Università degli Studi Suor Orsola Benincasa

ANNALI

2023



ANNALI

2023

SUOR ORSOLA
BENINCASA
UNIVERSITÀ EDITRICE

Direttori
Piero Craveri
Vincenzo Omaggio

Direttore responsabile
Arturo Lando

Comitato scientifico
Lucio d'Alessandro
Francesco M. De Sanctis
Enricomaria Corbi
Tommaso Edoardo Frosini
Emma Giammattei
Aldo Sandulli
Paola Villani

Redazione
Luciana Trama (responsabile)
Emanuele Garzia
Flavia Soprani

Gli articoli negli «Annali» dell'Università Suor Orsola Benincasa sono preliminarmente sottoposti a un giudizio di referaggio nel rispetto dell'anonimato sia dell'autore che dei revisori (a doppio cieco). La valutazione è affidata a uno o più specialisti del tema trattato, designati dal Direttore degli «Annali» anche fra i componenti del Comitato Scientifico, che rivestano, o abbiano rivestito, la posizione di professore universitario nelle Università italiane o straniere ovvero si distinguano come esperti di chiara fama.

I revisori giudicano, entro 30 giorni dal ricevimento dell'elaborato, sull'opportunità di accogliere il lavoro scientifico tenendo conto dei parametri valutativi di cui alla vigente legislazione e formulando un giudizio motivato – senza modifiche o previo apporto di modifiche – di accoglimento o di rigetto. Il Direttore, infine, su propria responsabilità, può decidere di non assoggettare a revisione i lavori di particolare pregio o di autori di particolare prestigio.

—

Progetto grafico
Flavia Soprani

Realizzazione e stampa
Carmine Marra

Impaginazione
Federica d'Anna

© Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2022
Tutti i diritti sono riservati

ISSN *online* 2281-3241 ISSN *press* 2037-5867

SOMMARIO

7 LUCIO D'ALESSANDRO
Un ricordo di Piero Craveri

13 DANIELA CARDONE
Dal segno alla funzione. Sulla rivoluzione semiologica nel linguaggio visivo di Wassily Kandinsky

49 CLELIA CASTELLANO
Victor Hugo. Romanticismo e Poesia per forgiare un diritto sublime

73 STEFANO CAUSA ROBERTO NICOLUCCI
Quella musica siamo noi. Scenari per Pino Daniele (1955 – 2015)

91 SIMONA COLLINA FLAVIA DE SIMONE FRANCESCO FEBBRAIO CRISTINA TAIANI
The locus of interference in Picture-World Interference and Stroop effects: an eye-tracking study

115 MARIALAURA CUNZIO GIORGIA VOLPE
La donna deviante e delinquente in criminologia. Un'ipotesi interpretativa nell'ambito di un excursus *storico-sociale*

163 FRANCESCO M. DE SANCTIS
Tocqueville: tempo e storia, società e politica, aristocrazia e democrazia, America ed Europa

189 FRANCESCO D'URSO
La semantica del bellum *dalla modernità al tempo presente: una ricerca filosofica*

217 ROSSELLA GALLETTI
La cultura del presepe napoletano: rappresentazioni gastronomiche e pratiche sociali. Verso la candidatura Unesco di un bene culturale immateriale

247 MARCO NIELI
Est aliud mirabile... *nello* ynys prydein*: a proposito del bestiario arturiano pre-galfridiano*

303 FABRIZIO MANUEL SIRIGNANO GABRIELE BORGHESE
Dal Mediterraneo all'Europa: educazione e democrazia in Francesco Saverio Nitti

319 MARIA ROSARIA VIGORITO IMMACOLATA BERGAMASCO
Un contributo alla conoscenza degli ambienti del convento di Santa Caterina da Siena a Napoli

349 NATASCIA VILLANI
Dalla giustizia alla carità

FRANCESCO D'URSO

La semantica del bellum *dalla modernità al tempo presente: una ricerca filosofica*

L'evoluzione del concetto di guerra nel suo rapporto con il diritto ha contraddistinto una parte significativa del pensiero giusfilosofico e filosofico-politico degli ultimi secoli. Ricostruire le tappe salienti di questo itinerario mediante l'analisi dei principali teorici dell'età moderna e contemporanea può aiutare a comprendere i termini precisi di tale correlazione nonché le declinazioni attuali e le prospettive future. Da un lato, infatti, occorre definire la dialettica che intercorre tra i due lemmi e la complessa semantica che essi incarnano; dall'altro appare interessante verificare in che modo il perdurare delle istanze cosmopolite e il consolidamento della cultura ecologista possano contribuire, in maniera complementare, a modellare un nuovo archetipo che sia certamente capace di orientare le comunità umane verso un percorso irenico, ma che si dimostri, al tempo stesso, immune da derive ideologiche o da tendenze utopiche.

Parole chiave: guerra, diritto, cosmopolitismo, ecologia

The evolution of the relationship between law and war has marked a significant part of legal and philosophical-political thought in recent centuries. Reconstructing the main stages of

this journey through the analysis of the main theorists of modern and contemporary times can help to understand the precise terms of this correlation, as well as its current declines and future prospects. On the one hand, it is necessary to define the dialectic between the two concepts and the complex semantics they embody; on the other hand, it seems interesting to examine how the persistence of cosmopolitan instances and the consolidation of ecological culture can contribute, in a complementary manner, to the construction of a new archetype, certainly capable of orienting human communities towards an irenic path, but at the same time proving immune to ideological drifts or utopian tendencies.

Keywords: *War, Law, Cosmopolitanism, Ecology*

Premessa

La relazione tra *bellum* e *ius* nonché la possibilità di elaborare un'autentica filosofia della pace attraverso il diritto rappresentano da sempre due tematiche estremamente dibattute e ancora irrisolte nella riflessione giusfilosofica e filosofico-politica contemporanea[1].

Oggetto di questa indagine è la necessità di definire alcuni concetti fondamentali onde delineare una precisa collocazione teoretica che consenta di fissare alcuni punti cardine e, al tempo stesso, di offrire elementi nuovi alla lettura delle prospettive presenti e future su un terreno

[1] Tra i contributi più significativi che, alla fine del secolo scorso, hanno insistentemente riproposto tali questioni nel dibattito italiano, figurano, senza dubbio, i lavori di Sergio Cotta. Scritti che, recentissimamente, sono stati riediti e raccolti in due differenti volumi: cfr. S. Cotta, *Dalla guerra alla pace*, Scholé, Brescia 2022; Id., *Scritti storico-politici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2022.

tanto delicato quanto scivoloso. Per tale ragione si procederà articolando il discorso nel seguente modo: *in primis*, si cercherà di definire i presupposti ontologici del *bellum* – genesi, finalità e modalità di realizzazione – nella sua dialettica con lo *ius*, nell'alveo dell'itinerario speculativo che la modernità ha progressivamente tracciato, condizionando significativamente la formazione del senso comune di questi due lemmi, protrattosi, nella sostanza, fino ai giorni nostri; in secondo luogo, si proverà a dimostrare come il superamento concettuale del principio del *bellum iustum* passi necessariamente attraverso l'adozione di una visione cosmopolitica e, nel contempo, in che modo la cultura ecologista, fondendosi con essa, possa fornire elementi decisivi per l'assunzione di un rinnovato modello teorico che riesca a concepire modalità di neutralizzazione del conflitto differenti dalla guerra.

1. *Diritto e guerra: una delimitazione di campo*

Il pensiero giusnaturalista del XVII secolo ha tratteggiato i caratteri del *bellum* approntando una definizione che, ancora oggi, persiste, in maniera manifesta o sottintesa, tanto nelle elaborazioni dottrinarie quanto nel linguaggio corrente.

Un elemento comune alle ricostruzioni dei più influenti protagonisti di quella fondamentale epoca, da Gentili a Grozio, da Hobbes a Locke, è rappresentato dalla traslazione della guerra dalla mera dimensione individuale – da cui ontologicamente viene fatta derivare – a quella ultrastatuale, ovvero nell'ambito delle relazioni tra enti politici sovrani. In altre parole, accade che, mentre il ricorso alla guerra viene pienamente disattivato all'interno dei confini della *souveraineté* statale attraverso il diritto e, soprattutto, dall'esercizio

del potere giudiziario, l'assenza di un'analoga organizzazione e di una corrispondente legittimazione del potere – di matrice naturalistica o contrattualistica – determina la sopravvivenza del *bellum* come eventuale strumento di risoluzione dei conflitti.

La nozione di guerra che, nella vasta ed eterogenea letteratura in materia sviluppatasi tra i secoli XVI e XVIII, affonda le sue solide radici nella svolta semantica e paradigmatica del moderno permane, in qualche misura, nel suo legame con il potere sovrano, dominando implicitamente il significato che, in termini generali, ancora generalmente le attribuiamo. Il nesso tra guerra e sovranità statuale, infatti, anche di fronte all'acclarata crisi della seconda, non è affatto reciso[2]: non a caso, come vedremo, coloro che hanno tentato di superare l'assunto del *bellum* come destino ineludibile del vivere umano – anteponendogli la dimensione della pace e definendo le condizioni per la sua stabile instaurazione – hanno inevitabilmente dilatato la proiezione dello Stato in uno spazio esterno ad esso – e, nella forma del diritto, mediante la riscrittura dello *ius gentium* – oppure hanno tentato, contestualmente e funzionalmente a ciò, di decostruire il concetto stesso di sovranità[3].

[2] Cfr. M. Fiorillo, *Guerra e Stato sovrano*, in Id., *Guerra e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 65-71.

[3] Questo ambivalente processo di rimozione interna e legittimazione esterna ha condizionato lo sviluppo del pensiero successivo che, soprattutto a partire dalla riflessione kantiana, si caratterizza per il tentativo di eliminazione *tout court* della guerra – e quindi della risoluzione irenica delle relazioni tra Stati – mediante la ricerca di un'*auctoritas* superiore che, mediante il diritto, fosse legittimata ad un uso razionale della forza e, contestualmente, ad un superamento del dogma sovrano e del suo indissolubile legame con lo Stato. Su questo aspetto, Carlo Sabbatini afferma che, in Kant, «la sovranità come pilastro della forma Stato non viene tanto negata nell'ideale della repubblica, da cui non è più prevista perché considerata come forma imperfetta che

Nonostante, dunque, le differenze che intercorrono tra il pensiero, l'orientamento e la prospettiva teoretica che si presentano limpidamente negli scritti dei suoi principali autori, dalla riflessione giusfilosofica moderna è possibile enucleare degli elementi che si ripetono similmente, dei tratti comuni che costituiscono un *leitmotiv* costante nonché il chiaro consolidamento di alcune convinzioni e certezze che possono aiutarci a delineare, con particolare precisione, la reale cifra della relazione tra *bellum* e *ius*.

In primo luogo, si sostanzia in maniera inequivocabile l'affermazione secondo la quale guerra e diritto, da un punto di vista empirico, sono due strumenti di risoluzione di controversie e conflitti tra individui e collettività. In secondo luogo, essi trovano il loro corrispettivo ambito di legittimazione in due differenti dimensioni: lo *ius* – nei rapporti tra singoli individui nello spazio interno alle comunità politiche in cui è affermato e riconosciuto un potere sovrano, ossia un'*auctoritas* organizzata che sia in grado di esercitare, attraverso le sue articolazioni, il potere coercitivo e rendere quindi effettiva l'amministrazione della giustizia; il *bellum*, di contro, nel quadro delle relazioni tra soggetti collettivi – ovvero gli Stati sovrani – che non hanno né un potere supremo a cui sono sottoposti, né conseguentemente un 'giudice' presso cui rivendicare i propri presunti diritti.

Letta la questione in tale ottica, da un punto di vista logico, il diritto costituisce il mezzo che si sostituisce alla

distingue sovrano e suddito, ma addirittura in quel repubblicanesimo che ad essa deve condurre e che è un processo storicamente concreto, privato in tal modo del suo principale strumento» (cfr. C. Sabbatini, *Note su sovranità e spazio nel pensiero di Immanuel Kant*, in C.B. Menghi (a cura di), *Sovranità e diritto*, Giappichelli, Torino 2004, p. 43). Su Kant vedi *infra* 2.

guerra laddove si trovi nelle mani di autorità politiche che, o in nome di una *traditio* o in virtù di un metastorico *pactum*, esercitano stabilmente il potere sovrano[4]. Al di fuori di tale perimetro, fattuale e normativo, il diritto può solo legittimare e regolare la guerra, ovvero determinarsi come *ius ad bellum* e *ius in bello*, ma non può eliminare l'uso della forza né può fissare un suo esercizio regolamentato[5].

Alla base di questa visione tacitamente accettata e univocamente confermata, un ruolo chiave è certamente assunto dall'irruzione, nel pensiero filosofico politico, della figura dello Stato e dalla definizione della sovranità politica di matrice prevalentemente assolutistica. In altre parole, i presupposti del discorso sulla guerra e della sua giuridificazione, soprattutto nella cultura dell'Europa continentale, risentono in maniera decisiva dell'opera di Jean Bodin e della sua categorizzazione teoretica della *souveraineté*[6].

Una prima tappa determinante in questa ricerca di una riscrittura del *bellum* che, attorno all'idea di sovranità, qualificasse il concetto di guerra come strumento alternativo al diritto tra autorità che non potevano riconoscere un potere

[4] A. Burgio, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, La scuola di Pitagora, Napoli 2006, pp. 38-39.

[5] La dialettica tra *ius ad bellum* e *ius in bello* – e, con essa, la loro distinzione concettuale – ha rappresentato, in anni recenti, una problematica significativamente affrontata dalla dottrina internazionalista, sia in ambito teoretico sia dal punto di vista pratico. Tra le letture cfr. J. Moussa, *Can jus ad bellum override jus in bello? Reaffirming the separation of the two bodies of law in International Review of the Red Cross*, 90(872), 2008, pp. 963-990; R.D. Sloane, *The cost of conflation: preserving the dualism of jus ad bellum and jus in bello in the contemporary law of war,* in «Yale J. Int'l L.», 34, 2009, pp. 47-108.

[6] Sul ruolo decisivo della nozione bodiniana di sovranità cfr. G. Cammisa, *Uniformità confessionale e tolleranza religiosa nell'età delle guerre civili di religione: Alberico Gentili e il neostoicismo*, in N. Di Vita (a cura di) Hostis, hospes. *Lo straniero e le ragioni del conflitto*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2020, pp. 227-231.

ad esse superiori, è rappresentata, senza dubbio, dall'opera di Alberico Gentili[7].

Inserendosi in quel solco che separa i maestri della seconda scolastica dai padri del giusnaturalismo razionalistico del Seicento, Gentili, definendo la guerra come la «giusta contesa di pubbliche armi»[8], individua icasticamente quelli che sono gli attributi attorno ai quali si snoda l'intera questione: l'esercizio della forza, il riconoscimento del potere sovrano, la legittimazione della guerra.

Pertanto, la guerra è pensata come l'ultimo mezzo di risoluzione delle controversie «fra quelli che non possono venire frenati dalle leggi», ovvero per quei soggetti che non hanno un'autorità superiore che li limiti né un giudice a cui ricorrere e alle cui sentenze sia riconosciuto un potere vincolante, dal momento che «i giudizi civili sono pei cittadini privati»[9]. Un mezzo a cui ricorrere, tuttavia, sempre come *extrema ratio*, di fronte all'impossibilità di un qualsiasi accordo.

E proprio questa sua strumentalità, alternativa al *pactum* tra pari, determina, altresì, anche i tratti della sua giustificazione: da un lato, infatti, *iustum* è il *bellum* fatto per proteggere un interesse e respingere un male in quanto ha «sempre la difesa per fine»[10]; dall'altro, poi, «la guerra è attributiva di diritti a entrambe le parti» perché, sulla base

[7] La rilevanza di Gentili, inoltre, come osserva Carlo Galli, va ritrovata anche nel fatto che egli rappresenta «uno di quei giuristi che si pongono come legittimatori del nuovo ordine politico moderno» (cfr. C. Galli, *Alberico Gentili e Thomas Hobbes. Crisi dell'umanesimo e piena modernità*, in «Filosofía politica», 21(2), 2007, p. 213).

[8] Cfr. A. Gentili, *De iure belli libri tres*, (1598), trad. it. *Il diritto di guerra*, introduzione di Diego Quaglioni, traduzione di Pietro Nencini, apparato critico a cura di Giuliano Marchetto e Christian Zendri, Giuffrè, Milano 2008 1, I, II, p. 12.

[9] Ivi, 1, I, III, p. 18.

[10] Ivi, 1, I, V, p. 36.

del riconoscimento di una *maxima auctoritas*, «all'una parte ed all'altra spettano sempre diritti di guerra»[11]. Perciò, nel discorso di Gentili affiora un'idea di autoconservazione assegnata all'intera comunità, soggiacente ad un potere sovrano riconosciuto – che in Hobbes e in Locke sarà sviluppata, pur nei loro differenti sistemi filosofici, primariamente in chiave individualistica – nonché la massima secondo cui la sovranità presuppone la titolarità del *ius ad bellum*.

Il contributo gentiliano apre la strada ad un *modus cogitandi* che troverà, innegabilmente, nell'opera groziana una forma più compiuta e più influente. Per Grozio la guerra rappresenta, rimodulando la nota massima ciceroniana, «la condizione di coloro che combattono con la forza»[12]. Perciò, piuttosto che in un atto essa si identifica in uno *status*, in un frangente all'interno del quale viene esercitato l'uso della forza contro un nemico. Da questa essenziale enunciazione deriva, quindi, una nozione nel cui alveo è possibile ricomprendere una vasta gamma di situazioni. Sulla base di tale impostazione, infatti, egli fonda la sua stessa tripartizione di guerra privata, pubblica e mista: qualsiasi ricorso alla forza, dunque, nella risoluzione delle controversie tra singoli o tra enti costituisce empiricamente una forma di *bellum*.

Tuttavia, su un piano deontico, l'uso della forza trova legittimazione, come già sosteneva Gentili, solamente nello spazio pubblico, ovvero se condotta da un'autorità a cui è riconosciuto un potere supremo[13], ovvero «quel potere le cui

[11] Ivi, p. 40.

[12] Cfr. U. Grozio, *De jure belli ac pacis* (1625), trad. it *Il diritto di guerra e pace*, vol. 1, Istituto italiano per gli studi filosofici Press, Napoli 2023, 1, II, I, pp. 42-43.

[13] Cfr. C. Tommasi, *Guerra e diritto*, in U. Grozio, *Il diritto di guerra e pace*, cit., p. LI.

azioni non sottostanno al diritto di altri e dunque non possono venire invalidate a piacere da un'altra volontà umana»[14].

Di conseguenza, la giuridificazione della guerra si lega indissolubilmente alla bodiniana concezione del sovrano *legibus solutus*, l'unico fondamento possibile per l'attribuzione di un illimitato *ius ad bellum*. Mentre, dunque, la guerra privata e quella mista sono effetto di una conflittualità risolvibile normativamente attraverso l'azione del giudice, ovvero dall'esercizio di una forza *ordinata* il cui potere coercitivo è emanazione e forma del potere sovrano, la guerra pubblica costituisce l'unica forma di rimedio allo scontro tra due poteri supremi e, pertanto, si pone come forza *ordinante* il cui scopo è definire i rapporti tra i medesimi. Diritto e guerra svolgono, in sostanza, identica funzione: risolvere le controversie tra individui o gruppi.

Con Grozio, in definitiva, si realizza, nel quadro del suo giusnaturalismo razionalistico, un duplice processo di secolarizzazione del *bellum* e di relativizzazione dello *iustum*[15]: lo *ius ad bellum* è determinato dal possesso di specifici requisiti; lo *ius in bello* dal rispetto di principi definiti e di particolari regole[16]. Si delinea, con ciò, un doppio binario imprescindibile onde garantire il superamento di una contesa tra soggetti rispetto ai quali non esiste un potere giudiziario, sovrastante e terzo, che possa individuare ed imporre una decisione[17].

[14] Cfr. U. Grozio, *De jure belli ac pacis*, cit., I, VII, IV, p. 132.

[15] Cfr. C. Tommasi, *Guerra e diritto*, cit., pp. XLIX-L.

[16] Sul punto cfr. A. Bondolfi, *Attorno alla dottrina della "guerra giusta". La sua evoluzione storica dall'antichità alla prima modernità*, in «Filosofia Morale / Moral Philosophy», 2, 2022, p. 33.

[17] In altre parole, secondo Claudio Tommasi, «a giustificare la guerra non è, dunque, la causa materiale ma una suprema necessità: quella appunto di sciogliere una vertenza non deferibile a nessun tribunale e a nessun giudice, a cui le parti debbano sottomettersi» (cfr. C. Tommasi, *Guerra e diritto*, cit., p. LI). Sul tema pure cfr. P. Haggenmacher,

Passando, oltremanica, all'analisi dei padri del contrattualismo anglosassone, possiamo notare in che modo, anche nella concezione di Hobbes e Locke, la lettura del binomio *bellum/ius* conduca, rispetto alle questioni *in nuce*, a risultati sostanzialmente conformi e, pertanto, allineabili lungo questo comune filo rosso.

L'origine della guerra, in maggior misura in Hobbes, ha il suo seme nella relazione individuale, nel mero disaccordo ma, soprattutto, nel fatto che «molti insieme desiderano la stessa cosa», ma «molto spesso non possono usare in comune, né dividere»[18]. Entrando più nel dettaglio, tre sono le cause intrinseche alla natura umana che si presentano come fonte del conflitto, ovvero «in primo luogo, la competizione, in secondo luogo, la diffidenza, in terzo luogo, la gloria»: la prima è causa di scontro «per guadagno, la seconda per sicurezza, e la terza per reputazione»[19].

Ma il *bellum*, per Hobbes, non è costituito soltanto dalla lotta in concreto, dall'uso della forza di uno o più uomini verso un altro individuale o collettivo, ma già dal tempo «in cui si dichiara a sufficienza, con le parole e con i fatti, la volontà di lottare con la forza»[20], cioè «non consiste nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario»[21]. La guerra, allora, è una

Ubi cessant iudicia incipit bellum. La guerre comme voie de droit chez Grotius, in J. Baechler e P. Delvolvé (a cura), *Guerre et droit*, Hermann, Paris 2017, pp. 153-177.

[18] Cfr. T. Hobbes, *De cive* (1642), trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Editori riuniti, Roma 1979, I, 5, p. 84.

[19] Cfr. Id., *Leviathan* (1651), trad. it. *Leviatano*, traduzione di Gianni Micheli, La nuova Italia, Scandicci 1987, XIII, p. 119.

[20] Cfr. Id., *De cive*, I, 12, p. 87.

[21] Cfr. Id., *Leviathan*, cit., XIII, p. 120.

condizione, ma anche un *dies* nel quale il ricorso alle armi viene dapprima paventato e organizzato, poi materialmente compiuto. Il suo contrario, la pace, può essere definito solo come il negativo del *bellum*, ossia l'assenza del conflitto: essa non ha una dimensione peculiare, se non come tratto distintivo della 'civitas'[22].

Guerra e conflitto sono la medesima cosa; espressione spirituale (*opinio*) o materiale (*res*) di una certa e definita soggettività, *in primis* individuale, *in secundis* collettiva. La 'guerra' precede la 'pace', o meglio il conflitto precede l'accordo, da un punto di vista logico e cronologico. L'accordo nasce dall'esigenza di disinnescare il conflitto o organizzarlo, nella forma della guerra, nei confronti di un'alterità nemica, verso la quale si riverbera il conflitto spirituale/materiale in altre forme.

Nella lettura lockiana, invece, il lemma 'guerra' è sempre declinato nella dialettica tra stato di natura e stato civile: in realtà, ricondotto nella prima dimensione, viene contrapposto allo stato di natura stesso – ovvero il *locus amoenus* in cui gli uomini «vivono insieme secondo ragione, senza un superiore comune sulla terra, che abbia autorità a giudicare tra loro»[23] – e assume sempre una matrice primigenia e individuale. La guerra, infatti, si realizza proprio quando

[22] Sul rapporto tra *bellum* e civiltà nella letteratura hobbesiana, è curioso come Alberto Artosi scorga, nelle pagine del *De Cive*, la matrice teoretica del «processo freudiano dell'incivilimento» (cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), trad. it. *Il disagio della civiltà* in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollato Boringhieri, Torino 2010, p. 231 e ss.), che si realizza nel momento in cui avviene «la sostituzione del potere della comunità a quello del singolo» (cfr. A. Artosi, *Il fascino discreto della natura umana*, in «Iura gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», vol. VIII, *Diritti e civiltà*, 2011, p. 8).

[23] Cfr. J. Locke, *Two treatises of Government* (1690), trad. it. *Due trattati sul governo*, a cura di Luigi Pareyson, UTET, Padova 2010[3], II, 3, p. 241.

«non vi sia» un siffatto «superiore comune a cui appellarsi»[24] e, dunque, si verifica in assenza di una *vis* 'terza', ossia di un 'giudice' – legittimato da un potere a sua volta legittimo, che dirima la controversia. «La mancanza di un giudice comune fornito di autorità pone tutti gli uomini in stato di natura»[25] in cui l'esercizio della forza tramuta il medesimo in *status belli*.

La guerra, ancora una volta, trova posto in mancanza dell'appellabilità ad un giudizio, in violazione di un diritto non difendibile da parte di un'autorità riconosciuta. Il «diritto di guerra contro un aggressore» si acquisisce proprio sulla base di queste due condizioni: la violazione di un diritto naturale; l'assenza di un giudice terzo a cui appellarsi[26].

Pertanto «gli uomini si pongono in società e abbandonano lo stato di natura» per definire quella autorità a cui è affidato il potere di decidere sulla controversia[27]. Lo *ius*, dunque, precede, nella sua dimensione naturale, il *bellum*, legittimandone nello *status naturae* il suo ricorso; e lo segue, eliminandolo, nello stato civile, con il riconoscimento dell'autorità giudiziale.

Tuttavia, neutralizzato il *bellum* nella dimensione individuale mediante l'*auctoritas*, il tema del 'diritto alla guerra' si ripresenta rispetto alle singole comunità politiche; su di esso, infatti, si fonda la nozione lockiana di 'potere federativo', ovvero proprio «il potere di guerra e pace, di fare leghe, alleanze e ogni altro negoziato con tutte le persone e le comunità estranee alla società politica»[28]. In sostanza, il rapporto tra le diverse comunità – in assenza di un giudice

[24] Ivi, p. 242.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.
[27] Cfr. J. Locke, *Two treatises of Government*, cit., p. 243.
[28] Ivi, p. 338.

terzo nemmeno ipotizzato – determina una diversa conformazione del conflitto e della relazione con l'esterno: mentre all'interno della *societas* opera la legge e l'esecutivo (più 'giudiziario' che 'amministrativo'), verso l'esterno il potere «deve necessariamente esser lasciato alla prudenza e alla saggezza di coloro nelle cui mani si trova»[29]: in altre parole, il diritto agisce dentro la società, eliminando il conflitto: al di fuori di essa torna la possibilità della guerra, laddove non prevalga l'accordo. La sua dimensione interna prevede il terzo superiore; quella esterna, viceversa, la bilateralità dei rapporti. Non a caso Locke ritiene che esecutivo e federativo, sebbene separati, siano affidati alla medesima autorità (diversamente dal legislativo), perché non può sorgere alcun conflitto di interessi tra i due, i quali anzi convergono verso la stessa finalità: evitare il *bellum* per il benessere dei singoli e della comunità. In caso contrario, a lungo andare, vi sarebbe, infatti, solamente «disordine e rovina»[30].

Il quadro complessivo che, in definitiva, affiora da questa breve ed essenziale ricostruzione appare abbastanza nitido. Diritto e guerra sono strumenti che operano in due contesti diversi e trovano la loro corrispettiva legittimazione sulla base del riconoscimento del potere sovrano. Sebbene, infatti, da un punto di vista ontologico, l'approccio radicalmente individualista dei corifei del giusnaturalismo moderno colloca l'origine del *bellum* in una dimensione preminentemente individuale e privatistica, l'affermazione di un'istituzione politica dotata di un potere supremo traspone la guerra 'giusta' in un luogo altro e, conseguentemente, il ricorso al conflitto armato oltre i confini del

[29] Ivi, p. 339.
[30] *Ibidem*.

pactum che, pur nelle sue molteplici e variegate identificazioni, delimita astrattamente il suo possibile orizzonte[31]. Nello stato civile, l'uso della forza di soggetti diversi dal sovrano e dalle sue emanazioni può trovare una forma di legittimazione, non univocamente accettata, ma non si traduce affatto in un diritto alla guerra, ma piuttosto in un diritto di resistenza[32].

Lo spazio del *bellum*, detto diversamente, rimane solo quello in cui agiscono e si muovono gli Stati, ovvero le comunità politiche organizzate in cui il potere viene accentrato ed esercitato da un sovrano che, seppur delimitato territorialmente, non è sottoposto ad alcuna autorità né riconosce un potere giurisdizionale superiore a cui ricorrere e alle cui decisione affidarsi.

Proprio quest'ultimo punto chiarisce il motivo per il quale, in un siffatto schema, la stessa ipostatizzazione di un diritto internazionale non soltanto non esclude la guerra, ma anzi non può che annoverare, come *extrema ratio*, la possibilità del suo esercizio legittimo. Una legittimità che, già a partire dall'impostazione groziana, può essere attribuita ad entrambe le parti in campo, perché l'investitura giuridica che lo *ius gentium* fornisce al *bellum* ha una mera natura formale: malgrado il tentativo di edificare un diritto internazionale su principi fondamentali e sulla pietra

[31] Sul punto ancora cfr. A. Burgio, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, cit., p. 61; F.M. De Sanctis, *Stato dei 'luoghi'. Per una topologia del pensiero politico*, in Id., *'Luoghi' e 'tempi del pensiero giuridico*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010, pp. 15-23.

[32] Per una puntuale ricostruzione dell'evoluzione del diritto di resistenza nei principali testi del pensiero moderno cfr. E. Vitale, *Sovranità e diritto di resistenza. Dalle Vindiciae al Secondo trattato sul governo civile*, in G. Cappelli (a cura di), *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, Unior Press, Napoli 2020, pp. 317-335.

angolare del *pacta sunt servanda* – da cui far derivare la validità di ogni normativa pattizia onde imbrigliare il potere sovrano e contenere la sua *vis* potenzialmente illimitata – l'assenza di una autorità massima, legittima ed effettiva, capace di giudicare ed eseguire le sue sentenze, rende – *de iure* e *de facto* – impossibile il disinnesco della guerra.

Per poter oltrepassare, allora, tale prospettiva, occorre lavorare su un versante differente, ovvero ridefinire un universo filosofico, politico e giuridico, che sia in grado di superare il particolarismo sovrano – che, attraverso la sedimentazione della forma-Stato, si è paradigmaticamente affermato – mediante un processo di universalizzazione che non abbia come oggetto la costruzione di un'ipotetica *auctoritas* suprema, quanto piuttosto i pilastri su cui si fonda le *pouvoir souverain* stesso: il popolo – inteso non più come comunità circoscritta e identitaria – e il territorio – inteso non più come uno spazio chiuso e delimitato. La prima operazione si identifica con la svolta cosmopolitica che ha, indubbiamente, nella riflessione kantiana, il suo primo importante approdo; la seconda, più recente, può trovare nella cultura ecologista argomenti e strumenti utilissimi per il suo svolgimento.

2. *L'asintotica tensione verso la 'pace': il possibile connubio tra cosmopolitismo ed ecologia*

La lettura genealogica del concetto moderno di guerra pone in luce un elemento incontrovertibile rispetto all'agire individuale nella sua dimensione associata. A prescindere dall'impostazione speculativa adottata, ovvero sia presupponendo il suo innato spirito aggregativo, sia anteponendo

la sua spinta auto-conservativa e conflittuale, il momento di formazione della compagine sociale – che avvenga secondo *ratio*, *voluntas* o *naturaliter* – non immunizza la *communitas* umana dal *bellum*, bensì rimanda, ad un livello più altro e organizzato, l'uso della forza finalizzata alla sopraffazione dell'altro, ovvero di un soggetto altrettanto composito e strutturato.

Insomma, la possibilità di ribaltare il paradigma della guerra a vantaggio di quello della pace, ossia di invertire la dialettica tra i due momenti – presupponendo il secondo come condizione o fine e, simultaneamente, ridimensionando l'ineluttabilità della prima come mezzo di risoluzione ultimo delle controversie tra comunità umane – appare in tutta la sua aporetica pensabilità laddove si riduca ad un assiomatico ottimismo antropologico.

Il peso di questa difficoltà e di questo limite affiora, in maniera manifesta, nella risposta che, prima la filosofia kantiana e poi la dottrina kelseniana, hanno tentato di dare, rispettivamente da una prospettiva etico-politica e in chiave epistemologico-giuridica. Prima Kant e poi Kelsen hanno provato, da versanti differenti ma con un analogo *humus* speculativo, ad incanalare il potere sovrano o a destrutturare su un piano teorico la sua nozione attraverso la preconizzazione di una *institutio* o una *Ordnung* superiore, entro la quale la pluralità potenzialmente conflittuale dei soggetti in campo viene mitigata garantendo, come regola generale, la risoluzione degli scontri con metodi non cruenti. Una duplice opzione che trova la sua base deontica nel cosmopolitismo, ovvero nell'abbattimento delle divisioni e separazioni gerarchiche tra etnie, collettività e culture al fine di temperare quella pericolosa contrapposizione tra interessi configgenti.

Kant muove, in verità, la sua riflessione sulla dialettica pace-guerra ribadendo, nella sostanza, i principi della visione naturalistica hobbesiana[33]: lo stato di pace tra gli uomini «non è affatto uno stato di natura», il quale incarna piuttosto «uno stato di guerra»[34]. Tuttavia, cogliendo appieno le conseguenze dello slittamento semantico del *bellum* dall'individuo allo Stato nella costruzione di un diritto internazionale 'naturale', identifica l'apparato statale con la comunità che ad esso soggiace: «i popoli in quanto Stati potrebbero essere considerati come singoli individui» i quali, trovandosi nelle condizioni di natura, «cioè nell'indipendenza di leggi esterne» si danneggiano per il solo «fatto della loro vicinanza»[35]. Con questo assunto si trasferisce interamente il *bellum omnium contra omnes* al puro livello delle singole comunità. Da qui la necessità di «una Costituzione analoga alla civile» e «una federazione di popoli (*Völkerbund*)» piuttosto che «uno Stato di popoli (*Völkerstaat*)»[36].

Il *Völkerstaat*, in fondo, appare agli occhi di Kant come una struttura che nasconde in seno una irrisolvibile contraddizione in quanto tutti gli Stati risulterebbero soggetti ad un potere superiore e, dunque, non si identificherebbero più

[33] In effetti, come sostiene Gianluca Sadun Bordoni, sebbene i suoi scritti politici rappresentino «la ricerca di un'alternativa» al pensiero di Hobbes, ciò «non impedisce a Kant di riconoscere la profondità del suo punto di partenza» (cfr. G. Sadun Bordoni, *Il concetto di* status naturae *tra Hobbes e Kant*, in *Studi Kantiani*, XXXII, 2019, p. 25, Editoriale Scientifica, Napoli 2010, pp. 15-23.

[34] Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di filosofia politica. Per la pace perpetua e altri saggi*, introduzione e note di Dario Faucci, traduzione di Gioele Solari e Giovanni Vidari, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 95.

[35] Ivi, p. 103.

[36] *Ibidem*.

nel concetto medesimo di *Staat*[37]; detto diversamente, nella prospettiva kantiana è inscindibile il nesso sovranità/Stato e, dunque, appare impossibile subordinare del tutto la sua azione politica a regole e principi imposti da un potere supremo. In breve, «ogni Stato» antepone a tutto «la sua Maestà»[38].

Muovendosi sul doppio binario Nazione-Stato (e Stato-Maestà), la concezione di Kant si mostra ancora profondamente 'moderna'. Gli Stati, rigettando di principio la possibilità di assoggettarsi ad un'autorità massima e universale, respingono «*in ipotesi* ciò che è giusto *in tesi*»[39]. Ma questo rifiuto non è soltanto l'espressione di un mero istinto o di una egoistica *voluntas*, ma piuttosto la migliore opzione possibile, anche secondo ragione: la coesistenza che la federazione di Stati produce «è preferibile ad un assorbimento di vari Stati da parte di uno di loro che li soverchi» perché con «la cresciuta estensione del governo le leggi perdono di vigore e un dispotismo dell'anima» inevitabilmente «degenera da ultimo in anarchia»[40].

[37] Per il vero, in dottrina l'interpretazione della visione kantiana rispetto all'idea di Stato oltre le *nationes* è un tema estremamente spinoso e assai discusso. In particolare, il discorso ruota attorno alla duplice formula del *Weltstaat* e del *Völkerbund*; tra i saggi sul tema cfr. G. Cavallar, *Kant's Society of Nations: Free Federation or World Republic?*, in «Journal of the History of Philosophy», 32 (3), 1994, pp. 461-482; G.W. Brown, *State sovereignty, federation and Kantian cosmopolitanism*, in «European Journal of International Relations», 11(4), 2005, pp. 495-522; E. Wyrębska-Đermanović, *The World Republic, The State of States or The League of Nations? Kant's Global Order Revisited*, in «Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy», 1(10), 2019, pp. 27-42; H. Blomme, *World State versus Federation of States. Did Kant intentionally offer a free choice to future scholars?*, in «Studia Kantiana», 18(3), 2020, pp. 257-272. E. Schäfer, *Kants Friedensschrift – Weltstaat oder Völkerbund?*, München 2008; L. Caranti, *The Kantian Federation. Elements in the Philosophy of Immanuel Kant*, Cambridge 2022.

[38] Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 105.

[39] Ivi, p. 110.

[40] Ivi, p. 126.

Ripetendo, anch'egli, che il modo attraverso il quale gli Stati «tutelano il proprio diritto non può essere mai, come davanti a un tribunale esterno, il processo, ma la guerra», Kant afferma in maniera chiara come il salto decisivo da compiere sia il passaggio dall'uso del trattato di pace alla formazione di una vera e propria lega di pace[41]: mentre il *pactum pacis*, infatti, non elimina lo stato di guerra ma semplicemente lo sospende, perché non cancella il suo presupposto, il *foedus pacificum*[42] – pur costituendo un surrogato negativo della *respublica* universale – consentirebbe di invertire il rapporto tra *bellum* e *pax*: lo stato di pace, allora, andrebbe a costituire la regola; la guerra, viceversa, il *casus* scatenabile solo dalla rottura del *foedus* medesimo[43]. Un *foedus*, si badi, aperto a tutte le nazioni capaci di rendersi Stato[44].

La prospettiva kantiana trasforma, come visto, in chiave definitivamente universalistica i rapporti tra soggetti del diritto internazionale e, parallelamente, per ciò che concerne i singoli individui, sostiene la necessità di un vero e proprio *Weltbürgerrecht*, un diritto cosmopolita di «ospitalità universale» che consenta ad ogni straniero «che

[41] Ivi, p. 108.

[42] Sul punto cfr. P.P. Portinaro, Foedus pacificum *e sovranità degli stati: un problema kantiano oltre Kant*, in «Iride», 17, 1996, pp. 94-103.

[43] Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 108-110.

[44] Il concetto di *foedus*, nel testo del '95, rappresenta in qualche misura l'evoluzione concettuale del *foedus amphictyonum*, proposto in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), trad. it. *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di filosofia politica*, cit., p. 13), ma depurato del finalismo naturalistico che lo contrassegnava. Sullo sviluppo dell'idea di federazione in Kant cfr. S. Goyard-Fabre, *Le thème fédéraliste et son évolution dans la conception kantienne de la paix*, in L. Bianchi, A. Postigliola (a cura), *Un «progetto filosofico» della modernità. Per la pace perpetua di Immanuel Kant*, Liguori Editore, Napoli 2000, pp. 152-172.

arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente»[45]. Se, dunque, il *Völkerbund* determina il passaggio da una condizione di guerra permanente ad uno stato di pace duratura, il *Weltbürgerrecht* trasforma l'*imago* dello straniero, fino a prova contraria, da *hostis* ad *hospes*[46]. In sostanza, «l'idea di un diritto cosmopolitico» costituisce indefettibilmente nel sistema kantiano il «coronamento necessario del codice non scritto» del diritto internazionale[47].

Le problematiche messe in risalto dalla costruzione kantiana, riemergono – dopo oltre un secolo – nell'analisi di Kelsen, nel suo proposito di elaborare una dottrina pura del diritto, sia per ciò che concerne la prefigurazione della struttura del diritto internazionale e del suo rapporto con gli ordinamenti-Stato, sia per quanto riguarda la definizione della corrispondenza tra diritto e pace[48].

La *reine Rechtslehre* kelseniana, vista in questa ottica, rappresenta il luogo teorico all'interno del quale, attraverso il rinnovamento metodologico e concettuale della *scientia iuris*, viene dotata di una robusta armatura giuridica la *Weltanschauung* cosmopolita di ispirazione kantiana[49]. Un

[45] Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 112.

[46] In merito, Alberto Burgio propone la seguente lettura: «Piano interno e piano internazionale si intrecciano, al punto che diritto civile, diritto internazionale e diritto cosmopolitico non sono che articolazioni del diritto pubblico» (cfr. A. Burgio, *«Natura», ragione e tempi della storia in Kant*, in N. Di Vita (a cura di), Hostis, hospes, cit., p. 193).

[47] Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 115.

[48] Il tema, di capitale importanza nelle dinamiche della dottrina kelseniana, ha accompagnato tutte le fasi della sua produzione scientifica, sia quella precedente sia quella successiva alla *Reine Rechtslehre*; per un'ampia e dettagliata ricostruzione cfr. C. Nitsch, *Paradigma bellum iustum*, in Id., *Diritto e forza nella comunità degli Stati. Studi su Hans Kelsen e la teoria del diritto internazionale*, Satura Editrice, Napoli 2012, pp. 1-69.

[49] Sul 'cosmopolitismo giuridico' di Hans Kelsen cfr. L. Mellace, *Cosmopolitismo giuridico ed effettività del diritto internazionale oggi: e*

percorso che, guidato dal superamento dei dualismi ideologici del positivismo tradizionale, incontra le sue tappe essenziali nella identificazione di Stato e ordinamento giuridico nonché nella ridefinizione del rapporto tra la *Rechtordnung* interna e quella internazionale in chiave monistica.

Con la prima operazione, infatti, Kelsen pone le basi per ciò che egli stesso considera «uno dei risultati più importanti della dottrina pura del diritto», ovvero la «dissoluzione teoretica del dogma della sovranità»[50]; con la seconda, poi, completa il lavoro capovolgendo la disposizione dei termini tra Stato e *ius gentium* sfruttando la leva del principio di effettività: rompendo l'unità tra ordine cronologico e fondamento giuridico, distinguendo i due piani del «rapporto storico» e di «quello logico-normativo», il giurista praghese individua nell'ordinamento internazionale, che ha carattere universale, la base normativa da cui deriva ogni ordinamento statale, che viceversa costituisce una struttura ineluttabilmente parziale[51]. Tale assunto determina due conseguenze decisive: *in primis*, la dichiarata superiorità di ogni ordinamento primitivo che, *in fieri*, ingloba in sé una realtà giuridica più vasta determinando un nuovo fondamento di validità; *in secundis*, il decisivo ruolo del processo di centralizzazione del potere esecutivo il cui obiettivo finale «sembra essere l'organizzazione di una universale comunità giuridica mondiale», ossia «la formazione di uno stato mondiale»[52].

possibile andare oltre lo stato?, in «Materiales de filosofía del derecho», 3, 2022, pp. 1-13.

[50] Cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik* (1934), trad. it., *Lineamenti di dottrina pura* (1952), Einaudi, Torino ed. 2000, p. 168.

[51] Ivi, p. 150.

[52] Ivi, p. 154.

Il *Weltstaat* kelsensiano, diversamente dal modello etico-politico kantiano, non può che assumere, alla fine, forma e fisionomia della *Staatsordnung*, dal momento che quest'ultima incarna quella tipologia di ordinamento in cui è sempre garantito «un procedimento regolato giuridicamente» onde impedire che il medesimo Stato «leso nel suo diritto» sia «autorizzato a reagire contro il trasgressore» con le uniche forme coattive presenti nel «diritto internazionale generale», ossia «con la rappresaglia o con la guerra»[53]. L'articolazione della *Staatsordung*, in definitiva, se estesa a livello globale, impedisce la riproposizione della dualità complementare diritto-guerra tratteggiata nella tradizione moderna.

In generale, la costruzione giusfilosofica kelseniana disegna un processo di universalizzazione della *communitas* umana mediante lo *ius* che sia capace di ridurre fino alla sua possibile eliminazione lo spazio per una legittimazione del *bellum*. In altre parole, evocando la formazione del *Weltstaat*, ovvero di un ordinamento giuridico universale pienamente accentrato in cui, di fronte all'illecito, l'esercizio del potere coercitivo sia posto nelle mani di soggetti terzi, autorizzati e indipendenti rispetto alle parti in causa, si superebbe, su un piano logico-giuridico, la necessità di contemplare la guerra come uno strumento normativamente regolato nel diritto internazionale per la risoluzione delle controversie tra Stati.

Fermo restando che dichiarare l'unità dell'ordinamento risponda primariamente alla «esigenza gnoseologica di considerare tutto il diritto in un sistema», la sua teorizzazione segna un passaggio estremamente importante nella definizione del rapporto tra *ius* e *bellum*, andando a costituire

[53] Ivi, p. 151.

coerentemente un impianto in cui non si concepiscono più il diritto e la guerra come mezzi risolutivi da adoperare, parallelamente, in spazi politici differenti, ma piuttosto l'evoluzione giuridica come l'itinerario che consenta alle civiltà umane di predisporre universalmente strumenti normativi che siano capaci di escludere progressivamente e regolarmente il ricorso alle armi[54].

Un percorso che, tuttavia, non conduce alla rimozione immediata, sul piano teorico, della nozione di *bellum iustum*[55]. Se è vero, infatti, che per Kelsen il diritto può essere definito come «un ordinamento per la promozione della pace»[56], non bisogna confondere la finalità dello *ius* con la sua essenza, né ancora con gli strumenti conoscitivi che la scienza giuridica elabora e adopera. La legittimazione della guerra, pertanto, non scompare *ex abrupto* dall'orizzonte teorico kelseniano: finché la struttura del diritto internazionale risulta ancora in fieri e non ha completato il suo processo di accentramento, la guerra costituisce uno strumento sanzionatorio indispensabile nonché ineludibile in quanto sedimento consuetudinario

[54] Ivi, p. 154.

[55] Sul punto gli studiosi non sono giunti a soluzioni univoche. In particolare, nel dibattito italiano un acceso confronto scientifico ha visto contrapporsi le interpretazioni di Danilo Zolo – apertamente critico verso il pacifismo giuridico kelseniano perché retto da una nozione etico-teologica di *bellum iustum* (cfr. D. Zolo, *La guerra, il diritto e la pace in Hans Kelsen*, in «Filosofia Politica», 12, 1998, pp. 187-208) – e Tecla Mazzarese – la quale viceversa vedeva nella dottrina di Kelsen un superamento del principio della guerra giusta e, soprattutto, l'affermazione del carattere obbligatorio del diritto delle genti (T. Mazzarese, *Kelsen teorico della guerra giusta?*, in A. Calore (a cura di), *'Guerra giusta'? Le metamorfosi di un concetto antico*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 159-181). Sul punto ancora cfr. C. Nitsch, *Paradigma* bellum iustum, cit., p. 3.

[56] Cfr. H. Kelsen, *Law and Peace in International Relations* (1941), trad. it. *Diritto e pace nelle relazioni internazionali*, *Le Oliver Wendell Holmes Lectures*, 1940-41, Giuffrè, Milano 2009, p. 5.

di tale ordinamento[57]. Negare giuridicamente il suo lecito ricorso significherebbe escludere la previsione di qualsiasi *Unrechtsfolge* in relazione ad un ipotetico *Unrecht* in ambito internazionale e, con ciò – secondo i dettami-cardine della dottrina pura – privare del carattere normativo ogni precetto dello *ius gentium*.

In virtù di questa affermazione, la pace, intesa ancora come assenza del *bellum*, rappresenta, anche per il diritto, un fine a cui asintoticamente tendere, un obiettivo che è possibile avvicinare – come già supponeva del resto Kant[58] – ma non raggiungere in maniera definitiva e irreversibile. Tuttavia, questo itinerario può essere, su un piano filosofico-giuridico, fortificato ed esteso accompagnando la spinta del cosmopolitismo – che sostiene e rivendica la necessità di abbattere le distanze tra le comunità umane orientandole verso una soluzione unitaria e universale[59] – con le istanze

[57] «In una concezione dinamica del diritto – avverte Carlo Nitsch – la positiva vigenza del principio del *bellum iustum* è una conseguenza diretta del carattere normativo della consuetudine, quale fondamento ultimo della validità dell'ordinamento internazionale» (cfr. C. Nitsch, *Paradigma* bellum iustum, cit., pp. 68-69). Una posizione ribadita anche in Id., *Guerra e diritto: natura e limiti di un'aporia kelseniana*, in «Notizie di Politeia. Rivista di etica e scelte pubbliche», XXXIII, 127, 2017, pp. 165-171.

[58] «(…) così la pace perpetua (ultima meta di tutto il diritto delle genti) è certo un'idea impraticabile. Ma i principi politici che tendono a questo scopo, che cioè servono a produrre tali alleanze degli Stati per avvicinare continuamente i popoli a un tale stato, non sono già impraticabili, perché, siccome questo avvicinamento è un problema fondato sul dovere e in conseguenza anche sul diritto degli Stati, esso è certamente praticabile" (cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), trad. it. *La metafisica dei costumi*, traduzione e note a cura di Giovanni Vidari, Laterza, Bari-Roma ed. 2018, p. 206).

[59] In tal senso è interessante notare come il cosmopolitismo, negli ultimi decenni, ha trovato rinnovato vigore, traducendosi soprattutto in teorie politiche e morali e perseguendo finalità ulteriori a quelle più propriamente individuate dalla scienza giuridica fino al secolo scorso. In

ecologiste – che, invece, promuovendo la tutela e la preservazione delle risorse naturali, inducono l'umanità tutta a riconsiderare in maniera analogamente unitaria il pianeta, ovvero come la casa comune dell'esistenza di ogni individuo, presente e futuro.

L'ipotetica connessione tra cosmopolitismo ed ecologia, in effetti, determinando un'inevitabile compenetrazione di due impostazioni filosofiche differenti ed eterogenee nella loro identificazione e formulazione apre la strada a due scenari opposti: da un lato, la possibilità di presupporre una linea di continuità teoretica con il cosmopolitismo kantiano e post-kantiano; dall'altro, quello di costruire un cosmopolitismo su basi nuove che rompa ogni legame con la tradizione filosofica moderna e, paradossalmente, rinnegando un'impostazione dichiaratamente antropocentrica[60].

Per ciò che concerne la presente analisi, ritengo che il primo sentiero sia quello più corretto da percorrere, in quanto appare più coerente da un punto di vista teorico-concettuale e più realistico da un punto di vista storico-fattuale. Detto diversamente, l'opportunità di

merito, osserva Angela Taraborrelli: «Se nella prima metà del Novecento l'ideale cosmopolitico era stato la fonte ispiratrice dei grandi progetti di riforma giuridico-istituzionali che avevano dato origine alla Società delle Nazioni prima e all'Onu poi, animati dall'obiettivo principale di affermare uno stato di pace internazionale e di difendere i diritti umani fondamentali; nella seconda metà del Novecento si assiste ad una fase in cui tale ideale torna in auge come risorsa teorica cui attingere nel tentativo di affrontare gli effetti del processo di globalizzazione e le sfide che essi ponevano ai politici e ai teorici della politica, soprattutto in merito ai temi della giustizia politica e della giustizia sociale ed economica» (cfr. A. Taraborrelli, *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Editori Laterza, Bari 2011, p. IX).

[60] A riguardo cfr. F. Martín, R. Larsimont, *¿Es posible una ecología cosmo-política?. Notas hacia la desregionalización de las ecologías políticas*, in «Polis. Revista Latinoamericana», (45) 2016, pp.1-15.

costruire un cosmopolitismo ecologico può rappresentare il migliore viatico, sul piano dell'azione politica, per intensificare la cooperazione internazionale e, in tal senso, alimentare l'impegno a ridurre le ragioni e le cause della conflittualità a livello mondiale, in merito alle numerose problematiche e alle difficili sfide che attendono l'umanità di oggi e quella del domani: dallo sfruttamento delle risorse alle disuguaglianze sociali, dalla riduzione dell'inquinamento globale alle misure di adeguamento ai cambiamenti climatici[61].

Il pensiero ecologico può contribuire ad invertire il verso al processo di de-territorializzazione[62] che il diritto ha subito con l'incedere della globalizzazione, ovvero può favorire quel ribaltamento teoretico che, sulla base della medesima realtà fattuale, ovvero la crisi dello spazio giuridico statale e l'abbattimento dei suoi confini, consenta di anteporre l'interesse di una comunità, quella mondiale, a quella dei singoli (Stati, gruppi di poteri, giganti economici, o individui)[63]. Un ribaltamento che passa dalla valorizzazione della materialità e dell'universalità del territorio-mondo – in contrasto con la concezione egemone del primato dello spazio virtuale, ma non con le opportunità in termini di progresso che esso indiscutibilmente offre – che permetta di immaginare l'*oikos* non più come uno spazio chiuso e privato, contrapposto alla *polis* e

[61] «El compromiso – sentenzia Nel Noddings – con un cosmopolitismo ecológico puede servir como un acompañamiento o, a menudo, como preludio del cosmopolitismo político» (cfr. N. Noddings, *Cosmopolitismo, patriotismo y ecología*, in «Encounters/Encuentros/Rencontres on Education», vol. 13, 2012, p. 25).

[62] P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari 2008[11], p. 75.

[63] M.R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 76-102.

alla sua pubblica dimensione, ma come un *topos* aperto che si identifica con il *kosmos* medesimo[64].

Un'ecologia, dunque, che sia in grado di modellare uno strumentario concettuale – per ciò che concerne tanto l'azione politica quanto la scienza giuridica – idoneo a favorire il processo di formazione di un'effettiva comunità mondiale muovendo non più soltanto dalla simbolica del *Volk*, ma piuttosto da quella della *Erde*. Un'ecologia, che, tuttavia, non deve mai spezzare i fili che la legano a quella filosofia antropocentrica posta a fondamento di un'opzione autenticamente cosmopolita, e che non si ponga mai come scopo la costruzione di un muro inconcepibile tra *homines* e *natura*, né la compressione dell'*humanitas* nel recinto sacro di un'indifferenziata *zoe*[65]. Solo l'amalgama tra questi due viluppi di istanze vitali e insopprimibili può concedere l'opportunità di assestare un'ulteriore e decisiva spallata al principio del *bellum iustum*, di portare a termine quel percorso di rimozione concettuale della guerra, senza cadere nella tentazione di cercare asfitticamente soluzioni ideologiche o di trovare facile rifugio in archetipi utopici falsamente rassicuranti.

[64] «D'altro canto – sottolinea Luigi Ferrajoli – l'umanità forma già un unico popolo. Sessant'anni fa, ricordo, eravamo, sul pianeta, 2 miliardi di persone, ma quel che succedeva dall'altra parte del mondo non ci riguardava. Oggi la popolazione mondiale è arrivata a 8 miliardi, ma siamo tutti interconnessi, sottoposti al governo globale dell'economia ed esposti alle stesse emergenze e catastrofi planetarie. Siamo perciò un unico popolo, meticcio ed eterogeneo, ma unificato dagli stessi interessi alla sopravvivenza, alla salute, all'uguaglianza e alla pace, che solo la miopia dei poteri politici non è in grado di vedere e che anzi occulta con la difesa dei confini" (cfr. L. Ferrajoli, *Pacifismo e costituzionalismo globale*, in «Questione Giustizia», 1/2022, p. 111).

[65] Per una ricostruzione del contrasto tra visione antropocentrica e visione ecologista cfr. A. Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Carocci editore, Roma 2022, pp. 47-58.

Occorre condurre, in conclusione, l'umanità futura in un mondo in cui si realizzi il definitivo radicamento di strutture e organizzazioni a livello globale, già esistenti o da rifondare, che abbiano la capacità di aggregare, coordinare e indirizzare le comunità e gli individui verso finalità condivise e obiettivi improcrastinabili, nonché la forza di imporsi come ordinamenti giuridici i cui caratteri inscindibili siano, nel contempo, l'obbligatorietà ma soprattutto il riconoscimento delle proprie norme. Un mondo in cui non si possa ingenuamente ipotizzare la fine dei conflitti armati, ma certamente decretare il credibile e definitivo accantonamento di quell'ultima e residuale forma di legittimazione del *bellum*.