

IL DIRITTO E LA PACE.
UNA PROSPETTIVA ANTROPOLOGICO-FILOSOFICA
TRA SERGIO COTTA E FRANCESCO CARNELUTTI

ISHVARANANDA CUCCO*

Abstract: il contributo intende accostare le prospettive filosofico-giuridiche di Francesco Carnelutti e Sergio Cotta attorno al problematico rapporto fra diritto e guerra, cercando quindi, di converso, di illuminare la relazione, che si cercherà di mostrare costitutiva, fra il diritto e la pace. Attraverso un dialogo immaginario dei due Autori con Simone Weil, la cui prospettiva antigiuridica emerge con forza nel breve saggio *La personne et le sacré*, ove la filosofa contrappone in una dicotomia apparentemente insanabile giustizia e diritto¹, il contributo cercherà di far affiorare piuttosto la natura *meta*-giuridica delle nozioni di pace, di giustizia e, in qualche misura, dello stesso diritto, sollecitando il pensiero dei due Maestri attorno a ciò che si muove ai confini fra il giuridico, il metafisico e il teologico. Ciò col fine di sollecitare il diritto a non smettere di pensare la sua costitutiva exteriorità, ricapitolata e approfondita dalla prospettiva antropologico-filosofica.

Keywords: guerra – pace – giustizia – diritto – antropologia

Abstract: The paper intends to juxtapose the philosophical-legal perspectives of Francesco Carnelutti and Sergio Cotta around the problematic relationship between law and war, thus seeking, conversely, to illuminate the relationship, which will be attempted to show constitutive, between law and peace. Through an imaginary dialogue of the two Authors with Simone Weil, whose anti-juridical perspective emerges forcefully in the short essay *La personne et le sacré*, where the philosopher opposes justice and law in a seemingly irreconcilable dichotomy, the contribution will try to bring out rather the meta-

* Ishvarananda Cucco, Cultore della materia in Teoria generale del diritto GIUR/17-A, Università di Foggia.
Email: ishva.cucco@gmail.com

¹ Anche Tommaso Greco coglie la «distanza incolmabile che Weil sembra aver posto tra il piano della giustizia e quello della giuridicità» (T. Greco, 2023, 30), dovuta a una visione secondo la quale il diritto viene «collocato da Weil lungo una linea esclusivamente verticale» (*ibidem*; cfr. T. Greco, 2021, in cui invece si espongono le ragioni della *intrinseca orizzontalità* del diritto). Una linea verticale in cui esso – come si avrà modo di osservare più avanti – si rivela essere come sostanzialmente «una ‘maschera’ della forza» (ivi, 11). Nonostante ciò, Greco ritiene che il pensiero weiliano non sia «classificabile come radicalmente *antigiuridico*» (T. Greco, 2023, 33, corsivo nel testo), in quanto l’aspirazione a una giustizia sovra-umana della filosofa francese non esclude a priori che il diritto possa conservare «un suo spazio legittimo nell’ordinamento sociale» (*ibidem*).

juridical nature of the notions of peace, of justice and, to some extent, of law itself, prompting the thought of the two Masters around what moves on the borders between the juridical, the metaphysical and the theological. This is with the aim of urging the law not to stop thinking about its constitutive exteriority, recapitulated and deepened by the anthropological-philosophical perspective.

Keywords: war – peace – justice – law – anthropology

1. Introduzione

Negli ultimi anni, in cui la guerra è tornata a bussare alle porte dell'Europa, i *mass media*, l'opinione pubblica, il ceto politico e intellettuale del Vecchio Continente hanno riscoperto il conflitto come argomento e come problema, ritornando, con un salto all'indietro di almeno un trentennio², a interrogarsi su un fenomeno che si riteneva in larga misura *superato*, in senso storico-cronologico, o quanto meno *arginato* all'«esterno», in senso geo-politico. Una convinzione, questa, maturata in buona fede, in virtù di un ottimismo della volontà fondato sulle idee liberali di modernizzazione³, democratizzazione⁴ e interdipendenza, ma anche miope, in quanto ostinatamente indifferente a prospettive realistico-critiche⁵ fondate su un (più prudente) pessimismo dell'intelligenza. Così, smentendo le narrazioni utopiche e solipsistiche di un Occidente post-moderno e proiettato verso la globalizzazione, negli ultimi trent'anni «la guerra non è uscita dalla storia, ma soltanto ha visto ridimensionata la sua forma moderna, di guerra fra Stati, in relazione ai suoi immensi costi e ai suoi modesti risultati»⁶, rimettendoci ultimamente di fronte alla «intrascendibilità della teoria clausewitziana»⁷, e quindi alla difficoltà di interrompere, almeno sul piano concreto delle relazioni politico-internazionali, la «polarità di guerra e politica»⁸. Ora, in che modo affrontare il problema della guerra sfuggendo alla trappola intellettuale che consisterebbe nel radicalizzare la prospettiva, ossia nel reagire al fenomeno assumendo la medesima postura – retorica, propagandistica, utopica – delle narrative della «pace liberale» ma invertendone il

² Come sottolinea Pier Paolo Portinaro, «quello che era finito con la svolta del 1989/90 non era il terrore, ma l'equilibrio del medesimo, e con questo la capacità delle potenze egemoni di esercitare un controllo sulla violenza generata in molte aree del globo da condizioni di arretratezza, oppressione, fanatismo», P.P. Portinaro, 2024, 13.

³ Su questo tema si vedano le teorie classiche della *modernizzazione* economica e politica attraverso il convergere delle argomentazioni formulate da Rostow, 1962 e da Organski, 1970.

⁴ Cfr. S.P. Huntington, 1995.

⁵ Il realismo critico cui si fa qui riferimento è l'approccio impiegato da Carlo Galli per leggere la storia della modernità politica al di là della narrazione ideologica, cfr. C. Galli, 2023.

⁶ P.P. Portinaro, 2024, 11-25, 14-15.

⁷ Ivi, 15.

⁸ Ivi, 17.

segno⁹? Come scrivono Archibugi e Loretoni, «il dilemma che oggi affrontano coloro che si occupano di relazioni internazionali è se si possano solamente interpretare i fenomeni correnti o se valga la pena tentare proposte volte a scongiurare la guerra e a realizzare la pace»¹⁰, dunque se si possa ardire a immaginare una via teorica capace di trascendere il piano della cruda fattualità dei rapporti politici e delle loro virate belliche e arrivare a penetrare in profondità, fino a toccare questioni ultime, o penultime, i *principi* che innervano la guerra e la pace e, ancor più in fondo, la stessa condizione umana, incessantemente tentata dalla guerra ma costantemente alla ricerca della pace. Sì che la questione esonderebbe il piano delle relazioni internazionali e arriverebbe a interrogare – ma si potrebbe dire *a sfidare* – i saperi rivolti verso le *strutture*. Innanzitutto, verso le strutture della coesistenza umana regolata e pacifica, e quindi della società, e il riferimento è al sapere che più di ogni altro mantiene non solo la prerogativa di tale approccio, ma anche la responsabilità di conservarlo e accrescerlo: *il diritto*. Poi verso le strutture dell’umana esistenza che, informando il diritto d’altronde, permettono di intendere quest’ultimo come – direbbe Bobbio – «ciò che è giusto e ciò che è ingiusto in modo universalmente valido»¹¹, oppure come un’espressione dell’autorità, laddove è «giusto ciò che piace al più forte»¹²; strutture, queste ultime, di interesse per la filosofia e per l’antropologia filosofica. Per affrontare questo tipo di indagine, allora, occorre ricalibrare il punto di osservazione, cercando di allineare in una medesima traiettoria la guerra e la pace, il diritto e l’uomo, ma invertendo l’ordine (oggi dato troppo per scontato) dei fattori. Ossia, il punto non è tanto la guerra, che sopprime la pace e sottomette l’uomo, problema a cui trovare soluzione *attraverso il diritto*, ma è il diritto stesso, e, ancor più in profondità, l’uomo, che del fenomeno giuridico è il referente essenziale¹³. Occorre quindi tornare a chiedersi se il diritto nasca dalla guerra, come riteneva Hobbes, oppure se esso è un prodotto della pace, e se quindi la guerra ne è la negazione.

La prospettiva hobbesiana sulla natura del diritto ha, com’è noto un fondamento marcatamente antropologico, e pertanto la questione appena accennata riguarda la natura del diritto *in quanto connesso/a* alla natura dell’uomo. Sarà questa, dunque, l’impostazione metodologica dell’indagine che segue.

⁹ Una mutazione della retorica da pacifista a bellicista che è possibile verificare nel lessico pubblico, come suggerisce l’interessante studio di Lorena Forni: 2024, 213-229.

¹⁰ D. Archibugi, A. Loretoni, 2024, 6.

¹¹ N. Bobbio, 1993, 33.

¹² Ivi, 37.

¹³ Cfr. S. Cotta, 1991, 67-68.

2. Diritto, guerra, pace

Scrivono Simone Weil: «la nozione di diritto è legata a quella di spartizione, di scambio, di quantità. Ha qualcosa di commerciale. Di per sé evoca il processo, l'arringa. Il diritto si regge soltanto su un tono di rivendicazione; e una volta adottato questo tono, non lontana, dietro di lui, c'è la forza per sostenerlo, altrimenti cade nel ridicolo»¹⁴. E, prosegue la filosofa poco più avanti: «avendo capito, al pari di Hitler, che la forza ha piena efficacia solo se ammantata di qualche idea, i Romani adoperavano la nozione di diritto appunto a questo scopo»¹⁵. Il diritto, dunque, è questa la drastica conclusione della pensatrice francese, appartiene a una precisa categoria di nozioni situate «un poco al di sopra della forza brutta»¹⁶.

Il *j'accuse* di Simone Weil, non contro questo o quell'ordinamento ma contro l'idea stessa di ordine giuridico, può apparire apodittico, né d'altronde prende corpo all'interno di uno studio sistematico su tale concetto, ma di certo, d'altro canto, frustra la prospettiva di chi approccia al diritto, nello studio o nella professione (il filosofo del diritto o il giurista), cercando con convinzione di metterne a fuoco e svilupparne il valore e lo scopo per la comunità. Eppure, nonostante la sua ruvidità apodittica, l'invettiva di Weil potrebbe paradossalmente assolvere a una funzione positiva, se non per il giurista almeno per il filosofo del diritto, può fungere cioè da pungolo per meditare sul diritto al di fuori delle visioni consolidate, per cercarne il valore al di là delle concezioni irriflesse¹⁷ e, perfino, contro le argomentazioni antiggiuridiche¹⁸ che contribuiscono a corroborare una visione per lo più eteronoma¹⁹ e positivista²⁰ del fenomeno giuridico.

In questa sede, pertanto, si cercherà di prendere le mosse dallo spunto weiliano per provare ad abbozzare un'indagine più in radice del problematico snodo tra forza e diritto messo in luce dall'autrice francese. Si farà ciò tentando di far convergere lo sguardo filosofico e lo sguardo empirico sul diritto – accostando le prospettive di Sergio Cotta e

¹⁴ S. Weil, 2012, 27.

¹⁵ Ivi, 29.

¹⁶ Ivi, 28.

¹⁷ S. Cotta, 1991, 4.

¹⁸ Ivi, 41-42.

¹⁹ «L'antigiuridismo non si limita alla critica di questa o quella norma o istituzione empirica e nemmeno a indicare l'insufficienza del diritto per realizzare la pienezza della vita; ma si estende alla categoria stessa della giuridicità, poiché la vede sotto l'esclusivo aspetto della regolamentazione *dall'esterno*, eteronoma appunto, della libera attività personale. A questa il diritto imporrebbe una fitta rete di obblighi e divieti, sorretti dalla minaccia (attuabile) d'una punizione, costituendo così un sistema costrittivo-repressivo del genuino esprimersi e atteggiarsi della vitalità personale o di gruppo. In questa prospettiva, il diritto sarebbe privo in sé di autenticità umana e sarebbe accettabile dai suoi destinatari solo se una consonanza del tutto eventuale di sentimenti e di valori, oppure un contingente calcolo utilitario, ne avvalorasse gli specifici contenuti normativi», ivi, 41-42, corsivo nel testo.

²⁰ La prospettiva weiliana sembra sorgere da una concezione positivista del giuridico, inteso appunto come fenomeno ordinativo fondato esclusivamente sulla *norma* e sull'*effettività* di quest'ultima che, più a monte, riposa appunto sulla *forza* del potere che l'ha emanata e sull'esercizio di questa forza per garantire la sua efficacia.

Francesco Carnelutti – proprio nel punto criticato da Simone Weil, nel tentativo di mostrare che tale giudizio può essere sviluppato in una direzione diametralmente opposta al suo obiettivo apparente. Questo tentativo dovrebbe poter favorire un incremento della conoscenza del diritto stesso nei termini, soprattutto, di uno sguardo rivolto ai suoi interstizi antropologico-filosofici meno esplorati e, forse, meno compresi.

3. La guerra sfida il diritto

La citazione di Weil da cui si è preso spunto impiega alcuni termini in cui il fenomeno giuridico resta per così dire impigliato, parole che, pertanto, sembra utile meditare con maggiore attenzione: *spartizione*, *scambio*, *quantità*, ma anche *processo* e *arringa*. Questi vocaboli dirigono il senso logico della proposizione verso un unico punto focale: la *forza*. Il diritto si costituisce come lo sfondo di tutto ciò, oppure, usando un'altra immagine, come il recinto che racchiude questi sostantivi e i loro specifici significati. Ora, a ben guardare, ciò che Weil prende di mira, più che *il diritto*, sembra essere piuttosto quello che Sergio Cotta ha definito come *diritto-pretesa*²¹.

Spiega Cotta che «nell'orizzonte della soggettività immediata, o in sé e per sé, la pretesa è sentita come spontanea affermazione *giusta* del proprio essere e quindi come un *diritto* secondo l'arbitrio del soggetto. È lo *ius omnium in omnia* che, per Hobbes (e Spinoza), caratterizzerebbe lo stato di natura»²². Nella sfera dei rapporti intersoggettivi, questo diritto-pretesa risponde (e afferma) una «“metafisica della soggettività” nella sua versione individualistica»²³, e di tipo antagonistico, di cui si alimentano i conflitti, *in primis* quelli interpersonali, poi quelli sociali, fino a quelli fra i soggetti del diritto internazionale, cioè gli Stati. Da qui, allora, è possibile allargare lo sguardo dalla sfera interna a quella internazionale, dove l'antagonismo dei particolarismi può divenire *guerra* in senso proprio, e dove quest'ultima viene considerata a tal punto paradigmatica dal pensiero moderno²⁴ che il suo opposto, *la pace*, viene interpretata, sulla scia di Hobbes, come mera *assenza* di guerra²⁵.

Se il patto associativo che fonda lo Stato riposa davvero sulla guerra, o meglio, sulla paura di ciò che la guerra (condizione paradigmatica dello stato di natura) può procurare all'individuo, come sosteneva Hobbes, allora Weil ha ragione a respingere il diritto, almeno nella sua forma moderna, in quanto contaminato nella stessa natura, la quale rivelerebbe, come sua cifra essenziale, l'affermazione della *forza* e della *violenza*, ossia *forza concentrata*²⁶. Seguendo ancora Cotta, si può concludere che, pertanto, «il diritto, a

²¹ S. Cotta, 1991, 42.

²² Ivi, 53, corsivi nel testo.

²³ Ivi, 47.

²⁴ Cfr. C. von Clausewitz, 2017.

²⁵ Cfr. S. Cotta, 2022a, 18.

²⁶ F. Carnelutti, 2014, 40.

parte la grande eccezione di Kant, non è più strutturato dalla giustizia, ma ricade sotto l'impronta dello "stato di natura": è il prodotto della forza; anzi, secondo una formulazione corrente dai tempi di Callicle ai nostri giorni, è forza»²⁷. Eppure, questo schema non sembra convincente.

Come fa notare Carnelutti in un testo che affronta in maniera esplicita l'argomento qui trattato²⁸, «più la guerra si aggrava e più minaccia la salute e la stessa vita della società: il suo effetto inevitabile, interamente analogo a quello della malattia, è la disgregazione del corpo sociale»²⁹. La diagnosi di Carnelutti è difficilmente confutabile, alla luce delle numerose prove fornite dalla storia, anche recente. Dunque, a questo punto sorgono due problemi: come può il conflitto fondare la società se «una società in guerra assomiglia a un edificio, la cui stabilità è compromessa di giorno in giorno da scosse continue»³⁰? E come può un'antropologia conflittualistica essere il fondamento del diritto, se il conflitto mina alle fondamenta ciò che il giuridico dovrebbe favorire e proteggere, ossia la coesistenza? L'aporia viene sottolineata in modo stentoreo da Sergio Cotta, il quale, tessendo un periplo argomentativo che va da Aristotele a Locke, da Montesquieu a Hume, fino alle moderne scienze antropologiche, rileva come sia impossibile negare il fatto che «la moderna configurazione [conflittuale] dell'individuo e dello stato di natura [sia] d'un semplicismo ormai fin troppo evidente»³¹, con tutto ciò che ne consegue in ordine alla concezione dei rapporti giuridici e del diritto stesso.

Enucleare la prospettiva razionalistica moderna come esiziale nel rapporto fra diritto e forza, ampiamente frainteso e gravido esso stesso di equivoci interpretativi, non è però sufficiente. Occorre andare più a fondo in questa prospettiva e circoscrivere meglio gli epicentri logici da cui muove la matrice conflittualistica che qui si sta cercando, in via preliminare, di separare dal giuridico.

4. Il ruolo dell'economia

Le parole impiegate da Weil – spartizione, scambio, quantità – suggeriscono che vi sia un ruolo dell'economia nel manifestarsi del conflitto e nel diritto stesso, almeno così come assunto nella prospettiva razionalistica e nella concezione che ne ha l'autrice. Siamo ancora entro la posizione hobbesiana, secondo cui il patto associativo deriva dal timore delle conseguenze del *bellum omnium contra omnes*, quindi la natura contrattualistica dello Stato, promossa dalla ragione, è l'unica garanzia della pace come *assenza di guerra*, e il giuridico ha come fine solo quello di cooperare meccanicamente a questo obiettivo minimo. In questo quadro, dunque, la guerra e la pace occupano i primi

²⁷ S. Cotta, 2022a, 88.

²⁸ Il testo è stato scritto nel 1945. Cfr. anche F. Carnelutti, 1954.

²⁹ F. Carnelutti, 2014, 50.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ S. Cotta, 2022a, 33.

posti, relegando il giuridico sullo sfondo. Qui, come nota acutamente Cotta, «il diritto entra nel dibattito [della principalità esistenziale della guerra o della pace] solo in via subordinata e per lo più implicita, poiché è ritenuto una variabile dipendente ora dell’una ora dell’altra; o come un prodotto della guerra (subalterno quindi a essa), oppure come uno strumento (di nuovo subalterno) della pace»³². D’altronde la pace, secondo tale prospettiva, arriva «mediante la forza», perché «la condizione d’una *reale* possibilità della pace è data dall’esserci fattuale d’una forza maggiore di quella di cui dispongono singolarmente gli individui associatisi», e questa forza è appunto quella espressa dallo Stato moderno, «il cui esserci ha per condizione *formale* il contratto, per condizione *materiale* la forza»³³. Ma la sfera della *potenza* non è il livello più profondo e più fondamentale dello schema che si sta cercando di far emergere.

La ricerca di tale livello ci spinge piuttosto in direzione della dimensione economica, la quale sembra svolgere un ruolo non irrilevante in quanto, come fa notare Carnelutti, in un siffatto paradigma è nelle cose che il diritto venga concepito come orizzonte regolativo di una lotta fra nemici³⁴, la cui soluzione (pacifica) non può che essere l’accordo, il patto, il *contratto*³⁵; mentre il suo fallimento determina il conflitto, la guerra. La prova di ciò è quasi tautologica. Si chiede infatti Carnelutti: a quali condizioni gli uomini diventano nemici? Ebbene, «bisogna dapprima che ciascuno di essi desideri per sé la stessa cosa», andando a definire lo schema seguente: «una cosa e più desideri»³⁶. La conclusione che ne trae il giurista è che, fondamentalmente, «la guerra è un fenomeno economico. Il suo substrato economico è infatti il *conflitto di interessi tra gli uomini*»³⁷. Carnelutti ci introduce in tal modo in quello che Cotta definisce *meccanismo desideri-bisogni*. Qui «il bisogno è definibile concettualmente (in modo *naturale*, si è tentati di dire) come la conseguenza dell’esperienza, sensibile e riflessiva, d’una mancanza reale, fisica e metafisica, dell’uomo. Perciò gli suscita il desiderio di soddisfarlo per colmare quella o quelle mancanze; in breve: il bisogno è all’origine del desiderio»³⁸. Ora, ragiona Cotta, «codesta passività [dell’individuo] nei confronti del suddetto meccanismo [desideri-bisogni] genera il proprio opposto sul piano dei rapporti interumani», infatti i desideri-bisogni «non sono realisticamente omologabili, data la loro illimitatezza e dismisura di origine, a causa della quale si contraddicono, si oppongono e si contrastano tra loro, nell’immediato e nel tempo, risuscitando nell’individuo e nei gruppi una soggettività

³² S. Cotta, 2022b, 151.

³³ Ivi, 43, corsivi nel testo.

³⁴ «Non vi è dubbio che questa funzione [del diritto] consista nel padroneggiare e dirigere le correnti impetuose dell’economia. In queste condizioni, ciò che dobbiamo sapere innanzitutto, è dove sfocerebbero queste correnti se non fossero arginate», F. Carnelutti, 2014, 38.

³⁵ Benedetto Croce, del resto, riteneva che la filosofia del diritto non si costituisse come una disciplina autonoma, e neppure potesse essere ricondotta alla più prossima filosofia morale: poiché il diritto non è un fatto morale ma un fatto economico, la filosofia del diritto doveva essere ricondotta proprio alla filosofia dell’economia, in quanto categoria filosofica dell’utile. Cfr. B. Croce, 2016.

³⁶ Ivi, 38-39, corsivo nel testo.

³⁷ Ivi, 39, corsivo nel testo.

³⁸ S. Cotta, 2022a, 130, corsivi nel testo.

attiva e rivendicativa della propria libertà»³⁹; si tratta del «tono di rivendicazione»⁴⁰ la cui eco, non a caso, Simone Weil coglie nel diritto, e che con Cotta abbiamo inquadrato come *diritto-pretesa*. Questa libertà rivendicativa si presenta come una «libertà selvaggia, possessivo predatoria, instaurante una sorta di “stato di natura” hobbesiano sotto una nuova forma»⁴¹ da cui, scandisce il filosofo, «la pace è di nuovo lontana»⁴². Del resto, nell’orizzonte dell’egoismo razionale l’interesse particolare ha primazia sul legame. La guerra, allora, si rivela essere la risultante della combinazione di *interesse* e *forza* che confluiscono in *lotta collettiva*⁴³.

È importante sottolineare un altro aspetto: la condizione moderna, grazie al connubio fra tecnica e capitale, di cui il neoliberalismo costituisce la forma attuale, salda in maniera inedita il rapporto fra bisogni e desideri, inverte le polarità e dinamizza tale meccanismo: data «la diffusa fiducia odierna nella illimitata capacità tecnologica di soddisfare *ogni* bisogno, sono ora i desideri a soddisfare i bisogni, i quali perciò si dilatano senza limite»⁴⁴. In tale condizione, «la vita viene così sospinta in una spirale vertiginosa, in cui desideri, bisogni, nuovi desideri e nuovi bisogni si succedono senza posa, allargandosi a ventaglio secondo un meccanismo sempre più artificiale. Pertanto, *il benessere non appare mai raggiunto*»⁴⁵, ponendo così le condizioni per una strisciante guerra di tutti contro tutti che perfino il contratto sociale e le sue istituzioni farebbero fatica ad arginare.

Se così stanno le cose, l’economia come orizzonte d’azione produttivo-appropriativa dell’uomo guadagna il primato all’interno dell’esistenza sociale, mentre al diritto non resta che uno statuto comprimario, ad essa subordinato, seppur ancora necessario per l’organizzazione e la regolazione, potremmo dire con un neologismo, meramente «semaforica», del vivere collettivo. In questo ambito, in cui le pulsioni appetitive e confliggenti degli individui costituiscono la *cifra antropologica fondamentale*, l’economia non può che emergere anche come scienza umana primaria — come in fondo attesta l’epoca attuale —; essa diviene *antropologia*, in quanto scienza capace di esprimere e descrivere la «natura vera» dell’uomo (il desiderio, l’appetito) e il reale fondamento della coesistenza umana (il confliggere dei desideri per le medesime risorse), mentre il diritto assumerebbe i caratteri di una disciplina *artificiale*, come artificiale è d’altronde lo Stato hobbesiano su cui è basata l’architettura della società organizzata, atto com’è a contenere e regolare il desiderio (per natura totalitario e smodato) dei singoli e impedire i conflitti (sempre latenti). In ragione di ciò, l’antropologia conseguente manifesterebbe l’*homo oeconomicus* come «verità» dell’umano, coi suoi appetiti e le sue tendenze

³⁹ Ivi, 131.

⁴⁰ S. Weil, 2012, 27; cfr. *supra*, § 1.

⁴¹ S. Cotta, 2022a, 131.

⁴² *Ibidem*, corsivo nel testo.

⁴³ F. Carnelutti, 2014, 39.

⁴⁴ S. Cotta, 2022a, 130, corsivo nel testo.

⁴⁵ *Ibidem*, corsivo nel testo.

appropriative e conflittualistiche, ma tutto ciò alla luce del fatto paradossale che «l'economia produce la malattia [il conflitto], ma essa non dispone dei mezzi per guarirla»⁴⁶.

Il rilievo della questione antropologico-filosofica è palesato, sebbene solo implicitamente, dalla stessa riflessione carneluttiana, in cui, come appena osservato, la *natura umana*, la concezione che ci facciamo di essa, gioca un ruolo decisivo nel complicato intreccio forza-diritto/guerra-pace. Torniamo infatti alla dimensione economica così come messo in luce da Carnelutti. Sembra difficile contestare la centralità del contratto nel diritto. Ne consegue che dovremmo arrenderci alla preponderanza dell'economico nel giuridico, con ciò che ne consegue in termini di antropologia sottostante? Per chiarire questo punto, occorre seguire ancora Carnelutti lungo un sottile quanto raffinato sentiero di ragionamento che pare in grado di condurci fuori da questo apparente senso unico, e in una direzione alquanto inaspettata.

Il diritto, spiega Carnelutti, andrebbe capito comprendendone quelle che potremmo osservare come la sua *meccanica* e la sua *dinamica*⁴⁷. Ciò presuppone che esso sia rappresentabile come un insieme di componenti che possiamo immaginare come dei meccanismi: alcuni più importanti di altri, ma tutti necessari. I più rilevanti sono quattro: *il giudice*, ossia colui che stabilisce la «frontiera» fra il dentro e il fuori del diritto e ne garantisce la stabilità per mezzo (della minaccia) della sanzione⁴⁸; *il gendarme*, il cui compito è dare applicazione a tale minaccia⁴⁹; e poi *il legislatore* e *l'amministratore*, i quali presidiano per così dire i principali due versanti di produzione della regola giuridica: il legislativo infatti la crea in forma di precetto generale adattabile a casi simili, mentre nell'orizzonte amministrativo il contratto acquista centralità in quanto consente ai rapporti giuridici particolari di esprimersi secondo regola in senso giuridico. La produzione di diritto in ambito legislativo ha natura pubblica, qui la regola è strettamente circoscritta dal dispositivo normativo e abbraccia i casi particolari, mentre la produzione di diritto in ambito contrattuale ha natura privatistica e rende manifesta una certa autonomia delle parti. Ma questi due «versanti» non sono gli unici ambiti in cui il diritto si produce, sono piuttosto le due polarità in cui la dialettica fra generale e particolare si combinano e si equilibrano nella produzione della regola giuridica. Vi è infatti un terzo ambito in cui il generarsi di diritto è meno definito ma anche assai più interessante per il filosofo del diritto. Si tratta dell'ambito giurisdizionale, che consiste «nell'applicare la regola generale al conflitto quando scoppia»⁵⁰. Il giudice contribuisce alla produzione del diritto in maniera peculiare: questi, infatti, naviga fra la certezza delle norme prodotte del legislatore e gli obblighi generati dai contratti, ma con quale bussola? «*Se non si vuole che*

⁴⁶ Ivi, 52.

⁴⁷ Cfr. ivi, 64-65.

⁴⁸ Sono immagini impiegate da Carnelutti, ivi, 67-68

⁴⁹ Ivi, 68.

⁵⁰ Ivi, 71.

*l'interessato si faccia giustizia da solo, bisogna offrirla quando la reclama»*⁵¹, ed è per l'appunto il giudice a doversi preoccupare di «fare giustizia». La produzione di diritto nel momento giudiziario⁵² è la manifestazione più delicata e difficile del fenomeno giuridico, perché il giudice nella sua azione deve avere un orientamento che, da una parte, data la tendenza alla generalità della legge, non può mai coincidere con la lettera del dettato normativo e, dall'altra, neppure può aderire alle pretese di una sola delle parti in conflitto. In questo difficile crocevia, la stella polare del giudice può (dovrebbe) essere solo *la giustizia*, la quale orienta la decisione dell'operatore del diritto in un punto di equilibrio fra la generalità della norma e il caso particolare. Ecco che qui il diritto si rivela essere, diversamente dalla lettura di Weil, non più un prodotto della forza bensì «una combinazione di giustizia e di forza»⁵³, laddove quest'ultima costituisce solamente «il suo elemento corporale»⁵⁴, dunque visibile e tangibile, mentre la prima, si potrebbe suggerire, ne costituisce lo *spirito*. Sembra possibile suggerire che Carnelutti esprima con notevole acume proprio tale centralità della giustizia, che il giudice è chiamato a integrare nel proprio operare, quando afferma che «il diritto nasce come *diritto processuale* [e] il processo ne è il capostipite»⁵⁵. Difatti è nel momento giudiziale che il diritto manifesta la sua natura: sana (secondo giustizia) o inferma (ingiusta)⁵⁶. Si può anche dire che nel momento del giudizio emerge con chiarezza la giustizia o l'ingiustizia delle regole giuridiche, le quali «offrono un'analogia completa con la bellezza o la bruttezza delle opere d'arte»⁵⁷, laddove la stessa «vita delle leggi dipende [...] dalla loro giustizia: quando esse sono giuste, la loro vita è lunga e tranquilla; nel caso contrario essa è corta e agitata», tanto che «quando le regole non sono giuste la macchina del diritto, presto o tardi, smette di funzionare»⁵⁸. Da tutto ciò si evince la «supremazia del momento del giudizio»⁵⁹. Ora, la storia, riflette Carnelutti quasi raccogliendo il grido d'accusa weiliano, è costellata di momenti in cui «la morsa [cioè la *forza*, che genera attrito fra i “meccanismi” della “macchina” giuridica] diventa tale che il diritto perde addirittura il suo nome e lo si chiama *terrore*»⁶⁰. Ma, sottolinea il giurista, ora invece quasi ribattendo puntualmente alla critica di Weil, «è da una mancanza di giustizia che proviene questo

⁵¹ Ivi, 73, corsivo nel testo.

⁵² Cfr. ivi, 71.

⁵³ Ivi, 82. Cfr. anche S. Cotta, 1978, dove la forza è una componente strutturale del diritto, sebbene quest'ultimo non si esaurisca in essa.

⁵⁴ F. Carnelutti, 2014, 71.

⁵⁵ Ivi, 75, corsivo nel testo.

⁵⁶ La metafora medica qui impiegata è ispirata all'immagine organicistica utilizzata da Carnelutti, cfr. per esempio ivi, pp. 66-67. Seguendo questa metafora, Gianluca Tracuzzi suggerisce che il diritto può anche essere inteso «come la medicina di un medico, [esso] cerca di *guarire* e, laddove possibile, *prevenire* le malattie», Id., 2014, 16.

⁵⁷ Ivi, 105.

⁵⁸ Ivi, 106.

⁵⁹ G. Tracuzzi, 2014, 20.

⁶⁰ Ivi, 82, corsivo nel testo.

eccesso di forza: brutto affare, senza dubbio, sostituire la forza alla giustizia!»⁶¹. Si potrebbe obiettare che la giustizia è un concetto etico, che rinvia a un piano d'analisi non formale, ma filosofico attinente «a tutte quelle ricerche che mirano a enucleare i valori supremi a cui il diritto tende»⁶². In ogni caso, è un problema che riguarda comunque – e massimamente – il diritto. È idea di chi scrive che questo sia, più specificamente, un problema antropologico-filosofico, in quanto la giustizia di colui che giudica scaturisce dalla sua visione dell'uomo *in sé*: un giudice «giusto» valuta secondo *giustizia* l'imputato perché vede in lui *un altro*, un suo simile, e pertanto il destino di costui non può essergli indifferente, e in tal modo il dispositivo normativo viene applicato con criterio, con misura, *con giustizia* appunto; un giudice avulso dal problema della giustizia vede davanti a sé solo un «imputato»⁶³, una pratica da amministrare e archiviare; quanto all'uomo palesemente ingiusto, costui vede invece solo un nemico da battere, o da abbattere. Si tratta di tre manifestazioni dell'esercizio dell'attività giurisdizionale certamente schematiche, ma che consentono di intravedere le tre diverse concezioni antropologiche che ritroviamo nel diritto: relazionale, tecnico-economica, conflittuale. La giustizia riguarda esclusivamente l'uomo, essa è un problema specificamente umano⁶⁴. Ecco quindi che il concetto di giustizia, situato al cuore del momento ritenuto da Cernelutti sorgivo del diritto stesso, in questa ricerca del nesso fra pace e diritto consente di allargare la prospettiva dal recinto economico del contratto che, del resto, come sottolinea Cotta, garantisce la pace mediante la forza⁶⁵.

Simone Weil individua proprio *la giustizia* quale antagonista del *diritto*, almeno così come da lei inteso. Il «grido [...] “Perché l'altro ha più di me?” è relativo al diritto»⁶⁶, dichiara la filosofa francese, indicando la dimensione conflittuale e rivendicativa all'ombra della quale prendono corpo il concetto e le istituzioni del diritto. Mentre la giustizia, come campo alternativo al diritto nella prospettiva weiliana, sarebbe il «vigilare che non sia fatto del male agli uomini»⁶⁷. È chiaro che se il diritto intrattiene un rapporto genealogico con la forza, con la violenza⁶⁸ e con la guerra, non può che appartenere a un

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² N. Bobbio, 1993, 28.

⁶³ Cfr. E. Infante, 2024, A.P. Buffo, 2024, in I. Cucco, 2024.

⁶⁴ Cfr. F. Cernelutti, 2014, 104.

⁶⁵ «La condizione d'una *reale* possibilità della pace è data dall'esserci fattuale d'una forza maggiore di quella di cui dispongono gli individui associatisi. Questa forza è appunto quella dello Stato. Il cui esserci ha dunque per condizione *formale* il contratto, per condizione *materiale* la forza», S. Cotta, 2022a, 43, corsivi nel testo.

⁶⁶ S. Weil, 2012, 48.

⁶⁷ *Ivi*, 47.

⁶⁸ La *forza* che ha in mente Weil è semplicemente un grado più attenuato di *violenza*. A un'analisi più attenta, però, come ha mostrato magistralmente Sergio Cotta, 1978, le due non sono sovrapponibili, a meno di compiere una semplificazione che può risultare utile in sede analitica, ma non accurata. Il filosofo italiano mostra infatti le differenze *strutturali* che distinguono forza e violenza: per esempio, se le si considera nella struttura dell'azione (*ivi*, 68), cioè come delle «attività-contro» (*ivi*, 72), la forza si caratterizza per la sua *regolarità*, ossia per il suo essere necessariamente misurata e ordinata; mentre la violenza si connota per la sua *sregolatezza*, per il suo essere priva di ordine e di misura (*ibidem*). Ciò è dovuto alla forma razionale, calcolata, graduata che presenta la prima e alla natura marcatamente

genere completamente diverso rispetto alla giustizia. Ma le cose stanno davvero così? Diritto e giustizia sono modi diversi di intendere il vivere secondo regola e per regolare il vivere, individuale e sociale? La tesi che si cercherà ora di sostenere intende il concetto di giustizia come una «espansione» del concetto di diritto, tenendo presente quanto afferma Carnelutti, ossia che la «la giustizia non è una forza, ma uno scopo»⁶⁹. Per accostarsi a tale concetto occorre farsi strada nel piano onto-antropologico del diritto.

5. Rilevanza del piano onto-antropologico

Aver colto il rilievo del piano economico nella concezione conflittualistica dell'uomo e della società dovrebbe aver messo in luce la centralità della dimensione antropologica che le stesse visioni economiche sottendono, e che, in fondo, è alla base della concezione contrattualistica dello Stato moderno e delle sue istituzioni giuridiche. Occorre a questo punto chiarire se il diritto va compreso davvero come un'appendice dell'economia, ridotto a fornire strutture ordinarie (o forme, si pensi al contratto per l'autonomia negoziale degli individui) nella lotta di tutti contro tutti per le risorse, e se quindi è l'antropologia individualistica a descrivere l'uomo nella sua natura come ente desiderante e totalitario nel suo appetito, oppure se, al contrario, questa prospettiva mette in luce solo un aspetto parziale, se non addirittura gravemente alterato, dell'umano. Se quest'ultimo è il caso, com'è opinione di chi scrive, occorrerà rendere conto della «verità» dell'uomo per vie diverse, per poi provare a illuminare, percorrendo la medesima direzione, la natura del giuridico per sollevare un'affidabile critica alla concezione pessimistica di Weil.

Come accennato in precedenza, Sergio Cotta invita ad andare oltre le «ipotesi della ragione» dello «stato di natura» che ritengono il diritto una creazione artificiale, maturata come una elaborazione razionale di una presunta naturale tendenza umana al conflitto. La prospettiva assunta da Cotta suggerisce piuttosto di accostarsi al giuridico (e all'umano, che vi è strettamente connesso) con una razionalità meno astratta, più fondata sul concreto esserci dell'uomo, cercando di mettere a fuoco dell'ente umano la sua *struttura ontologica*, ossia cercando di inquadrare «ciò che l'ente [uomo] è in quanto

passionale in cui si mantiene la seconda. Questa differenza ha riflessi sia nel quadro antropologico sia nel quadro giuridico. Nel primo caso, la violenza nega recisamente l'umanità dell'Altro, mentre la forza la presuppone, in quanto il suo esercizio mira a una risposta (per esempio, la cessazione o il mutamento d'una condotta) correlata all'azione intrapresa. La violenza quindi si presenta come pura sopraffazione nel suo essere «non-dialogica e non-coesistenziale» (ivi, 79). Nel secondo caso, se la violenza è uno «scoppio» di passione individuale e a-relazionale, la forza, per la sua natura *regolata*, è uno strumento impiegabile dall'istituzione, dunque a disposizione del diritto, che ne ha fatto una sua componente per quanto concerne l'azione penale (ivi 96). Essendo la forza una componente del diritto, è chiaro che il diritto non può esaurirsi in essa, a pena di erodere la sua natura e manifestare una condizione patologica (probabilmente, è proprio qui che la critica weiliana trova la sua collocazione), cfr. ivi, 97-98. Su questo argomento, cfr. anche V. Di Marco, 2020.

⁶⁹ F. Carnelutti, 2014, 108.

ente»⁷⁰. Ma occorre sottolineare che, per evitare l'astrattezza (fuorviante, come abbiamo visto) delle antropologie conflittualistiche, si deve ora partire dall'*esistenza* dell'uomo (non da «ipotesi della ragione»), poiché «questa né si oppone né cancella le strutture, ossia l'essere dell'uomo in quanto uomo, ma ne mostra le manifestazioni, aprendo così la via a comprenderlo quale origine di ciò che manifesta»⁷¹. In altre parole, questo tipo di indagine, che Cotta chiamerebbe onto-esistenziale⁷² e che è focalizzata sia sull'uomo sia sul diritto in quanto universale orizzonte ordinativo della coesistenza umana, permette di risalire dai livelli empirici alle strutture, dalle manifestazioni visibili dell'esperienza umana alle loro ragioni ontologiche, quindi alla *natura* dell'ente stesso.

Percorrendo questa strada, uno sguardo superficiale potrebbe obiettare che, prove alla mano, niente è più naturale del conflitto, essendo la guerra e la violenza delle costanti nella storia umana⁷³. Lo si è appena definito «sguardo superficiale» perché, pur non affermando il falso, tale obiezione non ha ancora detto *tutto*. Infatti, nell'umano è possibile cogliere un connotato ancora più *profondo*⁷⁴ e *universale* della tendenza a desiderare e a lottare per soddisfare i propri bisogni contro gli altri, un'attitudine che ci orienta verso un'antropologia del tutto opposta. Si tratta di un aspetto che viene in luce dal «fatto universale del linguaggio»⁷⁵.

6. Il linguaggio e la relazionalità ontologica

Ogni specie vivente dispone del suo linguaggio, ma quello umano assume un carattere del tutto peculiare. Il linguaggio dell'uomo si rivela essere qualcosa di più che un mero strumento per la *comunicazione*, ossia per la trasmissione di messaggi necessari, per esempio, al mantenimento della vita biologica, alla riproduzione e alla sopravvivenza. Il piano simbolico di cui è dotato il linguaggio umano⁷⁶ consente al suo utilizzatore di «arrampicarsi» verso vette espressive che vanno ben oltre l'immediatezza e la contingenza biologiche (si pensi alla speculazione metafisica, al discorso mitico o religioso, etc.), in ciò la capacità linguistica dell'uomo è creativa in alto grado⁷⁷. Ciò implica conseguenze su due piani distinti: il primo concerne la funzione di questa capacità linguistica; il secondo pone al centro gli utilizzatori di questo tipo di linguaggio, del tutto

⁷⁰ S. Cotta, 2022a, 158, corsivo nel testo.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Il riferimento è a S. Cotta, 1991.

⁷³ Si veda la celebre interpretazione benjaminiana dell'Angelus Novus di Paul Klee, in cui il filosofo tedesco descrive il processo storico come un ciclo di disperazione senza fine costellato di violenze e rovine; cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, Mimesis, Milano, 2012.

⁷⁴ Come sottolinea Cotta, un'indagine più profonda è proprio quella che conduce a identificare la «struttura ontologica dell'uomo», Id., 2022b, 178.

⁷⁵ S. Cotta, 2022b, 160.

⁷⁶ Il riferimento è a Peirce, cfr. Peirce, Charles S. 1932.

⁷⁷ Si tratta di una parafrasi di quanto afferma Arnold Gehlen (2010, 87).

originale in natura. Per quanto riguarda il primo livello, è possibile suggerire che, al di là delle differenziazioni culturali, «l'intenzione» universale del linguaggio umano può essere sintetizzata nella *ricerca del vero*. Per quanto concerne il secondo livello, occorre rilevare che i partecipanti di questa ricerca sono, in quanto dotati delle medesime capacità linguistiche, *tutti* gli esseri umani. Per usare ancora le parole del filosofo italiano, «vi è dunque un universo della comunicazione», la comunicazione *umana*, appunto, «di cui l'uomo è il centro attivo, nel quale egli è in grado di superare la finitezza temporale e spaziale sua e degli altri enti, nell'infinitizzarsi della sua possibilità di intendere»⁷⁸.

Da queste premesse è possibile azzardare che, in qualunque spazio culturale lo si osservi, il linguaggio umano è, in fondo, sempre *dialogo*, inteso nel senso etimologico di un *unire assieme* in un tessuto razionale (cioè non caotico, non disordinato) parole diverse e quindi idee diverse, avvicinando in tal guisa gli stessi parlanti. Impiegando il termine «linguaggio», non si fa altro che alludere alla «forma elementare del dialogo» in cui «si parla a qualcuno, e da qualcuno si attende una risposta»⁷⁹. Ma è il *fatto antropologico* sotteso a questa attività ad assumere qui rilievo, perché siccome «l'uomo è un animale dialogante», anzi, l'uomo è *l'animale dialogante*, trova una radicale smentita la tesi conflittualistica «dell'estraneità assoluta tra gli uomini, rivelandone invece la comune natura dialogica»⁸⁰. Nel linguaggio umano è racchiusa «ogni intesa fra gli uomini nella comune tendenza all'attività comune, a un mondo comune e a un comune futuro»⁸¹.

Dunque,

«L'io è un ente dialogante: a) con se stesso, poiché si interroga sul proprio senso di sé e del mondo in cui vive; b) con l'altro io, che egli interroga per averne risposte (aiuto e conferma) circa il senso proprio e del mondo in cui interrogante e interrogato vivono insieme. Nel dialogo, la cui potenzialità è universale, si manifesta la socialità dell'io, al tempo stesso prioritaria, quanto all'origine, e superiore, esistenzialmente e moralmente al conflitto»⁸².

I punti a) e b) esplicitati da Cotta sottolineano l'orientamento al vero del *dialogo*, cui si faceva precedentemente cenno, laddove tale verità andrebbe assunta come ipotetico e convenzionale – ma necessario – punto asintotico, entro l'orizzonte dell'attività linguistica umana, in cui essere ed ente coincidono al punto che la cosa enunciata sarebbe immediatamente generata o, in termini teologici, il verbo è creazione; una identità più che una convergenza, espressa in modo emblematico dal *Logos* divino⁸³. Tale

⁷⁸ S. Cotta, 1991, 75-76.

⁷⁹ S. Cotta, 2022b, 160.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ A. Gehlen, 2010, 88.

⁸² Ivi, 179.

⁸³ «In principio era il Verbo,/ il Verbo era presso Dio/ e il Verbo era Dio» (Gv. 1,1). «Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu [...] Dio disse: "Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque" [...] E così avvenne» (Genesi 1: 1-6), etc.

punto asintotico d'unione di parola e verità, pur esterna all'esperienza umana concreta, costituisce un paradigma fondamentale perché gli uomini possano considerare il dialogo come un'attività possibile e fruttuosa. Vi è *dialogo* perché vi è *possibilità intrinseca al discorso* di giungere alla verità, dunque a un accordo sul giusto. Se non ci fosse verità, nessun dialogo sarebbe possibile, e neppure sensato; il paradigma della coesistenza sarebbe il conflitto e l'obiettivo di chiunque sarebbe l'annientamento dell'altro, non più inteso come interlocutore ma come antagonista radicale, nemico assoluto, *hostis humani generis*.

Non occorre andare molto lontano per inquadrare il posto del diritto in questo orizzonte. Il *logos* era anticamente misura, organizzazione del cosmo e delle cose, quindi *regola* e *armonia* cui la vita degli uomini tendeva, o avrebbe dovuto tendere⁸⁴. Se dunque il dialogo palesa la (naturale) socievolezza dell'uomo, la sua originaria e ineliminabile tendenza al confronto con il simile, esso rivela anche l'imprescindibilità del giuridico come fenomeno ordinativo di questa relazione coesistenziale, come fondamentale spazio della cultura umana in cui la socialità può organizzarsi in funzione delle primarie ed elementari esigenze del con-esserci, quali, per esempio, la *sicurezza*, la *cooperazione*, la *durata* (del gruppo sociale)⁸⁵. Spostandoci dal piano fenomenico a un livello più metafisico, non si può comunque non concordare con Gianluca Tracuzzi, quando fa notare che «in un tempo, quale il nostro, dominato dalla tecnica – che pretende, senza peraltro riuscirci, di calcolare l'immensità del *logos* – filosofare sul diritto può e, forse, deve significare proprio e ancora questo»: cercare di comprendere, attraverso il diritto, «il mistero del “Tutto infinito”»⁸⁶.

Se la struttura dialogica del linguaggio umano attesta la naturale socievolezza dell'uomo, essa è in grado anche, e conseguentemente, di smentire le antropologie del conflitto e i paradigmi economico-politici che, a partire da quelle, guardano al diritto come esito di un'opera artificiale (generato dal patto associativo) e detentore di un ruolo puramente tecnico e accessorio (di regolazione delle libere attività economiche individuali). Non solo. L'antropologia relazionale che emerge illumina la guerra come fenomeno profondamente anti-umano e anti-giuridico, benché il diritto si sia fatto carico di ordinarlo⁸⁷, riducendo la portata delle aspre critiche weiliane nei confronti del diritto come coestensivo al conflitto. Infatti, «il dialogo è l'opposto della guerra, come il *verbum* si oppone al *ferrum*, secondo la scultorea affermazione di sant'Agostino (*Ep* 229,2)»⁸⁸.

L'opposizione natura dialogica/guerra non affiora solo dal piano logico-razionale appena esplicitato, ma anche dal piano fenomenico. In guerra, osserva Cotta, «ci si maschera (l'armatura, l'elmetto, la maschera antigas...), ci si nasconde e ci si copre (la

⁸⁴ Cfr. l'organizzazione interna della *Kallipolis* nei Libri II e III de *La Repubblica*; Platone, 1986.

⁸⁵ Cfr. S. Cotta, 1991, 69.

⁸⁶ G. Tracuzzi, 2018, 1163.

⁸⁷ Si pensi alla *guerre en forme* entro lo spazio giuridico-politico dello *jus publicum Europaeum* in C. Schmitt, (2010), ma il riferimento classico è ben più risalente, per esempio in U. Grozio (2023).

⁸⁸ S. Cotta, 2022b, 179.

fortezza, la trincea, il carro armato...), poiché svelarsi significa consegnare alla morte il proprio sé»⁸⁹. Ora, il lato antropologico-filosofico del fenomeno appena descritto non è (soltanto) nel fatto biologico che «la nudità umana è priva delle armi naturali di cui dispongono gli animali; [e] perciò, secondo l'acuta interpretazione di Erasmo, indica la destinazione naturale dell'uomo alla pace e non alla guerra»⁹⁰, ma (anche e soprattutto) dal dato ontologico sotteso al fatto che il coprirsi in guerra *svela* (aleticamente) il piano dell'*apparire* in cui essa si consuma proprio mentre *occulta l'essere*⁹¹, e lo dirige verso l'annientamento.

Se il diritto, come accennato in precedenza, si è fatto carico di limitare e regolare la guerra, resta che la guerra non è l'habitat naturale del diritto. Non solo perché la guerra, e soprattutto nelle sue forme più recenti, è sempre tendente alla violenza s-regolata, disumana e disumanizzante⁹², ma soprattutto perché il contesto in cui troviamo il giuridico davvero nella sua radice⁹³, *il processo*, è precisamente il luogo in cui la *violenza* del conflitto armato e mortifero è sostituita dalla *giustizia* del confronto ragionato e veridico. L'agire dei partecipanti al processo è votato al *dia-logos*, alla comune ricerca della *verità* del fatto⁹⁴. Nel luogo in cui si espone nella sua manifestazione più alta – ne è prova la forma marcatamente rituale che vi assume –, il diritto si esprime attraverso il linguaggio retorico⁹⁵; attraverso uno «scontro» non di armi ma di parole, attraverso un *linguaggio attivo* in cui il verbo ascoltato assume lo stesso valore del verbo parlato⁹⁶ e

⁸⁹ S. Cotta, 2022a, 108.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

⁹² Le osservazioni sulle trasformazioni della guerra nel panorama contemporaneo sono ancora di Carl Schmitt in Id., 2010. Proprio alla luce di queste mutazioni, Pier Paolo Portinaro scrive che «con l'assolutizzazione del nemico viene meno anche la possibilità del *riconoscimento*, che è la preconditione non solo per la moderazione degli atti di guerra, ma anche della possibilità di dare avvio a trattative di pace in grado di ricreare qualcosa che meriti davvero il nome di "ordine"», P.P. Portinaro, 2024, 23, corsivo nel testo. Sul tema, purtroppo tornato di attualità, della deumanizzazione, cfr. anche E. Graziani, E.M. Maier, A. Cesolini, 2019.

⁹³ Cito nuovamente Francesco Carnelutti, secondo cui il diritto «nasce come *diritto processuale*; il processo ne è il capostipite», Id., 2014, 75, corsivo nel testo.

⁹⁴ Prendendo ispirazione da una riflessione Francesco Gentile (ripresa e discussa da G. Tracuzzi, 2023), è possibile affermare che proprio *nel processo*, proprio nella «lotta» argomentativa che in esso ha luogo, emerge in modo palese la differenza fra *dia-logos* costruttivo e violenza distruttiva, ossia fra *conflitto* e *controversia*. Se il primo è definibile come «mero dominio sulla *cosa* (o sulla *riduzione a cosa* del soggetto), [e] prescinde – fondandosi su un'indimostrabile *auto-evidenza* – dalla considerazione sia dell'*ordine* che dell'*altro* e, non contemplando alcuna *misura*, è espressione della cieca *violenza*», la seconda, «muove dalla *"forza non violenta"* di un *diritto*, che ciascuna delle parti – se a torto o a ragione lo accerterà un decisore, terzo e imparziale – considera proprio e che chiede al suo antagonista di riconoscergli pubblicamente». Inoltre, diversamente dal conflitto in cui l'Altro è un nemico, nella controversia giuridica «il contraddittore, più che un rivale, è un "collaboratore" che stimola la correzione della personale posizione. La debolezza di ogni singola opinione – lo dimostrano anche i dialoghi platonici – non va mai disprezzata, ma fondata ulteriormente».

⁹⁵ Si consideri la nozione di retorica così come assunta da Federico Puppo (2023).

⁹⁶ Si tratta del nucleo del concetto di retorica impiegato da Puppo, un parlare e ascoltare che si danno cooriginariamente assieme nella vita della *polis*; cfr. Id., 2023, XVII-XVIII.

dove, perciò, la parola umana guadagna (o conserva?) il massimo del suo valore connotativo e del suo potere performativo.

Il linguaggio non è soltanto uno «strumento» di cui nel contesto giuridico ci si servirebbe solo a supporto dell'attività processuale, esso pare stringere col diritto un legame assai più diretto proprio entro i suoi schemi comunicativi. Come sottolinea Cotta, distinguendo fra linguaggio *aletico*, «costituito da proposizioni che asseriscono vero un qualche ente o fatto o situazione»⁹⁷, linguaggio *valutativo*, «costituito da proposizioni contenenti un giudizio di apprezzamento o valore (positivo o negativo) su di un ente, un fatto, una situazione»⁹⁸, e linguaggio *deontico*, «costituito da proposizioni stabili che *deve* (o *non deve*) essere fatto»⁹⁹, il diritto in quanto regola ha come *sua* modalità di espressione proprio il linguaggio deontico¹⁰⁰. Ora, questa specifica «frangia» del linguaggio non è affatto autonoma e isolata dalle altre, essa piuttosto fa corpo con le altre due poiché «i tre linguaggi, pur essendo categorialmente distinti e inconfondibili, non sono privi di nesso fra di loro»¹⁰¹, infatti

«Il linguaggio valutativo presuppone quello aletico: si apprezza ciò che è, o che si presuppone o si immagina che sia o possa essere. A sua volta il linguaggio deontico presuppone, in primo luogo, quello valutativo e, in secondo luogo, quello aletico. Infatti si prescrive un dato comportamento perché lo si ritiene opportuno, utile, giusto, buono... ossia in base a un giudizio di valore. Questo a sua volta è formulato riguardo a una situazione di fatto, che tuttavia potrebbe anche esser diversa o venir mutata, il cui esserci pertanto, pur essendo accertato come vero, è assoggettabile a un giudizio favorevole o sfavorevole. Le proposizioni del linguaggio deontico vengono dunque formulate al termine d'una concatenazione, esplicita o implicita, di proposizioni degli altri linguaggi»¹⁰².

Dunque, si potrebbe dire, il giuridico è presente nel «tessuto» del linguaggio stesso, nel senso che emerge, e non può non emergere, dalla trama del discorso correttamente impostato nelle sue regole formali, nelle sue premesse razionali e nei suoi propositi relazionali. Un'altra osservazione che merita d'essere sottolineata riguarda la gerarchia implicitamente costituita dalle tre forme appena esaminate: essa ha come suo vertice il linguaggio aletico, in quanto è l'unico che «non presuppone gli altri, ma ne è il presupposto»¹⁰³, fornendo così, per via indiretta, un ulteriore elemento probatorio della connaturata tensione in direzione del vero (e, forse, anche la sua origine da questo?) della comunicazione umana.

⁹⁷ S. Cotta, 1991, 190.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*, corsivi nel testo.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi* 191.

¹⁰¹ *Ivi*, 190.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

7. L'uguaglianza fra gli uomini come preconditione per la pace, e per la giustizia

Scrivono Carnelutti: «la forza che spinge l'umanità verso la giustizia, è [...] la forza dell'amore»¹⁰⁴. Sembra fargli eco Simone Weil quando scrive che «la Giustizia, compagna delle divinità dell'altro mondo, prescrive questo eccesso d'amore», pur rimarcando lo iato fra diritto e giustizia già discusso in precedenza quando, subito dopo, aggiunge: «nessun diritto potrebbe prescriverlo. Il diritto non ha alcun legame diretto con l'amore»¹⁰⁵. Tenendo conto che la giustizia, come osservato in precedenza¹⁰⁶, si pone come scopo del diritto¹⁰⁷, e in ciò trova saldatura il «legame profondo tra diritto e giustizia»¹⁰⁸, allora il nesso fra la giustizia e l'amore evidenziato da Carnelutti sottende anche un rapporto tra amore e diritto. Ma davvero *il diritto* può essere in rapporto con *l'amore*, contraddicendo e, anzi, rovesciando l'asseverazione weiliana? In che modo si esprime questa relazione, e con quali conseguenze per il fenomeno giuridico?

Secondo il Maestro friulano, è l'amore a realizzare la soppressione del conflitto. Un'affermazione solo in apparenza irenica e tautologica. Carnelutti in questo passaggio spinge l'analisi morale della natura del diritto verso un'*altezza* e una *profondità*¹⁰⁹ inusitate per il giurista, e financo per il filosofo del diritto, come si vedrà nel prosieguo. Si è detto che la giustizia non è una forza, ma *lo scopo* del diritto. Ebbene, la potenza che spinge in tale direzione è una *forza morale*¹¹⁰, e il dovere che essa prescrive è espresso dall'*imperativo categorico*: «è là che si cerca esattamente la fonte del dovere morale»¹¹¹. E la legge morale, «a differenza della legge giuridica», «*non è scritta nel codice*: tutt'al più si potrebbe affermare che la si vede scritta nel libro della natura»¹¹², quindi «non è fatta dagli uomini»¹¹³. La *giustizia* che il magistrato cerca per calibrare la sua decisione non è una componente estraibile dalla norma, né dalla dottrina, né dalla consuetudine. Carnelutti è ancora più perentorio: «tutto ciò che un giurista può apprendere e insegnare, all'inizio della sua lunga carriera, è che la conoscenza del diritto serve soltanto a dimostrare la sua impotenza, e allo stesso tempo l'onnipotenza dell'amore»¹¹⁴,

¹⁰⁴ F. Carnelutti, 2014, 113.

¹⁰⁵ S. Weil, 2012, 31.

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, § 4.

¹⁰⁷ Cfr. F. Carnelutti, 2014, 108.

¹⁰⁸ S. Cotta, 2022b, 194.

¹⁰⁹ Si tratta di sostantivi usati dallo stesso Carnelutti, in *Id.*, 2014, 114.

¹¹⁰ *Ivi*, 108.

¹¹¹ *Ivi*, 109.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ivi*, 114.

suggerendo in tal modo che la «sorgente» del giudizio *giusto*, come della *giustizia* delle norme o della *virtù* delle istituzioni non risiede nel mondo, né è dovuta alla sua organizzazione formale. Per chiarire questo punto occorre tornare alla domanda: che cos'è l'*amore*? Qual è la configurazione che questo concetto assume in questo quadro giuridico-filosofico? Ma per rispondere bisogna dare risposta a un'altra domanda: perché si fa del bene? Per paura dell'inferno e, dunque, per conquistare il paradiso?¹¹⁵ Oppure perché si è partecipi del bene e si sente l'esigenza di operare secondo la legge della somiglianza? Se la risposta è la prima, siamo nell'orizzonte del *diritto umano*, il quale non ha un bisogno primario di giustizia nella misura in cui si informa interamente sui paradigmi retributivo e preventivo¹¹⁶, e che, si potrebbe dire, c'è e agisce *etsi Deus non daretur*. Si tratta del diritto che affianca necessariamente la *minaccia* alla *regola*, la quale «costituisce un elemento essenziale dell'imperativo, che non è una *regola pura*, ma una regola sanzionata»¹¹⁷. Il diritto umano, difatti, non può fare a meno della sanzione, né della minaccia della sanzione: «non possiamo fare altrimenti, perché non è in nostro potere accrescere l'attrazione naturale dell'uomo per il bene, il che è propriamente della grazia divina»¹¹⁸. Ma se la risposta alla domanda sul perché si fa del bene è: perché fare del bene sembra conforme alla propria costituzione interiore o, in altri termini, poiché si sente che il bene è la risposta a una (percezione di) carenza di bene, significa che si sta facendo il bene per il bene¹¹⁹, e che si ha consapevolezza di una *regola pura*, e inoltre che si è nel perimetro dell'imperativo categorico. «Ecco il segreto della morale: non c'è niente, nella causa dell'atto, che viene dall'esterno»¹²⁰. Amare, quindi, «non è altra cosa che volere del bene»¹²¹, ossia adeguarsi, approssimarsi al *bene*, che è in noi e lo sappiamo riconoscere, ma non sempre lo vogliamo, infatti, «se gli uomini sapessero amare, non avrebbero bisogno di giudici né di gendarmi per vivere in pace. Poiché non sanno amare bisogna stabilire delle frontiere [le leggi] e custodirle con le armi [le sanzioni]»¹²².

La prospettiva qui aperta da Carnelutti impone un salto, o meglio, impone di approssimarsi in direzione dei confini del diritto. Se la visione pessimistica di Weil rimaneva ancorata alla *giustizia degli uomini*, allargando uno iato irriducibile con la *giustizia divina*, radicalizzando per così dire la separazione agostiniana fra le due Città, la visione del Maestro friulano spinge se non a una conciliazione almeno a un coglimento degli spazi di continuità fra le due dimensioni, suggerendo in tal modo che, se è vero, come abbiamo visto in precedenza, che il diritto umano può negare sia l'umanità sia Dio e manifestarsi in forme anti-giuridiche (l'esempio classico è il diritto nazista), esso può

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, 112.

¹¹⁶ Paradigmi che, come fa notare Bobbio, sono stati il principale riferimento per le teorie che ritenevano utile la pena di morte; cfr. *Id.*, 1997, 190.

¹¹⁷ *Ivi*, 110, corsivo mio.

¹¹⁸ *Ivi*, 111.

¹¹⁹ *Ivi*, 112.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*, corsivo nel testo.

¹²² *Ivi*, 113.

anche (e dovrebbe) tener conto dell'orizzonte metafisico che può ispirarlo e orientarlo in quanto paradigma di giustizia, ossia come *universale esigenza antropologica* volta a regolare, in ogni epoca e in ogni luogo, secondo uno spirito di giustizia, la coesistenza umana. Ma il *riconoscere* questa esigenza paradigmatica, da solo, non basta, esso può di certo assecondare la giustizia ma anche contribuire a pervertirla (per esempio, l'esigenza di regole in una banda criminali o, ancora, il diritto nazista): come capire se si sta servendo la giustizia o se la si sta umiliando? Qui entra in gioco la dimensione onto-antropologica del problema fin qui affrontato. Carnelutti, nella sua riflessione, vi ricava una via d'accesso dal versante teologico. Egli afferma che «più di ogni altra ricerca delle verità della natura lo studio del diritto, purché la si esegua all'altezza e alla profondità necessarie per coglierne il principio e la fine, ci mette irresistibilmente faccia a faccia con Dio, e molto di più con Gesù»¹²³. Ciò che in questo passaggio fondamentale (*l'avvocato* Carnelutti sa che *le parole hanno un peso specifico*) emerge come centrale e ineludibile non è la funzione del cristianesimo o della religione in generale, ma il *nucleo teoretico* racchiuso nella Rivelazione cristiana, la cui verità trascende il perimetro religioso in quanto verità metafisica che interroga l'uomo in quanto uomo e che la figura del Cristo illumina massimamente *nella storia umana*.

Lo studio del diritto ci mette faccia a faccia con Cristo poiché la sua radice, la giustizia (in cui si ricapitola tutta la trama del diritto...), si chiarisce e si districa da possibili sue interpretazioni equivocate o addirittura degeneri, e ciò avviene proprio nel momento in cui la illuminiamo della *sostanza antropologica* racchiusa nel messaggio cristiano, ossia l'affermazione dell'*uguaglianza ontologica* di tutti gli uomini: «non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù» (Galati 3, 28)¹²⁴.

Ma per comprendere secondo intelligenza umana, cioè al di qua dall'«intelligenza della fede», questo tipo di uguaglianza occorre, come sottolinea Cotta, «scendere al livello ontologico, dove è possibile cogliere il carattere peculiare della condizione umana»¹²⁵, e dove gli esseri umani si riconoscono *ontologicamente uguali* pur nella loro *esistenziale diversità*¹²⁶. Ora, spiega il filosofo, «tre termini principali di confronto ci permettono di determinare ontologicamente l'umano, e di farne risaltare l'uguaglianza sostanziale»¹²⁷: gli uomini si riconoscono fra loro uguali innanzitutto per differenza rispetto agli animali e alle cose, poi per comunanza rispetto alla morte, infine per carenza rispetto al divino¹²⁸. «Pertanto riconoscersi uomo significa riconoscersi uguale rispetto sia al comune destino di morte sia ai livelli ontologici che concernono e delimitano il nostro.

¹²³ Ivi, 114.

¹²⁴ Cfr. S. Cotta, 2019, Cap. 7, il cui titolo è significativo: *Né Giudeo né Greco, ovvero della possibilità dell'uguaglianza*. Sul ruolo della religione nel pensiero di Sergio Cotta, cfr. anche L. Graziano, 2019; C.J. Errázuriz, 2020.

¹²⁵ Ivi, 114.

¹²⁶ Cfr. ivi, 116.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*.

Sul terreno ontologico si manifesta, dunque, una uguaglianza globale, che appare fondamentale ogni qualvolta ci confrontiamo, non tra noi, ma con queste “altre” realtà»¹²⁹. Ecco perché possiamo riconoscere una *sostanza relazionale* dell’io¹³⁰, come anche un *fondamento relazionale* nel diritto¹³¹; ed ecco perché, di contro, «la guerra trascina la persona a “tradire la propria sostanza”¹³². Infatti questa sostanza [...] è *relazionale*»¹³³ non solo perché l’individuo umano si riconosce come simile a un altro individuo umano facendo esperienza dell’alterità generica (rispetto alla cosa, all’animale, all’uomo, a Dio), ma anche perché «l’io prende coscienza di sé» in maniera piena proprio «nel rapporto con l’altro» specifico¹³⁴; «perciò la guerra, troncando codesto apporto [sic], snatura la persona e pone fine alla coesistenza», sì che «la realtà fattuale della guerra, l’uccidere, ne rivela l’autentico senso esistenziale: la trasgressione del principio fondamentale della coesistenza»¹³⁵. Va da sé che «il senso del diritto è la pace»¹³⁶, ma la pace riposa su un paradigma esterno (benché niente affatto inaccessibile) all’uomo, la cui condizione antropologica è del resto ambivalente: *indefinita* e *aperta* fra le possibilità di scelta fra la guerra o la pace, l’ingiustizia o la giustizia, il male o il bene, etc.; di qui il fondamentale rilievo esistenziale della *libertà* (nel compiere la scelta) e l’inaggrabile valore morale della *responsabilità* (nel farsi carico fino in fondo della scelta). In ragione di ciò, il diritto non può soddisfare «interamente all’esigenza di pace insita nell’uomo», poiché «la pace va prima ancora conquistata nelle coscienze, nella riacquisizione del senso della fraternità degli uomini»¹³⁷. Ma il senso del diritto resta comunque la pace¹³⁸, poiché è precisamente la «coesistenza pacifica [...] il senso del fenomeno umano “diritto”»¹³⁹. E, «nonostante le gravi manchevolezze della sua attualizzazione nelle norme giuridiche storico-empiriche e nella prassi, ciò dimostra che nella coscienza giuridica si dà una fondazione della pace di gran lunga superiore a quelle basate sulla paura e sul

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Si noti, precisa altrove Cotta, che «codesta relazionalità non è di per sé limitabile alle sue forme empiriche particolari di parentela, di amicizia, cittadinanza e simili): è universale, poiché alla sua base sta l’uguaglianza ontologica degli io-persone», Id. 2022a, 181.

¹³¹ Per esempio, come sottolinea Tommaso Greco, l’obbligo – situazione giuridica essenziale del diritto – «non può che essere riferito a ciò che *un soggetto deve a un altro soggetto*», manifestando in ciò una primissima, fondamentale *configurazione relazionale* del fenomeno giuridico. E, in fondo, «è la relazione tra i soggetti ciò di cui la norma si occupa». Alla luce di questo, non si può che considerare «la relazionalità dell’essere umano [...] la giustificazione ultima delle norme giuridiche», T. Greco, 2021, 57-58, corsivo nel testo.

¹³² La citazione è tratta da E. Lévinas, 1980, IX.

¹³³ S. Cotta, 2022b, 163, corsivo mio.

¹³⁴ In questa condizione relazionale si esprime massimamente la socialità naturale dell’uomo, e in essa la forma dialogica del linguaggio umano, già discussa nel § 6, si manifesta non come «un mero strumento utile, bensì [come] l’espressione, sul piano del discorso comunicativo, della struttura ontologica dell’uomo» stesso, S. Cotta, 2022a, 169.

¹³⁵ S. Cotta, 2022b, 163, corsivo mio.

¹³⁶ *Ivi*, 164.

¹³⁷ *Ivi*, 169.

¹³⁸ Cfr. S. Cotta, 2022b, 164.

¹³⁹ S. Cotta, 2022a, 155.

benessere. Anzi, nel senso del diritto è reperibile il criterio per liberare paura e benessere, disarmo e sviluppo dalle loro ambivalenze [...] mettendoli a servizio della pace in modo più limpido»¹⁴⁰.

8. Conclusioni

Come abbiamo visto, la ricerca della relazione fra pace e diritto mette necessariamente in direzione di un'approfondita indagine antropologica atta a far emergere le ragioni della coesistenza, i vincoli della libertà e della responsabilità, lo statuto dell'alterità rispetto all'angusto orizzonte dell'io. In altre parole, tale ricerca si trova a far affiorare da margini diversi i lineamenti dell'*uguaglianza*. Pensare l'uguaglianza fra gli uomini, vivere nel suo perimetro di senso, implica chiaramente il rifiuto della violenza, della guerra e di tutto ciò che possa ledere il nostro simile; in ciò ritroviamo una delle formule fondative del diritto: *neminem laedere*¹⁴¹. Pensare l'uguaglianza è pertanto un antidoto alle molteplici forme di disumanizzazione che alimentano il fuoco dei conflitti: dalla negazione dell'umanità del nemico (lo *hostis humani generis*) alla negazione del suo statuto di legittimo, potenziale interlocutore, e dunque il rifiuto del ricorso al *logos* (la politica e la diplomazia) – fondamentale ed essenziale strumento dell'uomo – per comporre le divisioni e le contese. Riconoscere l'uguaglianza fra gli uomini significa anche, come brevemente accennato in precedenza, riconoscerne e ammetterne la diversità: etnica, culturale, valoriale, etc.: un antidoto per ogni forma di idiosincrasia ed egotismo. Anzi, come sottolinea Cotta, avendo contezza del piano ontologico su cui riposa l'uguaglianza, «tra disuguaglianza e uguaglianza si stabilisce [...] una dialettica che non gira più in tondo in un circolo chiuso, ma si sviluppa secondo un movimento ascensionale» di «superamento e conservazione»¹⁴² che consente di riconoscere l'io nell'altro e l'altro nell'io. Tale intersezione diviene, in Francesco Carnelutti, un buon modo per esprimere sinteticamente il significato di quella forza che «sospinge l'umanità verso la giustizia»¹⁴³, ossia l'*amore*: «amare è sentire *te in me* e *me in te*, cioè l'unità di te e di me»¹⁴⁴, vale a dire, allargando a dismisura questa relazione duale, comprendere l'*intrascendibile unità (e destino) del genere umano*.

L'amore, quindi, può essere considerato il *mezzo* per accedere senza sforzo (teoretico) al senso pieno dell'uguaglianza¹⁴⁵. E poiché l'uguaglianza è strutturalmente connessa alla pace e alla giustizia, ed essendo queste ultime rispettivamente *il senso* e *lo scopo* del diritto, allora il diritto stesso manifesta una certa consonanza con l'amore, una

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, 165.

¹⁴² S. Cotta, 2019, 117.

¹⁴³ F. Carnelutti, 2014, 113.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ S. Cotta, 2019, 117.

cui traccia si può forse riconoscere nell'agire coscienzioso del giurista o nella sete di verità del filosofo del diritto.

Ma il livello giuridico dell'analisi qui svolta rende manifesta una questione forse più concreta ma anche più decisiva per la conoscenza del diritto. L'intrico fra pace e diritto che si è cercato di dipanare in questa sede dovrebbe aver reso esplicita la complessità meta-giuridica di taluni concetti giuridici. Una nozione altissima come *la pace* ha palesato l'inaggrirabilità, sia per il filosofo del diritto (Cotta) sia per il giurista (Carnelutti), del piano metafisico di ancoraggio (se non addirittura d'origine) dei concetti giuridici (per esempio, la giustizia)¹⁴⁶. Più in particolare, si è reso evidente come la coscienza giuridica sia «tributaria d'una antropologia»¹⁴⁷ «strutturale, ossia con termine filosofico più preciso, una ontologia»¹⁴⁸, laddove «siffatta ricerca non è confinata nel cielo dell'astrattezza o delle elaborazioni meramente concettuali»¹⁴⁹. Essa, piuttosto, in quanto «scienza di ciò che l'ente è in quanto ente»¹⁵⁰, si avvale della «traccia [che] le è offerta [...] dall'esistenza» dell'uomo «aprendo così la via a comprenderlo quale origine di ciò che manifesta»¹⁵¹. Dal piano metafisico della questione al piano teologico il passo è breve, data la convergenza di senso e di profondità che i due livelli condividono, non dovrebbe quindi sorprendere l'attenzione, qui emersa in modo palese, di Sergio Cotta verso il messaggio evangelico e neppure le aperture di Francesco Carnelutti alla metafisica cristiana¹⁵².

In conclusione, si può dire che la questione epistemologica – i confini del diritto, il radicamento, la plasticità dei suoi concetti, ma anche la permeabilità del suo orizzonte da parte di concetti apparentemente estranei, quali quelli nati nei campi della metafisica e della teologia – cinge e ricapitola la questione speculativa attorno alle nozioni del diritto, forzando qualunque impostazione dogmatica. Carnelutti ne era perfettamente consapevole quando scriveva che «non v'è concetto giuridico, il quale non supponga uno o più concetti non giuridici alla sua base. Costruire quello con ogni cura senza curarsi della bontà di questi, sebbene sia purtroppo per i giuristi e forse per tutti gli scienziati un'abitudine, non cessa perciò d'essere un controsenso»¹⁵³.

¹⁴⁶ Per quanto concerne la stimolante questione attinente alla fondazione metagiuridica di alcuni importanti concetti del diritto, argomento da cui trae ispirazione questo breve studio, sono debitore delle illuminanti riflessioni di Gianluca Tracuzzi all'interno del seminario *Teoria generale del diritto in Francesco Carnelutti*, tenuto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Foggia il 6 marzo 2025.

¹⁴⁷ S. Cotta, 2022a, 155.

¹⁴⁸ Ivi, 157.

¹⁴⁹ Ivi, 157-158.

¹⁵⁰ Ivi, 158, corsivo nel testo.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Non a caso Tracuzzi definisce Carnelutti «il più filosofo e cattolico tra i giuristi del suo tempo», Id., 2018, 1160, corsivo nel testo.

¹⁵³ F. Carnelutti, 1946, VI.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARCHIBUGI Daniele, LORETONI Anna, 2024, «Ordine mondiale, guerra e pace. Introduzione». In *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, n. 6, 5-9.

BENJAMIN Walter, 2012, *Tesi di filosofia della storia*. Mimesis, Milano.

BOBBIO Norberto, 1993, *Teoria generale del diritto*. Giappichelli, Torino.

BOBBIO Norberto, 1997, *L'età dei diritti*. Einaudi, Torino.

BUFFO Angelo Pio, 2014, «Sanzione ed esperienza giuridica. Da Capograssi a D'Agostino». Relazione presentata al 74° Convegno nazionale UGCI, Foggia, 23 novembre.

CARNELUTTI Francesco, 1946, *Teoria generale del diritto*. Foro italiano, Roma.

CARNELUTTI Francesco, 1954, *Come nasce il diritto*. Eri, Roma.

CARNELUTTI Francesco, 2014, *La guerra e la pace*. Giappichelli, Torino.

VON CLAUSEWITZ Carl, 2017, *Della guerra*. Mondadori, Milano.

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

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 2019, *Scritti di filosofia e religione*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

COTTA Sergio, 2022a, *Dalla guerra alla pace*. Morcelliana, Brescia.

COTTA Sergio, 2022b, *Scritti storico-politici*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

CROCE Benedetto, 2016, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*. Giuffrè, Milano.

CUCCO Ishvarananda, 2024, «Sanzione ed esperienza giuridica. Al centro dei lavori del 74° Convegno nazionale UGCI». In *Politica.eu*, n. 2, 255-266.

DI MARCO Vincenzo, 2020, «Ripensare la violenza con Sergio Cotta». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. 97, n. 1, 201-210.

ERRÁZURIZ Carlos José, 2020, «Sul rapporto tra filosofia e religione nel pensiero di Sergio Cotta». In *Politica.eu*, Numero Speciale, 11-19.

FORNI Lorena, 2014, «La responsabilità del linguaggio sulla pandemia. Covid-19 e la metafora della guerra». In *Rivista di filosofia del diritto*, n. 1, 213-229.

GALLI Carlo, 2023, *Democrazia, ultimo atto?* Einaudi, Torino.

GEHLEN Arnold, 2020, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Mimesis, Milano.

GRAZIANI Enrico, MAIER Eva Maria, CESOLINI Andrea, 2019, *Forme di deumanizzazione. Umano – non Umano*. Edizioni Nuova Cultura, Roma.

GRAZIANO Lucia, 2019, «Essenza del diritto ed esistenza del soggetto. Sergio Cotta e il diritto nell'esistenza». In *Forum*, 5/2, 863-873.

GRECO Tommaso, 2021, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*. Laterza, Bari-Roma.

GRECO Tommaso, 2023, *Curare il mondo con Simone Weil*. Laterza, Bari-Roma.

GROZIO Ugo, 2023, *Il diritto di guerra e di pace*, Voll. 1-2-3. Istituto Italiano di Studi Filosofici, Napoli.

HUNTINGTON Samuel P., 1995, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*. Il Mulino, Bologna.

INFANTE Enrico, 2024, «La pena, vincolo di unione». Relazione presentata al 74° Convegno nazionale UGCI, Foggia, 22 novembre.

LÉVINAS Emmanuel, 1980, *Totalità e infinito*. Jacabook, Milano, 1980.

ORGANSKI Abramo F.K., 1970, *Le forme dello sviluppo politico*. Laterza, Bari.

PEIRCE Charles S., 1932, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. II. Cambridge University Press, Cambridge.

PLATONE, 1986, «La Repubblica». In Id., *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari.

PORTINARO Pier Paolo, 2014, «Il ritorno della guerra nel nuovo disordine globale». In *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, n. 6, 11-25.

PUPPO Federico, 2023, *Diritto e retorica*. Giappichelli, Milano.

ROSTOW Walt W., 1962, *Gli stadi dello sviluppo economico*. Einaudi, Torino.

SCHMITT Carl, 2010, *Il Nomos della terra*. Adelphi, Milano.

TRACUZZI Gianluca, 2018, «Teoria generale del diritto, filosofia e fede nel pensiero di Francesco Carnelutti». In *Rivista di diritto processuale*, luglio-ottobre, 1154-1176.

TRACUZZI Gianluca, 2014, «*Amor vincit omnia*». In Carnelutti Francesco, *La guerra e la pace*. Giappichelli, Torino.

TRACUZZI Gianluca, 2023, «Contraddittorio Ordine Logos». In *Rivista telematica Iudicium*.

WEIL Simone, 2012, *La persona e il sacro*. Adelphi, Milano.