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*. Rusconi, Milano.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano (I ed. 1985).

COTTA Sergio, 1992, «I principi generali del diritto. Considerazioni filosofiche». In *I principi generali del diritto*. Atti dei Convegni Lincei, Roma, 27-29 maggio 1991. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 31-46.

COTTA Sergio, 1995, «Etica e diritto. Dall'unità al completamento». In *Studi in onore di Manlio Mazzotti di Celso*. Cedam, Padova, vol. I, 287-294.

COTTA Sergio, 1997, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 2019, «Religione e politica». In Id., *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli, 83-95.

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

COTTA Sergio, 2022b, «La questione nucleare e l'ordinamento giuridico internazionale». In Id., *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi e A. Zarlenga. Rubbettino, Soveria Mannelli, 65-77.

COTTA Sergio, 2022c, «Le radici culturali della violenza». In Id., *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi e A. Zarlenga. Rubbettino, Soveria Mannelli, 79-90.

COTTA Sergio, 2022d, «Guerra e diritto a confronto». In ID., *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi e A. Zarlunga. Rubbettino, Soveria Mannelli, 149-169.

COTTA Sergio, 2022e, «Filosofia della guerra e filosofia della pace a confronto». In ID., *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi e A. Zarlunga. Rubbettino, Soveria Mannelli, 171-183.

COTTA Sergio, 2022f, «L'abisso della guerra». In ID., *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi e A. Zarlunga. Rubbettino, Soveria Mannelli, 185-192.

COTTA Sergio, 2022g, «Il diritto: struttura di pace». In ID., *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi e A. Zarlunga. Rubbettino, Soveria Mannelli, 193-200.

COTTA Sergio, 2022h, «Stato hegeliano e società chiusa secondo Bergson. Pietre miliari di una teoria politica». In ID., *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi e A. Zarlunga. Rubbettino, Soveria Mannelli, 229-246.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1987, *Lineamenti di filosofia del diritto*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, 1821).

HOBBS Thomas, 1971, «Elementi filosofici sul cittadino». In ID. *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio. Utet, Torino, vol. I, 55-390 (ed. or. *De cive*. Paris, 1642).

KANT Immanuel, 1965a, «Per la pace perpetua. Progetto filosofico». In ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari e G. Vidari. Utet, Torino, 283-336 (ed. or. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg, 1795).

KANT Immanuel, 1965b, «Principi metafisici della dottrina del diritto». In ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari e G. Vidari. Utet, Torino, 375-567 (ed. or. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Königsberg, 1797).

KANT Immanuel, 1984, *Lezioni di etica*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Eine Vorlesung Kants über Ethik: im Auftrag der Kantgesellschaft*, Berlin, 1924).

PAPA FRANCESCO, 2022, *Contro la guerra. Il coraggio di costruire la pace*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

SCHMITT Carl, 2012, *Sul concetto di politica*, a cura di D.G. Bianchi, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. «Der Begriff des Politischen». In *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 58, 1927, 1-33).

TRONCARELLI Barbara, 2010, «La doverosità giuridica nella prospettiva di Sergio Cotta». In *Sergio Cotta (1920-2007). Scritti in memoria*, a cura di B. Romano. Giuffrè, Milano, 1029-1047.

TRONCARELLI Barbara, 2018, «Diritto e carità in Sergio Cotta». In *Sergio Cotta (1920-2007). Dieci anni dopo*, a cura di G. Bombelli, F. Cristofari, B. Montanari. Atti della Giornata di Studio, Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 18 maggio 2017. Jovene Editore, Napoli, 55-73.