TCRS

SAGGI E NOTE
FOCUS 2026

STARE SALDI SUL CRINALE.
LA SFIDA DELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

A cura di/Edited by
Alessandro Campo
Christian Crocetta

MIMESIS / TEORIA E CRITICA DELLA REGOLAZIONE SOCIALE

Tutti i contributi del presente volume sono stati sottoposti a procedura di doppio referaggio cieco.

Direttori:
Bruno Montanari (Università di Catania e Cattolica, responsabile), *Alberto Andronico* (Università di Catania), *Paolo Heritier* (Università del Piemonte Orientale)
Comitato di direzione:
Salvatore Amato (Università di Catania), *Francisco Ansuátegui Roig* (Universidad Carlos III, Madrid), *Giovanni Bombelli* (Università Cattolica di Milano), *Fabio Ciaramelli* (Università di Napoli Federico II), *Stefano Fuselli* (Università di Padova), *Jacques Gilbert* (Université de Nantes), *Tommaso Greco* (Università di Pisa), *Antonio Incampo* (Università di Bari), *Pierre-Etienne Kenfack* (Université de Yaounde II), *Alessio Lo Giudice* (Università di Messina), *Fabio Macioce* (LUMSA, Roma), *Maurizio Manzin* (Università di Trento), *Maria Paola Mittica* (Università di Urbino), *Flavia Monceri* (Università del Molise), *Yosuke Morimoto* (Università di Tokyo), *Antonio Punzi* (LUISS), *Alberto Scerbo* (Università di Catanzaro), *Richard Sherwin* (New York Law School), *Barbara Troncarelli* (Università del Molise)
Comitato di redazione:
Giuseppe Auletta (Università di Catania), *Giorgio Lorenzo Beltramo* (Università di Torino), *Virginia Bilotta* (Università del Piemonte Orientale), *Paolo Biondi* (Università del Molise), *Alessandro Campo* (Università del Piemonte Orientale), *Paola Chiarella* (Università Magna Graecia di Catanzaro), *Valentina Chiesi* (Università Cattolica di Milano), *Angela Condello* (Università di Messina), *Flora Di Donato* (Università di Napoli Federico II), *Ako Katagiri* (Università di Kyoto), *Olimpia Loddo* (Università di Cagliari), *Roberto Luppi* (LUMSA, Roma), *Giovanni Magrì* (Università di Catania), *Piero Marino* (Università di Napoli Federico II), *Piero Marra* (Università La Sapienza, Roma), *Andrea Raciti* (Università di Pisa), *Salvo Raciti* (Università di Catania), *David Roccaro* (Università di Catania), *Paolo Silvestri* (Università di Torino), *Serena Tomasi* (Università di Trento), *Daphné Vignon* (Université de Nantes)
Comitato scientifico:
Francesco Cavalla (Università di Padova), *Vincenzo Ferrari* (Università di Milano), *Peter Goodrich* (Cardozo Law School), *Jacques Lenoble* (UC Louvain), *Hans Lindahl* (Tilburg University), *Sebastiano Maffettone* (LUISS), *Atsushi Okada* (Università di Kyoto), *Eligio Resta* (Università di Roma tre), *Eugenio Ripepe* (Università di Pisa), *Herbert Schambeck* (Linz Universität), *Gunther Teubner* (Frankfurt Universität), *Bert van Roermund* (Tilburg University)

ISSN: 1970-5476
Teoria e Critica della Regolazione Sociale
Centro TCRS, Università di Catania e Università del Piemonte Orientale
tcrs@mimesisedizioni.it
https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/index

Indice

Alessandro Campo / Christian Crocetta
Introduzione 7

Claudia Severi
Helvétius, d'Holbach, La Mettrie. Natura, tecnologia, diritto 13

Giacomo D'Elia
L'evoluzione dei fenomeni sociali in F.A. von Hayek 35

Lorenzo Scillitani
Dalla natura come tema del pensiero mitico alla libertà come tema metafisico: primi elementi di una filosofia positiva del diritto 49

Giacomo Cipriani
Alcune considerazioni di ontologia giuridica a partire dai contributi di Scott Shapiro e John Finnis 67

Elena Bettarello
Il concetto aristotelico di universale nell'attualità giuridica: il caso dell'eredità culturale 87

Francescantonio Eramo
L'istituzione come katéchon. Brevi note in un percorso di filosofia del diritto, antropologia filosofica e teologia politica 105

Serena Tomasi
Elogio del giurista umile: una riflessione tra etica, retorica e gestione del conflitto 119

Arianna Maceratini
Warum nicht lesen? Letteratura, agire comunicativo e diritto nella sfera pubblica della più recente riflessione di Jürgen Habermas 131

Marco Mazzocca
Quando il diritto accade. Eventi, entità giuridiche e ontologia del diritto. 147

Giovanna Petrocco
Filosofia del diritto e fenomenologia giuridica 165

Tommaso Gazzolo
La neuropolitica e il diritto sul proprio cervello 173

Nicola Dimitri
Forme della soggettività e revoca del dubbio nel dominio della tecnica 197

Silvia Corradi
Per un realismo più che "minimale": sulla conoscenza giuridica a confronto con le pratiche tecno-scientifiche 209

Matteo Lauri
Crisi ecologica e diritto naturale. Una genealogia, una critica, una proposta. 227

Alessandro Campo / Christian Crocetta*

Introduzione

Questa *special issue* dal titolo "Stare saldi sul crinale: la sfida della riflessione filosofica nella filosofia del diritto" esce in TCRS in connessione allo *special issue* "Prospettive Filosofiche nella filosofia del diritto" curato da Paolo Heritier e ospitato dalla Rivista Calumet nel numero speciale 24/2025, nel tentativo di rilanciare le prospettive filosofiche nella filosofia del diritto, in dialogo con le diverse anime che caratterizzano il gruppo disciplinare filosofico-giuridico.

La presente raccolta di saggi, di cui tra breve si ripercorreranno le tappe, intende porre al lettore una schietta riflessione intorno al ruolo della filosofia in relazione alla società contemporanea e in particolare all'esperienza giuridica, pur da sguardi e prospettive di osservazione differenti: da un taglio storico-filosofico, si passa a riflessioni che riprendono concetti e categorie più classiche, per arrivare a contributi che connettono presente e futuro, o meglio futuri, a partire da temi legati alle tecnologie e alla crisi climatica.

I contributi raccolti in questo insieme di saggi si pongono in linea con le diverse iniziative degli ultimi anni, con cui è stata sottolineata la necessità di un dialogo attento e sostanziale fra filosofia del diritto, antropologia e discipline filosofiche tradizionali

Fra gli eventi che hanno, più di recente, riaperto questo dialogo filosofico, entro i confini del gruppo disciplinare filosofico-giuridico, segnaliamo in particolare il *pre-congress* sul ruolo della filosofia nella filosofia del diritto svoltosi a Trento nel settembre 2024 in apertura al Congresso nazionale "*Autonomia e diritto. Soggetti, saperi, poteri"* della SIFD / Società Italiana di Filosofia del Diritto. Quell'iniziativa, lo ricordiamo, ha visto l'avvio della discussione a partire dalle relazioni di Antonio Punzi (LUISS / Libera Università Internazionale degli Studi Sociali) e Damiano Canale (Università degli studi "Luigi Bocconi") ed è proseguita attraverso il dialogo tra gli altri numerosi professori di filosofia del diritto presenti: gli atti dell'iniziativa sono in corso di pubblicazione come numero della Rivista Internazionale di Filosofia del diritto.

Un altro significativo confronto interdisciplinare si è avuto in occasione del Convegno "Diritto, filosofia e altri saperi. Relazione: cognizione e affezione", tenutosi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nel marzo 2025. Il proficuo dialogo sviluppatosi sotto la supervisione di Giovanni Bombelli (Univ. Cattolica del Sacro Cuore) e il coordinamento di Carla Danani (Univ. Cattolica del Sacro Cuore) e Daniele Cananzi (Univ. Mediterranea di Reggio Calabria), ha visto partecipare colleghe e colleghi di diversi Atenei e discipline, fra cui Francesco Botturi (Univ. Cattolica del Sacro Cuore), Graziano Lingua (Univ. di Torino), Paolo Pagani (Univ. di Venezia "Ca' Foscari"), Christian Crocetta (Univ. eCampus), Realino Marra (Univ. di Genova), Luigi Cominelli (Univ. di Milano), Fernando Bellelli (Univ. Link), con le conclusioni di Paolo Heritier (Univ. del Piemonte Orientale).

Dagli intrecci emersi in quella sede ha preso forma l'idea per definire il terzo importante incontro, il quale si è svolto nella fase iniziale del Congresso nazionale SIFD "*Diritto, vulnerabilità, eguaglianza"*, tenutosi a Modena nel settembre 2025. Nell'ottica del dialogo interdisciplinare fra

* Ricercatore Tenure Track di Filosofia del diritto (Universitas Mercatorum, Dipartimento "Diritto e Istituzioni"). e-mail: alessandro.campo@unimercatorum.it; Professore Associato di Filosofia del diritto (Università degli studi telematica eCampus, DiSUS / Dipartimento di Scienze Umane e Sociali). e-mail: christian.crocetta@uniecampus.it.

discipline filosofiche differenti, gli interventi di Carla Danani (Università Cattolica del Sacro Cuore), Graziano Lingua (Università degli studi di Torino) e Paolo Pagani (Università degli studi di Venezia "Ca' Foscari") hanno approfondito ulteriormente le connessioni fra diritto e etica, filosofia morale e filosofia del linguaggio.

Va da ultimo menzionata l'iniziativa svoltasi nell'estate del 2025 presso l'Università Mediterranea di Reggio Calabria e intitolata *La filosofia nella filosofia del diritto – sezione giovani*, in occasione della quale, a margine dell'XI Convegno nazionale dell'ISLL / *Italian Society on Law and Literature* tenutosi nella medesima sede accademica, una dozzina di giovani ed esperti ricercatori ha relazionato sui rispettivi temi di studio, tanto eterogenei nei *focus* quanto contraddistinti da un minimo comune denominatore "filosofico". In fondo, il medesimo tratto caratteristico dei contributi ospitati in questo *special issue* di TCRS, che – come già nel menzionato numero della rivista Calumet – presentano un carattere irriducibilmente pluralistico, segna un sentiero di esplorazione filosofica che si auspica prosegua attraverso il confronto e la sperimentazione che gli sono costitutivamente propri.

In merito ai contributi ospitati nella presente raccolta di saggi, uno sguardo storico-giusfilosofico caratterizza i saggi di Claudia Severi e Giacomo D'Elia, che introducono il volume.

Il saggio di *Claudia Severi* analizza la tesi materialiste e deterministe elaborate da La Mettrie, d'Holbach e Helvétius, concentrandosi sulla loro concezione relativa ad un essere umano inteso come macchina governata dalla natura. L'autrice rilegge le summenzionate teorie alla luce delle sfide tecnologiche contemporanee, sottolineando i rischi connessi alle neurotecnologie e al potenziamento umano, che rendono meno netti i confini tra l'organico e il meccanico. Severi, suggerendo una rilettura critica dei rischi dovuti all'ibridazione uomo-macchina, mostra come le prospettive e gli approcci dei tre autori analizzati forniscano strumenti critici per interpretare i dibattiti attuali su autonomia, responsabilità e controllo nelle società tecnologicamente avanzate.

Il saggio di *Giacomo D'Elia* analizza l'origine dei fenomeni sociali e giuridici secondo il pensiero di F.A. von Hayek. L'analisi si articola in una *pars destruens*, volta a decostruire il razionalismo e lo scientismo di matrice cartesiana, e in una *pars construens*, imperniata sull'individualismo metodologico, individuato da Hayek come metodo per lo studio delle scienze sociali. L'autore ricostruisce come, attraverso questo approccio, Hayek acquisisca una comprensione del funzionamento della società e dell'esistenza degli ordini spontanei e sviluppi una teoria in grado di spiegare la formazione dei fenomeni sociali, compreso il diritto.

Un approccio maggiormente teoretico-fondativo emerge nei saggi che costituiscono il corpo centrale di questa raccolta, in cui troviamo innanzitutto il contributo di *Lorenzo Scillitani*, il quale mostra come sia necessario riflettere sulle mitologie, intese come annuncio della storia futura, per trattare filosoficamente il diritto. L'autore si interroga dunque sulla coscienza mitica, scandagliando il pensiero di Schelling e individuando nella storia dell'essere come libertà uno snodo fondamentale. Sempre tramite la lente di Schelling, è individuato l'atto apicale di libertà, la quale precede la volontà ed è alla base di qualunque libera azione del soggetto. Proprio la libertà, metafisicamente espressa, insieme alla natura, rappresentata tramite il mito, sono individuate come i primi elementi di una filosofia positiva della socialità umana.

Ancora nel corpo centrale della raccolta, troviamo il contributo di *Giacomo Cipriani*, il quale propone un confronto critico tra il concetto di "pianificazione giuridica", sviluppato da Scott Shapiro entro i confini della c.d. *legal planning theory*, e la nozione di "progetti di vita", elaborata da John Finnis. La riflessione mira a comprendere, attraverso un confronto critico fra le due teorie analizzate, quale ruolo svolga la pianificazione nel giustificare le norme giuridiche e nel conferire loro autorità; in particolare, si interroga sul rapporto tra pianificazione e piani di vita dei cittadini al fine di valutare se la natura del rapporto sia improntata alla razionalità strumentale o piuttosto alla definizione di ciò che è ragionevole per realizzare il bene comune

Il saggio di *Elena Bettarello* indaga lo statuto ontologico complesso dell'eredità culturale alla luce della nozione aristotelica di universale. L'autrice evidenzia lo scollamento tra la declinazione assiologica del valore culturale come predicato comune e la tutela giuridica frammentata offerta dalla normativa. In particolare, si interroga sulle convenzioni internazionali, che contemplano la complessità dello statuto ontologico dell'eredità culturale, ma non arrivano ad offrire protezione anche al valore culturale universale.

Lo scritto di *Francescantonio Eramo* si addentra nella natura profonda dell'istituzione, connettendo la teologia politica, l'antropologia e la filosofia del diritto. Attraverso la teoria mimetica di René Girard, l'autore critica la genesi delle istituzioni delineata dalle teorie contrattualiste; egli sostiene invece che queste ultime nascano non dalla razionalità contrattuale, ma come risposte antropologiche volte ad arginare e canalizzare la violenza mimetica tramite meccanismi sacrificali. In quanto cristallizzazioni culturali, inoltre, le istituzioni servono a preservare la differenza, strutturando significati condivisi e garantendo la continuità. Il testo, infine, approfondisce la funzione *katéchontica* dell'istituzione, intesa come limite all'anomia, nonché come custode dell'ordine collettivo e dell'orientamento esistenziale.

Interessanti aperture di tipo interdisciplinare, pur con prospettive e tematiche differenti, sono rinvenibili nei contributi di Serena Tomasi, Arianna Maceratini, Marco Mazzocca e Giovanna Petrocco.

Lo studio di *Serena Tomasi* riabilita il valore epistemico ed etico dell'umiltà intellettuale nella pratica e nella deliberazione giuridiche. L'autrice ricostruisce il dibattito contemporaneo nella *Virtue Epistemology*. Analizzando contributi di autori come Croce e Hazlett, rilegge l'umiltà in chiave relazionale e retorica e la propone come virtù relazionale che regola le attitudini cognitive dell'agente contro ogni forma di alterigia. Inserendo questa virtù entro un paradigma a fondazione retorica del diritto, Tomasi approfondisce la connessione tra umiltà e tecniche della cura (ascolto, silenzio, rispetto) e difende il carattere dialogico, riflessivo e non dogmatico del conflitto e della decisione che caratterizzano l'esperienza giuridica.

Il contributo di *Arianna Maceratini* esamina il valore conoscitivo, pratico ed estetico della letteratura nel dibattito pubblico democratico, alla luce del pensiero di Jurgen Habermas. Anche se l'espressione artistica e letteraria non rappresenta, nella prospettiva habermasiana, un'azione comunicativa, la letteratura dà voce all'esperienza soggettiva, interpretando il mondo e generando significati attraverso forme simboliche. L'autrice approfondisce il nesso tra razionalità espressiva ed emancipazione sociale, evidenziando i limiti di una teoria degli atti linguistici che releghi il sapere letterario all'ambito privato; la letteratura viene invece riabilitata in quanto riflessione di valore civile e in grado di muovere "oltre il quotidiano", come mostrato dai grandi classici.

L'articolo di *Marco Mazzocca* indaga lo *status* ontologico delle persone giuridiche, rifiutandone la riduzione a meri fatti materiali e collegandone l'origine a una intenzionalità collettiva che attribuisce loro funzioni normative specifiche. Attingendo a contributi teorici di metafisica, filosofia del linguaggio e epistemologia, in particolare sostando nei modelli di Quine e Kim, Mazzocca sviluppa una prospettiva *event-based* del diritto e dell'identità degli eventi giuridici. Nella sua riflessione, viene riconsiderata la presunta opposizione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, muovendo dall'assunto che il mondo giuridico, pur se convenzionale, influenza il mondo empirico. In conclusione, gli stessi fenomeni giuridici non possono essere spiegati appieno facendo riferimento esclusivamente agli eventi empirici.

Il lavoro di *Giovanna Petrocco* analizza il metodo fenomenologico e il suo contributo alla filosofia del diritto, tracciando la linea di confine tra "forma" e "formalismo giuridico". Attraversando gli studi di Reinach e Ingarden, nonché l'ontologia di Heidegger e l'approccio relazionale di Cotta, l'autrice esamina criticamente l'approccio husserliano dell'"io puro" ed evidenzia l'importanza di un diverso

approccio fenomenologico, in grado di evitare i rischi del formalismo giuridico e di una normatività legalistica.

Nella raccolta emerge, infine, un terzo gruppo di contributi, che appaiono – come detto – protési a tracciare sentieri di riflessione in prospettiva. Essi esplorano tematiche, questioni e anche contraddizioni poste dal plesso futuro/futuri, soprattutto a partire dagli stimoli connessi allo sviluppo tecnologico, e in particolare all'uso pervasivo intelligenze artificiali, nonché alle dimensioni antropologiche sollevate dalla crisi climatica in corso.

Il primo saggio di questo sotto-gruppo è quello di *Tommaso Gazzolo*, che affronta il tema dei "neuro-diritti" e della "neuro-politica" da una prospettiva giuridica e filosofica, a partire dalle intuizioni pionieristiche di Timothy Leary sul cervello concepito come rete elettro-biochimica programmabile, fino ai dibattiti contemporanei sulle neuroscienze e sulle tecnologie cerebrali. L'autore, stimolando un serio dibattito sulla possibilità per gli individui di vantare diritti sul proprio cervello, di proteggerlo da interferenze esterne e di salvaguardare la libertà cognitiva, offre una rivalutazione critica del rapporto tra cervello, tecnologia e diritto e propone di riflettere sui limiti del neuro-diritto vigente nella difesa dell'essere umano da manipolazioni neurotecnologiche.

Il contributo di *Nicola Dimitri* esamina la crisi strutturale e il progressivo arretramento della soggettività umana e giuridica nell'era dei sistemi tecnologici intelligenti. Se la rivoluzione moderna aveva posto alla base della conoscenza e dell'azione politica l'esercizio del dubbio e la fiducia nella ragione, intese come basi vitali di un soggetto attivo e capace di plasmare la realtà, la capacità dell'IA sembra offrire risposte apparentemente illimitate, colmando ogni incertezza e fallibilità umane. Partendo dalle riflessioni esistenziali di Michelstaedter e Moravia e dialogando con Anders e Baudrillard, l'autore mira a evidenziare l'inversione del rapporto soggetto-oggetto e analizza i contesti algoritmici, in cui l'uomo diviene terminale reattivo ed esecutivo; dunque propone di riabilitare il dubbio e il desiderio come risposte alla pretesa onniscienza algoritmica.

L'articolo di *Silvia Corradi* offre una riflessione di confronto fra diritto e scienze naturali, esplorando i presupposti della conoscenza giuridica a partire da un confronto fra il realismo minimale di Vittorio Villa e il realismo strutturale e informazionale delle pratiche tecnoscientifiche. L'autrice problematizza la dicotomia istituita tra presupposizioni assolute e universali, suggerendo di utilizzare la stabilità strutturale del contesto scientifico anche per l'ambito della conoscenza giuridica. L'estensione del realismo strutturale all'ambito metaetico offrirebbe una solida risposta alle critiche rivolte al relativismo moderato e aiuterebbe a comprendere come poter spiegare la complessità e diversità delle realtà di cui fanno esperienza tutti coloro che devono occuparsi professionalmente della conoscenza giuridica.

Il saggio di *Matteo Lauri*, infine, delinea la necessità di un approccio olistico, sistemico e relazionale alle questioni ambientali e alla crisi ecologica contemporanea. L'autore compie un'analisi genealogica dell'antropocentrismo e del dualismo anima-corpo, rintracciandone i nodi da Platone e Cartesio fino al giuspositivismo monista di Kelsen e Hart. Sottoponendo a critica la legge di Hume, Lauri trae ispirazione dalla tradizione classica e da alcuni autori dell'età moderna, avanzando la proposta di una nuova teoria del diritto naturale di ispirazione aristotelica, per ripensare il diritto di fronte alla crisi ecologica in atto.

Le anime di questo volume, come si è visto, esprimono la poliedricità insita nel dialogo fra discipline filosofiche, in senso ampio, e filosofia del diritto nello specifico. Si tratta, ovviamente, di un lavoro che non ha nessuna pretesa di esaustività, ma intende sottolineare ulteriormente – continuando a percorrere il sentiero già segnato in altre sedi editoriali, scientifiche e accademiche – l'importanza di far emergere lo spirito critico intrinseco alla disciplina filosofico-giuridica e di favorire, con spazi appositi, il dialogo tra le studiose e gli studiosi che desiderano alimentare insieme riflessioni intorno a concetti e categorie filosofici rilevanti per il diritto.

Una finalità aggiuntiva emersa nel percorso, riscontrabile anche in altre discussioni di matrice *law and humanities*, è quella di cogliere in "tavoli di lavoro" come questo, la possibilità (o forse, meglio, la necessità) di attrezzarsi di fronte alle sfide della complessità del presente (e del futuro possibile) attivando e sostando – senza nessuna pretesa di eclettismo – in un serio confronto *inter*- (o addirittura, *trans*-) disciplinare.

Claudia Severi*

*Helvétius, d'Holbach, La Mettrie. Natura, tecnologia, diritto***

ABSTRACT
This essay explores the philosophies of La Mettrie, d'Holbach, and Helvétius, focusing on their materialist and deterministic conception of the human being as a machine governed by nature. Rejecting the notion of free will, these thinkers reframe morality, rights, and law within a naturalistic framework, where pleasure, necessity, and education guide human behavior. Their radical ideas are reconsidered here in light of contemporary technological developments, such as neurotechnologies and human enhancement, which blur the boundaries between the organic and the mechanical. The paper argues that their perspectives provide critical tools to interpret present debates on autonomy, responsibility, and control in technologically advanced societies. Concepts like the "right to happiness" or the mechanical view of moral choices reveal tensions between freedom and determinism, especially when applied to governance, justice, and social engineering. Ultimately, the study invites a rethinking of human identity and legal paradigms in a time of growing human-machine integration.

KEYWORDS
Julien Offray de La Mettrie – Paul-Henri Thiry d'Holbach – Claude-Adrien Helvétius – Materialism – Determinism – Technology – Nature.

INDICE
Introduzione. 1. La Mettrie: la natura come *mère commune de tous les Règnes.* 2. D'Holbach: meccanicismo e determinismo quali chiavi del rapporto tra essere umano e Natura. 3. Helvétius: evoluzione, sensibilità e felicità. 4. Libertà della volontà, natura, diritti. 5. Prospettive: l'Uomo-macchina oggi

Introduzione

Nel pensiero dell'Illuminismo radicale[1], tra le pieghe di un materialismo rigoroso e la fascinazione per il potere della natura, si dipana una riflessione tanto lucida quanto provocatoria: l'essere umano

* Dottoranda di Ricerca in Humanities, Technology and Society (Università di Modena e Reggio Emilia, Fondazione Collegio San Carlo di Modena, Almo Collegio Borromeo di Pavia), e-mail: claudia.severi@unimore.it.

** Il presente contributo rappresenta i primi esiti di un recente percorso, che ho iniziato a sviluppare grazie ai suggerimenti del Prof. Thomas Casadei e del Prof. Gianfrancesco Zanetti, che molto ringrazio per avermi orientata verso questa direzione di indagine, nonché per la costante guida e i preziosi stimoli critici offerti nel corso del lavoro.
Le ricerche si sono altresì giovate di un periodo di *visiting* all'estero, presso la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, che ho svolto nei mesi di febbraio e marzo 2025, sotto l'attenta guida del Prof. Fernando H. Llano Alonso (Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla), che molto ringrazio per la generosa disponibilità, la competente supervisione e il costante confronto scientifico che ha arricchito in modo significativo il mio percorso di studi.

[1] Con il termine "Illuminismo radicale" si intende una controversa e affascinante corrente all'interno del più ampio pensiero illuminista, che si distingue per un approccio critico e talvolta eversivo nei confronti delle istituzioni, delle gerarchie sociali e della religione. Per un inquadramento del concetto di "illuminismo radicale", si rimanda a: Jacob 1983; Israel 2011; Borghero 2017. Per una ricostruzione dei vari percorsi dell'illuminismo, si rimanda a Kors 2003. Per un inquadramento di contesto dell'illuminismo francese si veda infine Illuminati 1972.

non è che una macchina, un organismo sensibile mosso da passioni, bisogni e processi puramente naturali. Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), Paul-Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) e Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) – ciascuno con percorsi e sfumature differenti – hanno teorizzato l'inesistenza di ogni distinzione metafisica tra spirito e corpo, tra volontà e necessità, tra natura e cultura, mossi da una leva profondamente conoscitiva: disvelare la struttura nascosta dell'essere umano, riconducendola alla sensibilità, alla materia e soprattutto alla natura.

In un'epoca come quella attuale, nella quale l'interazione tra essere umano e macchina assume forme sempre più profonde e pervasive, queste riflessioni si caricano di nuovi significati. L'*homme machine* settecentesco, concepito quale creatura naturale di fatto priva di libero arbitrio, è prodromico a una nuova creatura ibrida, costituita dall'influenza costante della tecnologia nei processi sociali, politico-giuridici e – da ultimo – biologici dell'essere umano. In un contesto in cui la volontà, la libertà, i diritti stessi sembrano ridefinirsi alla luce di una nuova ontologia dell'umano, la domanda non è più soltanto "che cos'è l'essere umano?", ma "cosa può diventare?".

Questo saggio intende esplorare, attraverso la rilettura congiunta di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius, le radici teoriche di una concezione dell'uomo come parte della natura, soggetto a leggi fisiche e biologiche, e al contempo capace di autodeterminazione e ingegno. Si tenterà di mettere in luce come queste teorie possano oggi tornare a interrogarci con forza, in un tempo che chiede nuovi paradigmi[2] per pensare l'umano, la libertà, il diritto, la tecnologia[3] e il loro rapporto con la natura.

Nonostante, dunque, gli approdi della tecnologia si collochino in tempi recenti, le riflessioni dei filosofi settecenteschi paiono costituire strumenti utili a comprenderne le origini, nonché a porsi interrogativi sugli esiti e le possibili 'derive' alle quali la tecnologia potrebbe portare.

In particolare, si analizzerà innanzitutto la visione radicalmente materialista dell'essere umano, concepito come una macchina naturale da Julien Offray de La Mettrie, secondo il quale il comportamento umano è ricondotto alle sole sensazioni di piacere e dolore, e anche la morale è letta attraverso la lente della sensibilità (§1). In secondo luogo, si approfondirà la visione meccanicistica di Paul-Henri Thiry d'Holbach, il quale propone una riappropriazione della natura fisica come chiave

---

[2] Sulla necessità di individuare nuovi paradigmi, è stato notato che «le teorie veramente innovative della scienza nascono da anomalie del modello tradizionale ed emergono come una risposta necessaria ad uno stato di crisi, configurandosi come mutamenti rivoluzionari e invisibili di una concezione del mondo. Tali cambiamenti sono discontinui e sostituiscono il modello precedente con un nuovo paradigma, che appare incommensurabile ed imparagonabile a quello precedente, generando così il progresso della conoscenza» (Moro 2022:29). Sul concetto di 'paradigma', si veda altresì Kuhn 1970 [1962].

[3] Si ritiene opportuno esplicitare le motivazioni della scelta non casuale dell'utilizzo del termine "tecnologia", piuttosto che "tecnica". Quest'ultima, infatti, consta nella capacità dell'essere umano di costruire strumenti grazie alle conoscenze e alle strategie che egli è in grado di adottare e rimanda dunque alla creazione di artefatti, finalizzati ad implementare la sua capacità di agire. Sin dal mito di Prometeo, è chiaro che la tecnica – utile a colmare le lacune fisiche e biologiche e a rendere così meno complicata l'esistenza umana sulla Terra – diventa quasi un tratto caratterizzante dell'essere umano, che lo distingue dagli altri animali. Diversamente, la tecnologia, nonostante possa essere ricompresa concettualmente nell'alveo della stessa tecnica, costituisce uno sviluppo più recente e in continuo cambiamento: «[e]ssa si realizza in senso dinamico come un processo, che coinvolge l'essere umano e gli artefatti tecnici messi a sistema» (Dadà 2024: 35). La transizione da tecnica a tecnologia, lungi dal rappresentare una distinzione improvvisa tra un 'prima' e un 'dopo', ha visto interrogarsi Autori quali Hans Jonas, che utilizza il termine "tecnica moderna" con un'accezione analoga a quella di "tecnologia", affermando che «la tecnica moderna è un'impresa e un processo, mentre quella precedente era un possesso e uno stato» (Jonas 2016: 8). Un siffatto passaggio segna anche un cambio di paradigma nella direzione di una nuova modalità di pensare e di abitare il mondo, contrassegnato dall'idea di onnipotenza della tecnica (che si fa tecnologia), data dalla percezione dell'assenza di un limite all'artificio umano (Cfr. D'Agostino 2011: 197). Il percorso è quello da *Homo faber* (Ortega y Gasset 2006 [1939]; Zanuso 2013: 15-82) a *Homo ludens* (Huizinga 2010), ossia il passaggio da un essere umano che fabbrica oggetti materiali per abitare l'ambiente in cui è immerso, ad un essere umano che trascende la realtà naturale, inventando una realtà 'sovrannaturale', nella quale, al contrario è l'ambiente ad adattarsi al soggetto. Su questo particolare aspetto si rimanda a Llano Alonso (2024: 43-47).

In definitiva, mutuando le parole di Sartea (2024: 48): «la soluzione robotica richiede una nuova concezione del rapporto dell'organico con l'inorganico, del vivente col macchinico, visione che mai prima della nostra epoca aveva trovato rappresentazione, ed oggi sembra invece addirittura scontata». Sulla storia del concetto di tecnologia si veda: Schatzberg (2018); Per un'interessante prospettiva sulla relazione e sulle distinzioni concettuali tra tecnica e tecnologia, si rimanda a Finelli (2022). Si veda, infine, Gehlen (2003 [1957]).

per la liberazione, e sviluppa un'antropologia "macchinica" nella quale anche l'uomo virtuoso è una macchina ben funzionante, immersa in una natura in perenne movimento (§2). Infine, si indagherà la visione di Claude-Adrien Helvétius, secondo il quale l'uomo è una "macchina influenzabile", plasmata dal desiderio di piacere e dal bisogno di stima (§3). Dopo aver messo a fuoco i tratti distintivi delle elaborazioni dei tre autori – il materialismo meccanicistico, la profonda comprensione della natura e delle sue leggi, la sensibilità e il diritto alla felicità – si tenterà di utilizzare i concetti presentati come strumenti utili per una rilettura critica della trasformazione digitale, capace di ridefinire il nostro rapporto con la natura, con le categorie giuridiche classiche, nonché, più in generale, con il diritto stesso (§4). Infine, le riflessioni dei tre filosofi verranno utilizzate come strumenti concettuali utili a leggere le sfide tecnologiche del presente, interrogandosi così sui possibili esiti, tensioni e derive che l'assimilazione dell'essere umano alla macchina può produrre nell'epoca contemporanea (§5).

1. La Mettrie: la natura come *mère commune de tous les Règnes*

Julien Offray de La Mettrie nacque a Saint-Malo nel 1709 e morì a Potsdam nel 1751. Durante la gioventù studiò medicina a Parigi, Reims e Leida con il celebre medico, chimico e botanico olandese Herman Boerhaave (1668-1738), ma le sue opere – spesso provocatorie sulla morale – furono a lungo poco studiate (Ratto, 2023).
In virtù dei suoi studi in medicina e della sua profonda conoscenza dell'anatomia, La Mettrie scrisse *L'homme machine*, con l'obiettivo di estendere il materialismo meccanicistico cartesiano[4] all'intera natura umana[5].
Dopo aver esplicitamente rivendicato la propria adesione al materialismo, infatti, egli tentò di spiegare il modo di agire dell'essere umano esclusivamente in termini materiali, giungendo ad affermare che «l'uomo è una macchina, e in tutto l'universo non esiste che una sola sostanza»[6]. Dimostrando che la materia è in grado di rendere conto di aspetti e fenomeni che la tradizione filosofica aveva storicamente attribuito a una sostanza spirituale, La Mettrie dà così seguito ad un'impostazione teorica che aveva già delineato, seppur con maggiore cautela, nella sua *Histoire naturelle de l'âme* (1745).
Le sue riflessioni delineano, dunque, un'ontologia di impronta materialista, che si pone in contrasto con diversi paradigmi consolidati, in particolare con la metafisica teologica cristiana[7], la quale attribuiva all'anima il carattere di immortalità e di indipendenza rispetto al corpo fisico, mentre dal punto di vista etico, il comportamento umano appare – nella descrizione di La Mettrie – determinato unicamente dalle sensazioni di piacere e dolore sperimentate dagli organismi materiali.
Tuttavia, nonostante l'aperta critica alla metafisica teologica cristiana, all'interno della sua celebre opera *L'homme machine* (1747), viene data centralità al sentimento di "rimorso" che accompagna chi commette atti criminosi, inteso come elemento fondativo della sfera morale. A tal proposito, La Mettrie non esita a collegare l'esperienza interiore alla nozione di "diritto naturale", inteso come un sentimento che ci indica i comportamenti da non tenere nei confronti degli altri, perché non vorremmo che fossero tenuti con noi. Nonostante egli dichiari che tale imposizione sia insita nella natura di tutti gli esseri viventi e, pertanto, non presupponga educazione, rivelazione né legislatore[8], non si può non rilevare un'influenza della religione, nonostante egli cerchi di distaccarsene criticamente.

[4] Verbeek 2004.
[5] Richard 2006: 21-43; Rosenfield 1940.
[6] La Mettrie 1987: 117.
[7] D'Holbach, 2017 [1768].
[8] Thomson 2016.

La Mettrie mira ad interpretare (e non meramente *conoscere*) l'universo in termini scientifici, al fine di leggere fenomeni naturali mediante l'individuazione probabilistica dei nessi causa-effetto, suscettibile di applicazione operativa. La stessa felicità individuale e collettiva deriverebbe esattamente dalla conquista (prima) e dalla disseminazione (poi) della conoscenza scientifica.
Eppure, allo stesso tempo, l'essere umano – in virtù della sua pura materialità e naturalità – nonostante si illuda di potersi innalzare fino a rompere la continuità naturalistica, non fa altro che trovare continui ostacoli costituiti dalla «gabbia della natura»[9].
Ne *L'homme machine*, infatti, il filosofo conferisce all'essere umano un'essenza prima di tutto spirituale, seppur caratterizzata da una sostanza irriducibile alla più essenziale naturalità[10], alla più pura materialità: il pensiero, influenzato costantemente da pregiudizi teologici – che vogliono confinare l'uomo ad anima, una sostanza distinta dal corpo, quale essenza immortale – si oppone così ad una scienza nuova, che grida con forza «l'essere umano è un animale come gli altri: solo più spirituale»[11].
Scrive, infatti, La Mettrie:

> «La Philosophie, aux recherches de laquelle tout est soumis, est soumise elle-même à la Nature, comme une fille à sa Mère. Elle a cela de commun avec la vraie Médecine, qu'elle se fait honneur de cet esclavage, qu'elle n'en connait point d'autre, et n'entend point d'autre voix. Tout ce qui n'est pas puisé dans le sein même de la Nature, tout ce qui n'est pas Phénomènes, Causes, Effets, Science des choses en un mot, ne regarde en rien la Philosophie, et vient d'une source qui lui est étrangère»[12].

La forte critica mossa da La Mettrie è indirizzata nei confronti della metafisica, la quale sarebbe colpevole di aver fatto discendere la superiorità dell'uomo – e dunque anche il suo potere – dalla sua spiritualità, come a voler nascondere le origini puramente naturali delle sue radici.
La 'colpa' di un siffatto approccio, in altre parole, sarebbe quella di «vergognarsi delle umili origini dell'uomo, di disconoscere la sua anima di fango, pure foriera di geniali invenzioni, inseguendo la chimera di un'anima composta di materiali preziosi, ma forse sciocca e improduttiva»[13].
La natura, invero, viene concepita da La Mettrie come *mère commune de tous les Règnes*, e collocarla in secondo piano significa ignorare la sua straordinaria potenza creativa. Al contrario, l'uomo illuminato dovrebbe inginocchiarsi dinanzi ad essa, un'entità quasi divinizzata[14], creatrice di ogni

---

[9] Punzi 2003: 39. L'opera di Punzi (2003) ha costituito un riferimento assai utile per la redazione di questo contributo.
[10] A tal proposito è stato puntualmente notato che è proprio la naturalità dell'essere umano «a costituire l'origine del suo senso di inadeguatezza da cui scaturisce la vergogna: una naturalità rivestita di imperfezioni, una naturalità contrassegnata dalla contingenza e dalla caducità, una naturalità il cui campione rappresentativo, la corporeità, è al contempo servo fede della malattia e della morte – dunque di quei fatti che costituiscono il nucleo di tutto ciò che la tecnologia combatte» (Sartea 2024: 110).
[11] «L'homme n'est qu'un Animal comme un autre, seulement plus spirituel» (La Mettrie 1987: 22).
[12] Ivi : 10-11.
[13] Punzi 2003: 41.
[14] È interessante notare come le tesi di La Mettrie si distanzino da quelle di Galileo Galilei (1564-1642) – il quale inaugura l'idea di scienza moderna, successivamente sviluppata e consolidata da Isaac Newton (1642-1727) – attraverso l'elaborazione di quella che potremmo definire "strategia dell'affezione". Tale approccio implica l'abbandono della ricerca delle essenze a favore dello studio dei corpi, in quanto solo questi ultimi si prestano a una descrizione rigorosa in termini matematici. Si tratta di un passaggio cruciale, che segna un vero e proprio cambio di paradigma: la Natura diventa un'entità astratta, costruita per ridurre i fenomeni a proprietà misurabili e quantificabili, rendendo possibile l'analisi di atomi, cellule e correnti atmosferiche. A tal proposito, Galilei afferma che l'universo è un «grandissimo libro che continuamente ci sta aperto dinnanzi a gli occhi», che «è scritto in lingua matematica». È necessario dunque conoscere tale linguaggio, per cercare di comprenderlo; poiché tentare di conoscerlo senza comprenderlo "è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto" (Galilei 1966 [1623]).
In epoca illuministica, viene inoltre naturale un paragone con Immanuel Kant (1724-1804), il quale riconosce che l'uomo può basare i propri giudizi solo sulla forma della natura che conosce e non sul suo contenuto, poiché i nostri stessi giudizi si basano sulle nostre modalità di pensare la natura. Secondo le teorie kantiane, inoltre, il bello naturale suscita un piacere universale perché, nell'osservare le forme della natura, si percepisce una spontanea armonia tra esse e le nostre facoltà conoscitive, quasi che la natura stessa fosse stata modellata in relazione all'essere umano (Cfr. Kant 2011 [1790]).

cosa e dunque anche della sua vita. In altre, parole, viene auspicato un atto di umiltà, che consiste nel riconoscere l'essere umano come creatura che non è altro che corpo e la sua sostanza è la stessa utilizzata dalla natura per generare gli animali[15].

In tal senso, l'esaltazione della conoscenza sperimentale spalanca l'accesso a una vera e propria celebrazione della natura, pervasa da elementi che prefigurano sensibilità di matrice proto-romantica[16]: ci troviamo già alle porte dell'interpretazione gradualistica che troverà il suo apice nell'evoluzionismo ottocentesco. La lucidità di La Mettrie è infatti quasi stupefacente quando con grande assertività afferma che l'uomo è un animale come tutti gli altri, arrivato ad occupare il vertice dell'organizzazione naturale solo grazie ad un processo evolutivo[17] nel quale la natura lo ha trasformato in un essere perfetto[18].

In ultima analisi, l'essere umano è una creatura complessa che la natura, facendo esclusivamente affidamento sulle proprie forze, ha plasmato attraverso un lungo processo evolutivo, che ha inizialmente sfruttato meccanismi di imitazione tra gli animali, per poi proseguire con l'imitazione da parte dell'uomo degli altri esseri viventi.

Sebbene gli strumenti teorici a disposizione di La Mettrie per formulare un'ipotesi da validare fossero ancora embrionali, la direzione era ormai tracciata: a partire da questo primo slancio speculativo si è giunti a una delle sue affermazioni più radicali, secondo cui il mondo umano non sarebbe altro che «un insieme di varie scimmie più o meno abili»[19].

In definitiva, La Mettrie restituisce una visione dell'essere umano come prodotto della natura, invitando a riconoscere nella corporeità la radice di ogni facoltà, ponendo così le basi per una lettura dell'essere umano profondamente naturalistica. È proprio a partire da questa cornice concettuale che Paul-Henri Thiry d'Holbach spingerà il *paradigma meccanicista*[20] verso una sistematizzazione

---

[15] Si noti come una tale visione si offre come base per il riconoscimento della personalità giuridica anche ad enti non umani, come gli animali. Sul tema si rimanda a Singer (2024); Pisanò (2024); Tenore (2023).

[16] Già Alexander von Humboldt (1769-1859), nella sua opera *Kosmos* (1845-1862), riassunse il legame inestricabile tra estetica e analisi scientifica mediante la parola *Naturgemälde*: "dipinto della natura". A tal proposito, si veda Pecere (2024). Per un'attenta analisi dei connotati proto-romantici della concezione della Natura di La Mettrie, si rimanda a Boccardi (1969).

[17] In questa direzione è inevitabile il rimando a Charles Darwin e alla sua teoria dell'evoluzionismo sulla selezione naturale (Pancaldi 1977). Tali considerazioni si prestano ad un proseguimento delle riflessioni nel senso del potere e della responsabilità che ha oggi l'essere umano nei confronti della natura. In questo filone di riflessioni si colloca, nella nostra contemporaneità, il pensiero di Paolo Vidali, secondo il quale l'essere umano non è una creatura privilegiata posta al centro della natura, bensì parte integrante del sistema naturale, giunto all'apice della catena evolutiva grazie ai processi di selezione naturale. Egli non è dunque il legittimo utilizzatore delle risorse per soddisfare i propri bisogni, bensì responsabile del sistema Terra. Secondo Vidali, l'essere umano rappresenta la funzione cosciente del mondo, in quanto fenomeno emergente di un ecosistema complesso: è attraverso di lui che l'ecosistema acquisisce consapevolezza di sé, esprimendosi tanto nella forma della conoscenza scientifica quanto in quella della responsabilità etica (Vidali 2022).

[18] Viene utilizzato questo termine non casualmente: La Mettrie afferma infatti che «[l]es premières Générations ont due être fort imparfaites […] Il est évident que les seuls Animaux qui auront pu vivre, se conserver, et perpétuer leur espèce, auront été ceux qui seront trouvés munis de toutes les Pièces nécessaires à la génération, et auxquelques en un mot aucune partie essentielle n'aura manqué. […] La Perfection n'a pas plus été l'ouvrage d'un jour pour la Nature, que pour l'Art» (La Mettrie 1987: 357).

[19] La Mettrie 1747: 230.

[20] L'origine del paradigma meccanicista può essere ricondotta al XVII secolo, grazie alla nascita della scienza moderna, la quale sospinge verso l'interpretazione dei fenomeni naturali mediante i principi della meccanica. Nel corso del tempo, tale approccio subì rilevanti evoluzioni, giungendo ad assumere due peculiarità sostanziali. In particolare, una *metodologica* – per la quale le leggi fenomeniche derivano dai più ampi principi della meccanica – e l'altra *ontologica* – secondo la quale, il nucleo dell'apparenza sarebbe costituto da elementi dotati di proprietà prettamente meccaniche. Una feconda convergenza tra l'aspetto metodologico e quello ontologico si può rilevare con Galileo Galilei, il quale scopre l'oggettività della natura nella sua pura meccanicità, distinguendo tra qualità *primarie* (oggettive) e qualità *secondarie* (esito dell'interazione degli organi di senso con l'ambiente esterno). Tuttavia, sarà René Descartes, secondo il quale i processi naturali, fisici e biologici sono da ricondurre a cause rigorosamente ordinate dalle leggi di movimento, le quali, a loro volta, descrivono la *res extensa* (una realtà caratterizzata dalla capacità di occupare geometricamente una porzione di realtà, che si contrappone alla *res cogitans*). Una siffatta teorizzazione – che fonde metodologia e ontologia – darà vita

ancora più rigorosa, dove anche la libertà e l'etica vengono riformulate in chiave di necessità naturale e scienza sperimentale.

2. D'Holbach: meccanicismo e determinismo quali chiavi del rapporto tra essere umano e Natura.

Il Barone Paul-Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) rappresenta una figura di rilievo nell'ambito dell'Illuminismo francese, nota soprattutto per la coerenza del suo ateismo[21], per l'adesione a un materialismo sistematico e per una concezione rigidamente deterministica della natura e dell'uomo[22]. Accanto alla produzione teorica, fu protagonista della vita intellettuale parigina grazie al suo celebre salotto, punto di riferimento per filosofi e scienziati del tempo[23].
Negli anni Settanta del XVIII secolo, d'Holbach scrisse una serie di opere centrali per la filosofia sociale e politica dell'Illuminismo radicale: *La politique naturelle* (1773), *Système social* (1773), *Ethocratie* (1776) e *La morale universelle* (1776). In tali scritti, le sue riflessioni su società, autorità, diritto ed etica si fondano su un laicismo intransigente e su un utilitarismo fortemente argomentato, uniti alla consapevolezza che ogni assetto politico e normativo debba necessariamente adattarsi alle specificità culturali e storiche dei contesti in cui si applica[24].
Segnatamente al suo monismo materialista, con d'Holbach emerge la prima proposta di un'autentica concezione scientifica del mondo, mediante una drastica riduzione della filosofia alla scienza, e di una metafisica che lascia il posto a quello che viene concepito come «sapere reale»[25]. Non a caso, nel *Systéme social* la 'retorica della scienza' riveste un ruolo di primo piano tra gli interessi dell'Autore, tanto che viene adoperata in maniera quasi «ossessiva»[26], nonostante molteplici interrogativi sperimentali elaborati da d'Holbach vengano posti in quanto congeniali ad una precisa posizione relativa alla filosofia della natura[27].
La natura viene infatti concepita da d'Holbach come interamente regolata da leggi meccanicistiche, incluse quelle che determinano l'agire umano, inteso come il perseguimento ineluttabile di ciò che per il singolo costituisce fonte di felicità.
Tuttavia, tale tensione verso il benessere risulta spesso deviata o compromessa dalla profonda ignoranza delle leggi naturali e dalla persistenza di credenze illusorie. «*L'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnait la Nature*»[28], pertanto una corretta comprensione della natura – obiettivo centrale della riflessione holbachiana – consentirebbe di riconoscere che solo le società orientate alla realizzazione della felicità naturale e secolare dei propri membri sono in grado di promuovere il pieno sviluppo delle potenzialità umane[29].

---

al paradigma meccanicista nella sua più influente accezione: identificando la materia con l'estensione, l'ontologia si fa essenziale, basata su poche e semplici qualità meccaniche (forma geometrica, dimensione, movimento); in tal modo, tutti i corpi – senza distinzione alcuna tra materia organica e inorganica – sono concepiti come macchine costituite da parti estese in movimento. La rappresentazione della realtà mediante un modello che giustappone forme geometriche in moto ha costituito così il percorso privilegiato offerto dal metodo scientifico per accedere, in termini conoscitivi, alla dimensione ontologica. Per un primo approfondimento sul paradigma meccanicista si vedano: Fantini (1976) [1947]; Dijksterhuis (1971); Bonicalzi (2006); Isarael (2015); Scribano (2015); Cavarra & Rasini (2019).

[21] Cristani 2011.

[22] Cristani 2003.

[23] Kors & Lea 2023.

[24] D'Holbach fu altresì traduttore in lingua francese di Thomas Hobbes; a tal proposito si veda: *De la nature humaine* del 1772.

[25] Naville 1976: 200.

[26] Landucci 1986: 163-164.

[27] Cristani 2003: 63-69.

[28] D'Holbach 1770, I: 11.

[29] A tal proposito, d'Holbach osserva come, nella maggior parte delle epoche e dei contesti storici, il potere sia stato esercitato da soggetti che, pur convinti di perseguire la propria felicità, hanno finito per farlo a discapito degli altri, instaurando regimi più o meno tirannici. Tale dominio si sarebbe consolidato attraverso una connivenza interessata tra autorità politica e autorità religiosa, le quali, alimentando illusioni collettive, inducevano le masse a credere che

Scrive, infatti d'Holbach:

«L'homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis à ses loix, il ne peut s'en affranchir, il ne peut même par la pensée en sortir, c'est en vain que son esprit veut s'élancer au-delà des bornes du monde visible, il est toujours forcé d'y rentrer. Pour un être formé par la nature et circonscrit par elle, il n'existe rien au-delà du grand tout dont il fait partie, et dont il éprouve les influences; les entres que l'on suppose au-dessus de la nature ou distingués d'elle même seront toujours des chimères, dont il ne nous sera jamais possible de nos former des idées véritables»[30].

Analogamente a La Mettrie, infatti, anch'egli rivendica con forza la materialità dell'essere umano: l'uomo morale non è che un essere fisico, semplicemente considerato sotto un altro punto di vista, ossia quello relativo alle sue modalità di azione. Siffatte modalità, tuttavia, sono da ricondurre alla particolare organizzazione umana, la quale, a sua volta va ricondotta alla natura. Secondo il filosofo, invero, tutte le istituzioni, le azioni, le riflessioni dell'essere umano sono volte al perseguimento della sua felicità, come una stella polare verso la quale la sua stessa natura lo spinge, e al contempo motore che muove l'evoluzione stessa dell'umanità[31].
L'uomo è stato dunque sempre condotto a distanziarsi dalla sua stessa natura, al fine di ricercare continuamente una trascendenza oltre la realtà sensibile, al fine di attingere alla conoscenza nel suo senso più alto. Eppure, con d'Holbach il paradigma viene invertito, e il dogma «conosci te stesso» diventa nella sua ottica un «siate fedeli alla terra» *ante litteram*, ossia un caldo invito a «riappropriarsi della propria autentica, monistica, umanissima identità e al contempo a restituire pieno credito alla ragione e ai suoi specifici processi cognitivi, liberando lo sguardo dal *bandeau de l'opinion*»[32].
La ragione risiede nel fatto che – secondo d'Holbach – tutto ciò che succede nell'universo, a partire dall'evoluzione dei pianeti intorno al sole, fino al comportamento degli animali, è prescritto dalle rigide leggi della natura:

«Chaque être ne peut agir et se mouvoir que d'une façon particulière, c'est-à-dire suivant des lois dépendent de sa propre essence, de sa propre combinaison, de sa propre nature, en un mot de sa propre énergie et de celle des corps dont il reçoit l'impulsion. C'est là que qui constitue les lois invariables du mouvement; je dis invariables, parce qu'elles ne pourraient changer sans qu'il se fit un renversement dans l'essence même des êtres. […] C'est ainsi qu'un corps pesant doit nécessairement tomber, s'il ne rencontre un obstacle propre à l'arrêter dans sa chute» [33]

In tale contesto, in continuità con La mettrie, d'Holbach pare elaborare una precipua antropologia macchinica dell'umano. Scrive infatti d'Holbach in *Bon Sens* :

«On nous objecte que le matérialisme fait de l'homme une pure machine, ce que l'on juge très déshonorant pour toute l'espèce humaine. Mais cette espèce humaine sera-t-elle bien plus ou d'un certain je ne sais quoi,

---

l'obbedienza cieca alle istituzioni secolari ed ecclesiastiche avrebbe assicurato, in cambio, una felicità ultraterrena. Cfr. d'Holbach 2017.

[30] D'Holbach 1770: 87.

[31] D'Holbach 1978 [1770].

[32] Punzi 2003: 35.

[33] D'Holbach, 1990 [1770] : 17.

Si noti che l'"essenza della sostanza", secondo d'Holbach, è la somma delle sue proprietà essenziali e la sostanza si muove e agisce secondo leggi che dipendono dalla sua stessa essenza. Ciò equivale a dire che le leggi della natura sopraggiungono, o sono funzione delle stesse proprietà essenziali di esseri e oggetti, determinando una sorta di dipendenza (questo il termine che utilizza d'Holbach, talvolta sostituendolo con il termine 'determinazione' [cfr. pp. 69-70]) tra sostanza ed essenza, la quale in definitiva determina ciò che le leggi sono. Addirittura in *Le Bon Sens* va oltre, asserendo che le leggi della natura non sono nient'altro che modi convenienti di esprimere le necessarie connessioni tra cause ed effetti. Secondo alcuni studiosi – tra cui Ruggero Sciuto – questi passaggi provano l'approccio "top-down" di d'Holbach (Sciuto 2023: 124-131).

qui sert à l'animer sans qu'on sache comment ? Il est aisé de s'apercevoir que la supériorité que l'on donne à l'esprit sur la matière ou à l'âme sur le corps, n'est fondée que sur l'ignorance où l'on est de la nature de cette âme»[34].

Per il filosofo, infatti, anche l'uomo virtuoso («*l'homme de bien*») è una macchina, i cui meccanismi sono predisposti in modo da svolgere le proprie funzioni in modo da raggiungere il piacere ed al contempo una molla all'interno della più ampia macchina della natura, intesa come "grande tutto", una realtà dinamica, attraversata da energie vitali e da forze capaci di agitare e trasformare ogni ente, umano e non umano, in ogni sua parte. Tutto nella natura è in continuo movimento ed è proprio questa agitazione perpetua che distingue l'idea di d'Holbach da quella di La Mettrie. Per comprendere appieno la sua concezione di natura, è necessario tenere conto della sua totale adesione alla nuova immagine del mondo, scaturita dagli studi più recenti sulla struttura della materia. Una visione, questa, che si allontana dalla distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, per abbracciare un approccio fondato su azioni e reazioni, affinità e repulsioni: elementi che rivelano un microcosmo vitale e dinamico, conducendo a interpretare l'intera realtà sensibile come viva e in movimento. Così, «[m]ateria e movimento costituiscono […] gli elementi fondamentali del reale, anzi una materia 'come tutto che si muove', 'tout agissant'[35], è il *primum* dell'esistenza»[36].
In questa danza continua l'uomo è una "macchina vulnerabile", destinata a 'rompersi' qualora i suoi bisogni non vengano soddisfatti[37]. Tuttavia, in questa rigorosa architettura materialista e deterministica, d'Holbach non rinuncia a un progetto emancipativo: è proprio attraverso la comprensione delle leggi della natura che l'uomo può aspirare a una forma di liberazione, sebbene relativa e interna all'ordine naturale. Una tensione analoga, tra determinismo fisico e possibilità di trasformazione attraverso l'educazione e le istituzioni, sarà presente in particolar modo nel pensiero di Helvétius, il quale tenterà di riconciliare la meccanica delle sensazioni con un'etica e una politica orientate alla felicità pubblica.

3. Helvétius: evoluzione, sensibilità e felicità.

Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) rappresenta – come La Mettrie e d'Holbach – una figura di rilievo nell'ambito del materialismo illuminista. La sua particolare declinazione del repubblicanesimo è stata ampiamente riconosciuta come una delle influenze più significative sulla teoria politica sottesa alla Rivoluzione francese[38]. L'idea di giustizia da lui elaborata – intesa come ciò che risulta utile al benessere di una comunità politica – si inserisce nel solco della tradizione epicurea sviluppatasi nella Francia dell'età moderna[39]. La stessa impostazione verrà successivamente ripresa e sviluppata anche da Jeremy Bentham, il quale individuò in Helvétius una delle fonti fondamentali del proprio utilitarismo[40].
Sebbene il concetto di 'diritto naturale' non venga esplicitamente tematizzato nelle sue due opere principali – *De l'esprit* (1757) e *De l'homme* (1773) – Helvétius, nel poscritto a *De l'esprit*, qualifica esplicitamente il proprio progetto come una riformulazione della teoria del diritto naturale. Invero,

[34] D'Holbach 2001 [1772]: 271-272.
[35] Bergier 1772: 20-21.
[36] Di Domenico 1994: 19-27, corsivo mio.
[37] Come nota Silvia Dadà 2024: 61, «[s]iamo naturalmente artificiali, a causa della nostra natura vulnerabile e nuda, che per sopravvivere ci costringe a servirci di un prolungamento tecnico». Anche McLuhan (2015: 29) ha evidenziato che «ogni invenzione o tecnologia è un'estensione o un'autoamputazione del nostro corpo, che impone nuovi rapporti o nuovi equilibri tra gli organi e le estensioni del corpo», mettendo in luce la condizione dell'essere umano che si fa 'macchina', mettendosi in relazione agli strumenti tecnologici, e per questo diventa ancora più vulnerabile, poiché viene «perpetuamente modificato dall'uso normale della tecnologia (o del proprio corpo variamente esteso)» (McLuhan 2015: 62).
[38] Wooton 2000.
[39] Force 2009.
[40] Smith 1993; Pacaud 2011. Cfr. Belloni & Calonico 2023.

egli prende nettamente le distanze da ogni interpretazione metafisica del concetto, rifiutando l'idea che il diritto naturale sia innato o che derivi dalla volontà divina, affermando al contrario che l'esperienza mostra quanto profondamente le menti artificiali abbiano fuorviato gli esseri umani, inducendoli a fraintendere l'idea astratta di diritto naturale[41].
Nella sua prospettiva, infatti, è la ragione a rendere possibile la comprensione del diritto naturale, inteso come *ordine effettivo delle realtà morali*; tuttavia, affinché l'agire umano sia effettivamente orientato secondo i dettami della ragione, è necessaria anche una componente motivazionale di tipo *sensibile*. Scrive infatti Helvétius:

> «Si Dieu doit être regardé comme l'auteur de la loi naturelle, c'est en tant qu'il est l'auteur de la sensibilité physique et qu'elle est mère de la raison humaine.
> Cette espèce de sensibilité, lors de la réunion des hommes en société les força, comme je l'ai dit, de faire entr'eux des conventions des loix, dont la collection compose ce qu'on appelle la loi naturelle. Mais cette loi fut-elle la même chez les divers peuples? Non: sa plus ou moins grande perfection fut toujours proportionnée aux progrès de l'esprit humain; à la connaissance plus ou moins étendue que les sociétés acquirent de ce qui leur étoit utile ou nuisible; et cette connoissance fut chez toutes les nations le produit, du temps, de l'expérience et de la raison»[42].

Un secondo concetto centrale nella riflessione di Helvétius è il *desiderio di stima* nel coordinamento dell'agire umano; desiderio che si radica nella ricerca del piacere, poiché l'essere stimati è desiderabile nella misura in cui genera esperienze piacevoli. La passione per la stima è dunque un effetto diretto della sensibilità fisica e il valore attribuito alla stima risulta proporzionale ai benefici che essa è in grado di procurare, un pensiero che riconduce sempre e ineluttabilmente alla naturalità e alla materialità dell'essere umano.
Quanto alla *giustizia*, in coerenza con il suo impianto utilitaristico e materialista, Helvétius la definisce come la puntuale osservanza delle convenzioni stabilite dall'interesse comune, inteso come somma e sintesi degli interessi particolari. Considerando la mutevolezza dei sistemi giuridici rispetto ai contesti storici e politici, egli sottolinea l'importanza dello studio della storia delle istituzioni e delle leggi quale via privilegiata per la comprensione del concetto di giustizia.
Quanto alla natura dell'essere umano, Helvétius, così come d'Holbach, critica fortemente la fallacia antropocentrica, nonché le fatali conseguenze scientifiche e morali, frutto della convinzione che «*tous les Mondes sont faites pour la Terre et que la Terre est faite pour lui*»[43].
L'immagine dell'uomo restituita attraverso le lenti dell'illuminismo radicale – come già accennato in precedenza – è dunque quella di un mero stadio dell'evoluzione, di cui tutti gli enti sono parte, e che fa emergere maggiori differenze tra l'uomo primitivo e l'uomo evoluto che non tra quadrupede e insetto[44].
Più precisamente, come in d'Holbach e La Mettrie, anche da Helvétius viene eliminata ogni idea dell'anima come funzione autonoma preposta alla conservazione mnemonica della propria esistenza, e così lo spirito umano non diviene altro che *assemblage des idées*, frutto della «comparazione delle sensazioni, distinto dall'anima ed anzi effetto di questa, ripensata in chiave antimetafisica»[45].

---

[41] Blank 2023.
[42] Helvétius 1773, I, nota 35: 251-252.
[43] Helvétius 1989 [1773]: 304.
[44] Analoga è la teoria sviluppata, in chiave moderna, in Vidali 2022.
[45] Punzi 2003: 74. A tal proposito, lo stesso Antonio Punzi (2003: 74) richiama la metafora della statua di marmo che ricorre nelle opere di diversi Autori, quali Étienne Bonnot de Condillac, il quale nel *Traité des sensations* (1754), riconosce nella sensazione la sola origine della conoscenza, attribuendole un ruolo fondativo nei confronti di facoltà come la memoria, l'attenzione, la riflessione, il giudizio e il ragionamento. In questa prospettiva, l'*io* risulta configurarsi come il prodotto della somma delle sensazioni attuali o di quelle conservate nella memoria. Tuttavia, egli precisa che, in ultima analisi, è l'anima a percepire tramite gli organi di senso, i quali costituiscono soltanto il punto iniziale del processo conoscitivo.

Tuttavia, a differenza dell'*homme machin*e di La Mettrie, l'essere umano è – ad avviso di Helvétius – meno determinato dalla sua costituzione naturale, poiché la sua evoluzione dipende principalmente dagli stimoli che derivano dal mondo esterno – in particolare l'educazione – che egli percepisce mediante i sensi. La *sensibilità*, infatti, riveste uno degli elementi centrali nel pensiero helveziano, diventando «*unique moteur*»[46] che muove la macchina umana.
Non solo: la sensibilità è altresì il punto nel quale materia e mondo dell'umano – ossia fisico e morale, natura e cultura – convergono: come rilevato da Alberto Postigliola, per Helvétius, la sensibilità, se considerata come funzione meramente conoscitiva, si configura come una forma di passività; tuttavia, essa rappresenta, nel mondo umano, l'equivalente di ciò che la forza è per la materia. Il fenomeno, ossia la manifestazione di tale forza, si esprime nella natura prendendo la forma di movimento, mentre nell'uomo si traduce nelle passioni. Tutta l'esperienza, dunque, si riduce a *sentire*: è infatti la sensibilità che riesce a costruire le idee, non la memoria; ricordare è semplicemente un modo diverso di sentire e la memoria diventa solo uno degli organi deputati alla sensibilità fisica[47].
L'azione di giudicare diventa così un racconto delle sensazioni provate in quell'istante, o vissute in passato, per poi essere conservate all'interno del luogo sicuro della memoria[48]. Mutuando le parole di Helvétius:

> «C'est à mémoire que je dois mes idées comparées et mes jugements, et à mon ame que je dois mes sensations; ce sont donc proprement mes sensations et non mes pensées, comme le prétend Descartes, qui me prouvent l'existence de mon ame»[49].

Il ruolo del diritto è, invece, quello di rendere le persone felici, più precisamente mettendole nelle condizioni di godere della proprietà e offrendo loro strumenti di piacere come premi per i comportamenti tenuti[50]. Si delinea, dunque, nel pensiero di Helvétius un vero e proprio "diritto alla felicità" che si basa su una profonda aderenza alle leggi della natura e che, contrariamente a quanto potrebbe essere immediato immaginare – come sarà analizzato nel paragrafo successivo – un tale diritto comporta una profonda ridefinizione del concetto stesso di libertà: non più intesa come espressione del libero arbitrio, ma come adesione necessitata alle leggi della natura, secondo una visione deterministica in cui l'individuo persegue il proprio benessere mosso da passioni inevitabili e da meccanismi fisici.
In questo quadro, i diritti – e *in primis* quello alla felicità – si fondano su una *naturalità programmata*[51], che apre scenari inediti sul piano politico e giuridico, tra promesse di emancipazione e potenziali derive autoritarie[52].

---

[46] Hélvetius 1989 [1773], I: 171.
[47] Postigliola 1995: 185-186.
[48] La sovrapposizione tra sentire e giudicare verrà criticata duramente da Diderot nella *Réfutation d'Helvétius* (1773). Per un approfondimento del pensiero di Diderot, cfr. Sperotto 2022.
[49] Hélvetius 1989 [1773], I: 150.
[50] Gianformaggio 1979.
[51] La naturalità – e con essa i pensieri, le azioni e i desideri – dell'essere umano sono collegati alla Natura in senso più ampio. Per questo motivo, secondo i filosofi materialisti gli errori degli uomini sono errori di fisica, che commettono qualora non facciano risalire le risposte alle proprie domande alla Natura. Secondo Diderot (1963) «le nozioni che non hanno fondamento in natura possono essere paragonate a quelle foreste del Nord i cui alberi non hanno radici» e pertanto – come emergerà nel paragrafo successivo – l'essere umano può essere inteso come una *macchina*, la cui *naturalità* viene *programmata* secondo leggi ben precise, che possono essere reperite soltanto nella Natura.
[52] Secondo una riflessione che sarà approfondita nel paragrafo successivo, se l'obiettivo del diritto è la felicità, allora un despota potrà sentirsi legittimato ad imporre il proprio volere indiscriminato, anche a scapito dei propri sudditi, solo allo scopo di raggiungere la propria felicità.

4. Libertà della volontà, natura, diritti.

Il pensiero materialista e deterministico ha certamente delle ricadute su alcuni capisaldi della teoria filosofico-giuridica[53]. Si procederà qui di seguito ad analizzare tre nodi tematici rilevanti, comuni ai tre filosofi fin qui analizzati, ossia: la libertà della volontà, i diritti e il legame con la natura.
La libertà della volontà si configura come la grande assente nel pensiero dei tre filosofi, se non nell'intera corrente materialistica dell'illuminismo francese. La Mettrie, a tal proposito, non lascia alcun dubbio:

> «C'est vain qu'on se récrie sur l'empire de la Volonté. Pour un ordre qu'elle donne, elle subit cent fois le joug. […] La belle Ame et la puissante Volonté qui ne peut agir, qu'autant que les dispositions du corps de lui permettent, et dont les gouts changent avec l'âge et la fièvre!»[54]

L'anima diventa così assoggettata, ancora una volta, al corpo, poiché può agire solo *se* e nella misura in cui le condizioni corporee lo permettano.
Come è stato sottolineato con acume «[i]n un'antropologia che riconduce lo psichico all'organico, il morale al fisico, la volontà è costretta in stato di assoggettamento»[55].
In tal senso, l'essere umano diventa soggiogato dalla sua propria natura, senza la capacità di autodeterminarsi, poiché è solo una macchina che agisce al fine di soddisfare i suoi bisogni, determinando così la relazione tra uomo e natura al pari di un rapporto di schiavitù. Il principio di libertà viene dunque svuotato, così come il sentimento di amore, che si trasforma in una pura e mera necessità.
D'Holbach, invero, descrive spesso l'amore e l'amicizia, così come i loro opposti – odio e inimicizia – in termini puramente fisici[56]:

> «Les êtres primitifs ou les éléments des corps ont besoin de s'étayer, pour ainsi dire, les uns les autres afin de se conserver […]; vérité, également constante dans ce qu'on appelle le physique et dans ce qu'on appelle le moral. C'est sur cette disposition des matières et des corps les uns relativement aux autres que sont fondées les façons d'agir que les physiciens désignent sous les noms d'attraction et de répulsion, de sympathie et d'antipathie, d'affinités ou de rapports. Les moralistes désignent cette disposition et les effets qu'elle produit sous le nom d'amour et de haine, d'amitié ou d'aversion. Les hommes, comme tous les êtres de la nature, éprouvent des mouvements d'attraction et de répulsion»[57].

Volontà e sentimenti sono inestricabilmente legati, poiché la prima è determinata dai secondi. L'essere umano ritiene di possedere il libero arbitrio, dimenticandosi che «[è] la natura che elabora e combina gli elementi di cui l'uomo dev'essere composto, che gli conferisce un'inclinazione e un modo di agire, che lo fa interagire con oggetti o eventi che risulteranno più o meno piacevoli, che lo guida nella scelta»[58]
In altre parole, nel momento in cui l'essere umano compie una scelta autonoma, essa è libera solo in apparenza, poiché le scelte che vengono assunte sono finalizzate a ricercare – mediante una spinta propulsiva verso il benessere – ciò che è in grado di giovare, e ciò che può giovare è determinato dalla natura. Per mutuare le parole di La Mettrie «*Lorsque je fais le bien ou le mal; que vertueux le matin, je suis vicieux le soir, c'est mon sang qui est en cause*»[59].

---

[53] Si tratta di una delle prime messe a punto sugli esiti delle ricerche in corso.
[54] La Mettrie, 1987: 104.
[55] Punzi 2003: 100.
[56] Sciuto 2023: 206-208.
[57] D'Holbach 1770: 46.
[58] Punzi 2003: 103.
[59] La Mettrie 1987, II: 262-263.

La negazione della libertà della volontà nei fatti, ad opera di un pensiero filosofico che alla libertà intende dedicare un ruolo-chiave nella sua trattazione, determina una vera e propria aporia che, tuttavia, pare dissolversi nel momento in cui si prende in considerazione il fatto che nei tre autori tale scelta è adoperata in funzione di una *riabilitazione della naturalità dell'essere umano*: l'assenza di libertà dell'individuo viene accuratamente bilanciata da una piena legittimazione delle passioni e da una quasi illimitata libertà nell'uso del corpo.

Libertà e natura si intrecciano dunque come contraltari l'una dell'altra, arrivando – nel pensiero di La Mettrie – a deresponsabilizzare l'essere umano, quasi analogamente ad un processo di infantilizzazione, che tuttavia in questo caso potrebbe più propriamente essere definito come *macchinalizzazione*[60]. Noi siamo solamente nelle mani della natura «*comme une Pendule dans celles d'un Horloger*»[61], pertanto la condotta dell'*homme machine* può essere certamente valutata in termini positivi o negativi, purché non morali: infatti, di un orologio non si giudicano i comportamenti, bensì gli ingranaggi, più o meno efficienti. In questo modo, la presenza del male nel mondo è solo un difetto di programmazione e da tale visione potrebbe derivare una riscrittura delle categorie giuridiche di responsabilità e colpa, intese come mere disfunzioni interne al funzionamento meccanicistico della natura.

Andando ancora più in profondità, ad avviso di Helvétius, la morale non è che un'invenzione umana, un prodotto artificiale, pertanto tra un'attitudine viziosa e una virtuosa non c'è alcuna differenza[62]: «*Qu'est-ce que la morale? La science des moyens inventés par les hommes pour vivre entr'eux de la manière la plus heureuse possible*»[63].

D'Holbach, dal canto suo, rappresenta l'equilibrio cosmico più come frutto di una regolarità infallibile, piuttosto che come una candida casualità, finendo per avvicinarsi a una concezione in cui – pur prendendone formalmente le distanze – legge cosmica e norma morale, conoscenza scientifica e valore etico tendono a coincidere[64].

L'ordine è dunque determinato dalla legge di necessità applicata all'intero universo, quindi nulla può contraddire la regolarità naturale e ciò che agli esseri umani appare negativo è solo perché non vi hanno familiarità. Infatti, ciò che la natura vuole è sempre legittimo e così le passioni che ricercano la felicità, poiché seguono allo stesso modo la natura.

Secondo Helvétius sarebbe infatti un doloroso tentativo – oltreché vano – provare ad eliminare le passioni (che secondo il filosofo equivale a cancellare l'anima) – dato che di per sé l'essere umano non è né buono, né cattivo, bensì semplicemente un essere portato alla continua ricerca del piacere, rifuggendo dalla sofferenza. È su questa stessa ragione che si basa la convinzione di Helvétius secondo la quale l'essere umano sia una «macchina influenzabile»[65], sulla quale l'educazione[66] può tutto e perciò sarà necessaria una conoscenza approfondita del suo *funzionamento* al fine di esercitare una siffatta influenza in modo virtuoso.

Tali teorizzazioni influenzano senz'altro il diritto e il modo di concepirlo. In particolare i diritti (al plurale) dell'essere umano rimangono senza una giustificazione, a causa della negazione del libero arbitrio e la svalutazione della capacità della ragione di conoscere valori etici e universali.

---

[60] Petrocco 2022: 122.
[61] La Mettrie 1987, I: 307.
[62] Gianformaggio 1979: 47.
[63] Helvétius 1989 [1773]: 12.
[64] Wickwar 1935: 152.
[65] Helvétius 1989 [1773] I: 45.
[66] Sul tema dell'educazione, Helvétius si distanzia da d'Holbach – il quale, esprimendo riserve in merito alla possibilità di educare il 'popolo', non nasconde una visione fortemente aristocratica – avvicinandosi, invece, alle tesi di Diderot (1775-1776). Secondo quest'ultimo, infatti, l'educazione, mediante un processo graduale, può essere conquistata da tutta la popolazione, poiché l'essere umano è fatto per la verità. Sul tema dell'educazione popolare, a partire dalle molteplici teorie che si inseriscono nella corrente dell'Illuminismo, si rimanda a Casadei 2024. Si veda altresì Bernardi 1978; Diderot 1775-1776; Persano 2011.

L'emblema di «una rivendicazione debole di diritti forti»[67] è la teorizzazione di La Mettrie di un diritto inviolabile alla felicità. Tuttavia, seguendo l'ottica di *homme machine* che per funzionare correttamente deve seguire le proprie passioni, il perseguimento di un diritto alla felicità potrebbe trasformarsi in un'arma contro i sudditi nelle mani di chi governa, il quale, al pari degli altri, ha diritto ad assecondare la propria natura indiscriminatamente. «Che i figli in terra siano felici e che lo siano in terra. Questo è il desiderio della natura e questo è il primo principio della morale»[68] e così, se l'obiettivo di 'Madre Natura' è quello di vedere tutti i propri *figli* felici, il rischio è che un despota si senta legittimato ad imporre – mirando verso la *propria* felicità – sofferenze e supplizi ai propri sudditi.
A tal proposito, è interessante notare che la difesa contro il rischio di dispotismo viene affidata da La Mettrie – così come da d'Holbach e da Helvétius – alla filosofia, la quale ha il compito di discernere le leggi giuste da quelle che invece non lo sono.
In particolare, in Helvétius e d'Holbach l'elemento discriminante tra un governo dispotico e uno legittimo è il consenso dei cittadini, su cui si basa il governo della legge[69]. In tal modo – secondo Helvétius – il limite al potere dispotico si pone mediante la legge e più precisamente mediante la legge fondamentale che stabilisca cosa è l'ordine pubblico:

> «On peut sans offenser un Prince vertueux fixer les bornes de son autorité; lui representer que la Loi qui déclare le Bien public la premiere des Loix, est une Loi sacrée, inviolable, que lui-même doit respecter; que toutes les autres Loix ne sont quel es divers moyens d'assurer l'exécution de la premiere»[70].

In questo orizzonte teorico – nel quale la libertà pare in pericolo, i diritti sembrano svuotarsi e il richiamo alla natura rischia di diventare un perverso piegamento verso l'asservimento del potere – si aprono nuove prospettive, probabilmente inattese che, affondando le radici in un passato apparentemente lontano, interrogano il presente con rinnovata urgenza.

5. Prospettive: l'Uomo-macchina oggi

Lungi dal costituire una vera e propria conclusione, in un tempo nel quale la progressiva ibridazione tra l'essere umano e la macchina diventa sempre più frequente e più profonda, le prospettive di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius si prestano ad essere riconsiderate, attraverso una nuova lente. Se, infatti, l'essere umano è considerato al pari di una macchina, allora sull'orizzonte si staglia la possibilità che i suoi funzionamenti vengano implementati, le sue potenzialità aumentate, ma anche che le sue scelte vengano guidate e le sue volontà deformate.
Diversi possibili esiti della visione dei tre filosofi si aprono infatti di fronte ai nostri occhi. Come è stato puntualmente notato da Punzi, la rivalutazione della natura potrebbe verosimilmente finire per ridurre la libertà a mera illusione; la fiducia nella piena conoscibilità della macchina organica può alimentare l'ambizione di controllarne – o persino manipolarne – i comportamenti, come già sta in parte accadendo mediante mezzi tecnologici esterni, come quelli di sorveglianza[71]. La fiducia nella potenza formativa dell'educazione – se privata dell'essenziale elemento di libero arbitrio – può fungere da base per strategie volte alla costruzione di cittadini 'virtuosi'; l'assunto secondo cui il

[67] Punzi 2003: 309.
[68] Gianformaggio 1979: 120.
[69] Baumgarten 1955: 7; Villey 1986: 487-488.
[70] Helvétius, 1989 [1773] II: 792.
[71] Zuboff 2019.

male scaturisce da una legislazione imperfetta può infine aprire la strada a una concezione assolutistica della politica, fino a sfociare in derive totalitarie[72].

Si tratta, in tutti questi casi, di possibili esiti trasgressivi, ma non per questo meno rilevanti da indagare, soprattutto perché nell'epoca contemporanea le tecnologie rendono tali prospettive certamente meno inverosimili rispetto a pochi anni fa, «perché la soluzione robotica richiede una nuova concezione del rapporto dell'organico con l'inorganico, del vivente con il macchinico, visione che mai prima della nostra epoca aveva trovato rappresentazione, ed oggi sembra invece addirittura scontata»[73].

La crescente esigenza di accelerare i processi di elaborazione di dati e informazioni impone infatti il ricorso a un supporto tecnologico che, se oggi si configura prevalentemente come un'ibridazione esterna, potrebbe presto evolvere verso forme di ibridazione *interna*. L'impiego di bio-chip capaci di interagire direttamente con le funzioni cerebrali apre infatti scenari in cui lo scambio tra macchina e essere umano diviene continuo e bidirezionale, fino a rendere sempre più sfumate – se non del tutto irrilevanti – le distinzioni ontologiche tra i due[74]. Oltre all'accelerazione dei processi (produttivi, giuridici, organizzativi), ciò che pare venga ricercato sempre più è – seguendo il paradigma transumanista – un'evoluzione verso l'*homo excelsior*[75], ossia un individuo perfetto, che diventa tale grazie alle macchine. Per perseguire questo obiettivo, l'utilizzo delle neurotecnologie sembra una possibile via da intraprendere, non più solo a fini terapeutici, bensì per potenziare l'essere umano[76], mediante un dialogo circolare tra uomo e macchina, tale da diventare una vera e propria fusione, nella quale non è più possibile rinvenire una gerarchia tra l'uno e l'altra. Eppure, la dimensione della velocità, dell'efficienza e della produttività non è l'unica che caratterizza l'essere umano, tutt'altro: esiste quella della *relazione*, che «chiama e pretende una vicinanza e una durata»[77].

Un corpo umano privato di confini definiti e di una chiara identità rischia di essere trasformato in una risorsa suscettibile di manipolazione, funzionale a pratiche di controllo. Ciò potrebbe aprire la strada a forme di *potenziamento umano*[78], generando una frattura tra individui 'naturali', legati a un'idea ormai superata e statica di identità, e soggetti geneticamente potenziati.

Come osserva Dreyfus «dal momento che […] le macchine non possono diventare simili agli esseri umani, forse gli esseri umani diventeranno lentamente simili alle macchine. […] La gente ha cominciato a ritenersi in qualche modo oggetto capace di inserirsi nei calcoli rigidi di macchine senza corpo: macchine che richiedono la scomposizione della forma umana della vita in fatti privi di significato, anziché in campi di interessi organizzati in termini di capacità sensoriali e motorie»[79]. In una siffatta prospettiva si fa urgente una riflessione in merito ad una equilibrata amministrazione del rapporto tra i due, al loro potenziale – umanizzante o distruttivo, a seconda delle scelte che vengono effettuate – «compito, invero, assai problematico, giacché i due profili (il potenziamento della vita e la sua cancellazione) sembrano essere […] strettamente intrecciati»[80].

Non ci è dato sapere in quale direzione andrà l'implementazione delle nuove tecnologie e, con essa, la sempre più stretta interazione tra l'essere umano e la macchina. La Mettrie, d'Holbach e Helvétius offrono importanti prospettive per analizzare, indagare, approfondire alcune chiavi di lettura utili per comprendere la sfida tecnologica[81] di fronte alla quale l'umanità deve interfacciarsi.

Sotto il profilo giusfilosofico, una società che abbia progettato esseri umani intellettualmente superiori mediante potenziamenti artificiali tenderà presumibilmente ad assegnare loro ruoli chiave o funzioni di governo, profilando così una sorta di *élite* geneticamente selezionata, coltivata

[72] Punzi 2003: 375.
[73] Sartea 2024: 48.
[74] Petrocco 2022: 103.
[75] Llano Alonso 2018.
[76] Salardi 2024; Yuste & Goering 2017.
[77] Leucadito 2022: 41.
[78] Palazzani 2015; Camporesi 2023; Salardi 2024; Corbella 2024; Lepore 2024.
[79] Dreyfus [1972-1979] 1988: 379.
[80] Punzi 2003: 376.
[81] Cotta, 1968.

all'interno di veri e propri laboratori finalizzati alla formazione delle future classi dirigenti. Già oggi le società digitali hanno acquisito un peso politico tale da essere configurate come «oligarchie digitali»[82], rappresentando «una delle forze più pervasive e influenti del capitalismo globale contemporaneo» capaci, a titolo esemplificativo, di condizionare il dibattito pubblico e le elezioni, nonché di incrementare l'interdipendenza tra attori statali e un piccolo numero di attori privati, in una sfera strategica per l'economia e le società globali[83].
La crescente simbiosi tra essere umano e macchina impone dunque una profonda riconsiderazione dei paradigmi teorico-giuridici, poiché in gioco c'è una sfida cruciale che, a detta di Punzi, implica il superamento di un 'nuovo stato di minorità', inaugurando così un rinnovato illuminismo: non si può più prescindere dalla relazione con le tecnologie, con le quali la vita umana è ormai inscindibilmente legata; il nostro stesso modo di pensare, ragionare e decidere sta subendo un forte cambiamento a causa di tale relazione[84]. Pertanto, sarà necessario acquisire la consapevolezza di una nuova attitudine di pensiero, che prende le distanze dalla supremazia del ragionamento calcolante, aprendosi così a inedite forme di intelligenza – quali quella emotiva –, assumendo al contempo familiarità con l'eccezionale potenza di calcolo dei sistemi di intelligenza artificiale[85].
Seguendo questa linea di pensiero, diventa dunque doveroso instaurare un rapporto fecondo con i sistemi tecnologici, mantenendo tuttavia una primazia dell'umano[86]: «l'algoritmo ci parla: solo se l'homo sapiens rifiuterà di accogliere il suo invito, l'algoritmo si trasformerà in uno strumento di dominio»[87].
Così, le prospettive di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius si offrono oggi come lenti utili per leggere, comprendere e interpretare il rapporto tra umano e tecnologia, a partire dal più profondo, imprescindibile legame con la natura.

BIBLIOGRAFIA

Baumgarten A. 1955, "Helvétius", in Krauss W., Maier H. (eds.), *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Berlino: Rütten & Loening: 3-25.

Belloni I., Calonico P. (eds.) 2023, *Un dialogo su Jeremy Bentham. Etica, diritto, politica*, Pisa: Edizioni ETS.

Bergier N.S. 1772, *Esame del materialismo ossia confutazione del Sistema della Natura*, Venezia, vol. I, s.e.

Bernardi W. 1978, *Educazione e società in Francia dall'Illuminismo alla Rivoluzione*, Torino: Loescher.

Betzu M. 2022, *I baroni del digitale*, Napoli: Editoriale Scientifica.

[82] A tal proposito, si veda Betzu 2022.
[83] Oliveri 2025:164-167.
[84] Punzi 2019.
[85] Sartea 2024: 153.
[86] Llano Alonso 2024.
[87] Punzi 2019: 36.

Blank A. 2023, "Helvétius, Claude-Adrien", in Sellers M., Kirste S. (eds.) *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, 3 voll: vol. II, Dordrecht: Springer: 1278-1282.

Boccardi G. 1969, *Motivi preromantici nella filosofia della natura di La Mettrie*, Firenze: Vallecchi.

Bonicalzi F. (ed.) 2006, *Macchine e vita nel 17. e 18. secolo*, introduzione di Giulia Belgioioso, Firenze: Le Monnier.

Borghero C. 2017. "L'Illuminismo radicale", *Storiografia. Rivista annuale di storia*, 20: 87-99.

Camporesi S. 2023, *Partire (s)vantaggiati? Corpi bionici e atleti geneticamente modificati nello sport*, Roma: Fandango.

Casadei Th. 2024, "Quale Illuminismo per il nostro tempo? La sfida dell'educazione (popolare)", in M. Ostinelli (ed.), *Per l'Illuminismo*, Roma: Carocci: 141-167.

Cavarra B., Rasini V. (eds.) 2019, *Meccanicismo. Riflessioni interdisciplinari su un paradigma teorico*, Milano: Meltemi.

Corbella C. 2024, "Il potenziamento umano: favorevoli o contrari?", in Larghero E., Zeppegno G. (eds.), *Le nuove frontiere della bioetica. Manuale di Bioetica* vol. 3, Cantalupa: Effatà: 647-656.

Cotta S. 1968, *La sfida tecnologica*, Bologna: il Mulino.

Cristani G. 2011, "D'Holbach e la società atea", in M. Geuna, G. Gori (eds.), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna: il Mulino: 323-352.

Cristani G. 2003, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'Encyclopédie*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.

D'Agostino F. 2011, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Torino: Giappichelli.

D'Holbach P.-H.T. 1971 [1772], *De la Nature humaine. Traduction du baron d'Holbach.* Introduction par Émilienne Naërt, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Texte et commentaires.

D'Holbach P.-H.T. 1770, *Système de la Nature*, 2 voll., London [Amsterdam], s.e.

D'Holbach P.-H.T. 2001 [1772], *Le bon sens*, in *Oeuvres philosophiques*, Tome 3, Textes établis, annotations et postface par Jean-Pierre Jackson, Paris: Alive: 222-340.

D'Holbach P.-H.T. 2017 [1768] "Il Sacro Contagio, o storia naturale della superstizione" (Trad. it. e Introduzione di Paolo Quintili di Paul-Henri Thiry D'Holbach, *La contagion sacrée* (1768)), *MICROMEGA*, 8(1): 150-167.

D'Holbach P.-H.T., 1978 [1770], *Système de la Nature*, trad. it. a cura di A. Negri, Milano: s.e.

Dadà S. 2024, *Vulnerabilità digitale. Etica, intelligenza artificiale e medicina*, Milano-Udine: Mimesis.

Di Domenico M.G. 1994, *Natura Uomo Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*, Napoli: Loffredo.

Diderot D. 1775-1776, "Plan d'un université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences", in J. Assézat, M. Tourneaux (eds.), *Œuvres Complètes de Diderot*, 20 voll., Garnier, Paris, t. III (tr. it.: *Progetto di una università per il governo di Russia* [1775- 1776], *ovvero di un'educazione pubblica in tutte le scienze*, a cura di D. Sarsini, Edizioni ETS, Pisa, 2004).

Diderot D. 1963 [1753], "Interpretazione della natura", in Rossi P. (ed.), *Opere filosofiche*, Milano: Feltrinelli: 124-129.

Diderot D. 1775-1776, "Plan d'un université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences", in *Œuvres Complètes de Diderot*, a cura di J. Assézat, M. Tourneaux, 20 voll., Garnier, Paris, t. III (tr. it.: *Progetto di una università per il governo di Russia [1775- 1776], ovvero di un'educazione pubblica in tutte le scienze*, a cura di D. Sarsini, Edizioni ETS, Pisa, 2004).

Dijksterhuis E.J. 1971, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo: dai presocratici a Newton*, Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore.

Dreyfus H.L. 1988 [1972-1979], *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale*, trad. it., Roma: Armando.

Fantini G. 1976, *La macchina vivente: meccanicismo e vitalismo nella biologia del Novecento*, Milano: Longanesi.

Finelli R. 2022, *Filosofia e tecnologia. Una via di uscita dalla mente digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier: 75-104.

Force P. 2009. "Helvétius as an epicurean political theorist", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 12: 105-118.

Galilei G. 1966 [1623], "Il Saggiatore", *Opere*, Firenze: Giunti-Barbera, 1966, vol. VI

Gehlen A. 2003 [1957], *L'uomo nell'età della tecnica*, trad. it., Roma: Armando.

Helvétius C-A. 1773, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation*, Ouvrage posthume de M. Helvétius, chez la Société Typographyque, 2 voll., Londra.

Helvétius C-A. 1795, *Oeuvres complettes d'Helvétius. Nouvelle édition, corrigé & augmenté sur les manuscrits de l'auteur*. 5 vols. Paris: Serviere.

Helvétius C-A. 1988 [1757], *De l'esprit*, texte revu par Jacques Moutaux, Corpus des oeuvres de philosophie en langue francaise, Paris: Fayard.

Helvétius C-A. 1989 [1773], *De l'homme*, texte revu par Geneviève et Jacques Moutaux, Corpus des oeuvres de philosophie en langua francaise, Paris: Fayard, 2 voll.

Huizinga J. 2010, *Homo ludens*, trad. esp. E. Ímaz, Madrid: Alianza Editorial/Emecé.

Illuminati A. 1972, *Società e progresso nell'Illuminismo francese*, Urbino: Argalia.

Israel G. 2015, *Meccanicismo. Trionfi e miserie della visione meccanica del mondo*, Milano: Zanichelli.

Israel J. 2011 [2009], *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Torino: Einaudi.

Jacob M.C. 1983 [1981], *L'Illuminismo radicale: panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna: il Mulino.

Jonas H. 2016, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Torino: Einaudi.

Kant I. 2011 [1790], *Critica della facoltà di giudizio*, Garroni E., Hohenneger H. (eds), Milano: Piccola Biblioteca Einaudi Ns.

Kors A. C., Lea H.C. 2023, "Holbach, Paul-Henri Thiry, Baron d'", in Sellers M., Kirste S. (eds.) *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, 3 voll: vol. II, Dordrecht: Springer: 1316-1317.

Kors A.C. (ed.) 2003, *Encyclopedia of the Enlightenment*, 4 voll., Oxford and New York: Oxford University Press.

Kuhn T.S. 1970 [1962] "The Structure of Scientific Revolutions Second Edition, Enlarged", in *International Encyclopedia of Unified Science*, voll.2, n. 2, USA.

La Mettrie J.O. 1747, "L'homme machine", in *Oeuvres philosophiques de Mr. de la Mettrie*, nouvelle édition corrigée & augmentée, tome III, Amsterdam: s.e.

La Mettrie J.O. 1987, *Œuvres philosophiques*, texte revu par F. Markovits, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 2 voll., vol. I, Paris: Fayard.

Landucci S. 1986. "Sul d'Holbach di S. Timpanaro", *Intersezioni*, 6: 157-167.

Lepore S. 2024, "Potenziamento umano: luci e ombre", in Larghero E., Zeppegno G. (eds.), *Le nuove frontiere della bioetica. Manuale di Bioetica* vol. 3, Cantalupa: Effatà: 627-645.

Leucadito B. 2022, "Diritto digitale, cura dell'esserci e trattamento del dato", in M. Innocenzi, B. Leucadito, G. Petrocco, *Il diritto tra digitale ed esistenziale*, Torino: Giappichelli: 39-90.

Llano Alonso F.H. 2018, *Homo Excelsior: los límites ético jurídicos del transhumanismo*, Valencia: Tirant lo Blanch.

Llano Alonso F.H. 2024, *Homo ex Machina. Ética de la inteligencia artificial y Derecho digital ante el horizonte de la singularidad tecnológica*, Prólogo de Stefano Pietropaoli, Valencia: Tirant lo Blanch.

McLuhan M. 2015, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it., Milano: Il Saggiatore.

Moro P. 2022, “Rileggendo Kuhn. La crisi del giurista come paradigma di cambiamento”, in Lambrini P., Moro P. (eds), *Quaderni del Dottorato in Giurisprudenza dell’Università di Padova*, Milano: Ledizioni: 23-31.

Naville P. 1976 [Parigi 1943[1], 1967[2]], *D’Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, trad. it. di Derla L., Milano: Feltrinelli.

Oliveri F. 2025, *Machina mundi. Per una regolazione democratica dei poteri digitali*, Modena: Mucchi.

Ortega y Gasset J. 2006 [1939], *Meditación de la Técnica*, in José Ortega y Gasset, *Obras Completas. Tomo V (1932/1940)*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus: 551-605.

Pacaud É. 2011, “Sur l’une des sources de l’utilitarisme bentamien: la théorie de l’utilité de Claude-Adrien Helvétius”, in Bozzo-Rey M, Dardenne É (eds.) *Deux siècles d’utilitarisme*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes: 41-52.

Palazzani L. 2015, *Il potenziamento umano: tecnoscienza, etica e diritto*, Torino: Giappichelli.

Pancaldi G. 1977, *Charles Darwin: storia ed economia della natura*, Firenze: La Nuova Italia.

Pecere P. 2024, *Il senso della natura. Sette sentieri per la Terra*, Palermo: Sellerio.

Persano P. 2011, “Educare alla verità. Condorcet e la politica del popolo”, in Ruocco G., Scuccimarra L. (ed.), *Il governo del popolo. Rappresentanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna*, 3 voll. (2011-2014), Roma: Viella, vol. I: 267-298.

Petrocco G. 2022, “Libertà giuridica e ‘ibridazione’ del diritto”, in M. Innocenzi, B. Leucadito, G. Petrocco, *Il diritto tra digitale ed esistenziale*, Torino: Giappichelli: 91-134.

Pisanò A. 2024, “Soggettività non umana e diritti”, *Storia Metodo Cultura*, 1: 323-339.

Postigliola A. 1992, *La città della ragione. Per una storia filosofica del settecento francese*, Roma: Bulzoni.

Punzi A. 2003, *L’ordine giuridico delle macchine. La Mettrie, Helvétius, d’Holbach. L’uomo-macchina verso l’intelligenza collettiva*, prefazione di B. Romano, Torino: Giappichelli.

Punzi A. 2019. “Il diritto e i nuovi orizzonti dell’intelligenza umana”, *Analisi Giuridica dell’Economia*, I: 21-38.

Punzi A. 2021. “Difettività e giustizia aumentata”, *Ars Interpretandi*, 1: 113-128.

Punzi A., 2022, “Decidere in dialogo con le macchine. La sfida della giurisprudenza contemporanea”, in Salanitro U. (ed.), *SMART. La persona e l’infosfera*, Pisa: Pacini Editore: 261-273.

Ratto A. 2023, “La Mettrie, Julien Offray de”, in Sellers M., Kirste S. (eds.), *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, 3 voll: vol. II, Dordrecht: Springer: 1776-1778.

Richard J. 2006, "Médecine, physique et métaphysique dans les œuvres philosophiques de La Mettrie", in Audidière S. et al. (eds.), *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, Paris: Presses Universitaires de France: 21-43.

Rosenfield L. 1940, *Beast–Machine to Man–Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, Oxford: Oxford University Press.

Salardi S. 2024, *Neurotecnologie tra potere e libertà. Medicina, etica, discriminazioni di genere*, Milano: Wolters Kluwer.

Sartea C. 2024, *Ecotecnologia. Sfide etico-giuridiche della civiltà tecnologica*, Torino: Giappichelli.

Schatzberg E. 2018, *Technology. Critical History of a Concept*, Chicago: Chicago University Press.

Sciuto R. 2023, *Determinism and Enlightenment. The collaboration of Diderot and d'Holbach*, Liverpool: Liverpool University Press for Voltaire Foundation, University of Oxford.

Scribano E. 2015, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma: Carocci Editore.

Singer P. 2024, *Animal Liberation Now*, New York: Vintage Publishing.

Smith D.W. 1993. "Helvétius and the problems of utilitarianism", *Utilitas* 5(2): 275-289.

Sperotto V. 2022, *Introduzione alla filosofia di Diderot*, Bologna: CLUEB.

Tenore V. 2023, *Gli animali in giudizio. Contenziosi costituzionali, civili, penali, amministrativi, contabili, tributari, comunitari sugli "esseri senzienti non umani". Normativa, giurisprudenza, dottrina*, Presentazione di Michela Vittoria Brambilla, Torino: Giappichelli.

Thomson A. 2016. "French Eighteenth-Century Materialists and Natural Law", *History of European Ideas*, 42: 243-255.

Verbeek T. 2004, "L'homme machine Descartes, Boerhaave, La Mettrie", in Veneziani M. (ed.), *Machina. 11° Colloquio internazionale (Roma, 8-10 gennaio 2004)*, Firenze: Olschky.

Vidali P. 2022, *Storia dell'idea di natura. Dal pensiero greco alla coscienza dell'Antropocene*, Milano-Udine: Mimesis.

Villey M. 1986, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano: Jaca Book.

Wickwar W.H. 1935, *Baron D'Holbach. A Prelude to the French Revolution*, London: George Allen & Unwin Ltd.

Wooton D. 2000, "Helvétius: from radical enlightenment to revolution", *Political Theory*, 28: 307-336.

Zanuso F. 2013, "Autonomia, uguaglianza, utilità. Tre paradossi del razionalismo moderno", in Zanuso F. (ed.), *Custodire il Fuoco. Saggi di Filosofia del Diritto*, Milano: FrancoAngeli: 15-82.

Zuboff S. 2019, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York: Public Affairs.

ISSN: 1970 - 5476

Giacomo D'Elia*

L'evoluzione dei fenomeni sociali in F.A. von Hayek.

ABSTRACT
How do social phenomena originate? Is there a theory capable of explaining their emergence?
Hayek, through his studies, attempted to answer these questions. His philosophy can be divided into two parts. In the first, he critiques the philosophical currents that try to explain social phenomena through the scientific method – particularly rationalism and scientism. This is the *pars destruens* of his philosophical system.
Then comes the second part. Here, Hayek identifies a method for studying social sciences: methodological individualism. Through this approach, he gains insight into how society functions and the existence of spontaneous orders. Based on this, he develops a theory explaining the formation of social phenomena. This latter part represents the *pars construens* of Hayek's thought.
In conclusion, it is possible to develop a philosophical perspective than offers an alternative explanation for the many social phenomena, including law.

KEYWORDS
Evolutionism, Methodological Individualism, Spontaneous Order, Rationalism, Scientism

INDICE
1. Introduzione. 2. Il razionalismo di René Descartes. 3. La critica hayekiana allo scientismo. 4. Fatti sociali e i fatti fisici. 5. Differenze tra i fatti oggettivi e fatti soggettivi. 6. Un giusto metodo: l'individualismo metodologico. 7. L'evoluzionismo hayekiano. 8. Un'idea di partenza

1. Introduzione

Qual è l'origine della realtà sociale? In che modo prendono forma istituzioni come il diritto o l'economia? E quale teoria può fornire una spiegazione soddisfacente?
Sono questi gli interrogativi che guidano le ricerche di F.A. von Hayek. Gli aspetti decisivi sono i seguenti: i) superare le tesi inesatte sui sistemi sociali[1]; ii) individuare un metodo di ricerca che parta dall'individuo; iii) formulare una nuova teoria capace di cogliere la spontaneità dei fenomeni.
Hayek ha senza dubbio il merito di aver messo in guardia contro i pericoli dello scientismo nell'analisi della società, evidenziando al contempo il ruolo centrale dell'individuo – inteso attraverso la categoria dell'interesse – nei processi evolutivi della realtà sociale. A partire da questi argomenti si ricostruiranno i passaggi fondamentali del lavoro hayekiano al fine di evidenziarne la prospettiva originale nell'analisi dei processi sociali.

* Dottorando di ricerca in "Diritto romano, teoria degli ordinamenti e diritto privato del mercato" presso Università di Roma "Sapienza", e-mail: giacomo.delia@uniroma1.it

[1] Per Hayek dalla prima metà del XIX secolo si ebbe a manifestarsi un atteggiamento nuovo nelle scienze sociali, cioè «l'ambizione di imitare la scienza nei suoi metodi, piuttosto che nel suo spirito» (cfr. Hayek 2008: 30), abbandonando quanto invece fatto dagli illuministi scozzesi nel XVII.

2. Il razionalismo di René Descartes

È necessario per Hayek partire dalla questione del metodo. È, infatti, un errore adottare un approccio esclusivamente razionalista incapace di comprendere a fondo i fenomeni sociali. Il punto di partenza è il pensiero di Cartesio[2] secondo cui la ragione[3] è l'unico strumento per giungere alla verità. Con quali mezzi? La via migliore è quella della matematica, in grado di assicurare risultati solidi per una scienza possibile. Ogni altro sapere, deve cedere il passo[4].
Scrive Cartesio:

> Io prendevo interesse sopra tutto alle matematiche a causa della certezza e dell'evidenza delle loro ragioni, ma non ne rilevavo ancora il vero uso, e, pensando che esse non servissero che alle arti meccaniche, mi stupivo che, essendo i loro fondamenti così stabili e solidi, non si fosse costruito su di essi niente di più elevato[5].

A fondamento dell'intero impianto cartesiano c'è, dunque, una nuova nozione di verità: solo ciò che è dedotto logicamente da premesse esplicite, chiare e distinte potrà dirsi vero[6]. È l'inizio di un progetto ambizioso, che vuole unificare tutto il sapere umano sotto una sola scienza universale, una *mathesis universalis*, informata a un canone metodico ridotto a pochissime ma inconfutabili regole[7]. Per Hayek usare questo tipo di ragione per spiegare le interazioni sociali porta inevitabilmente a riduzionismi.
Secondo Hayek, l'intera età moderna è profondamente segnata dall'influenza del pensiero cartesiano[8]. Ne derivano direttamente lo scientismo[9], ormai dominante nelle scienze sociali; il razionalismo costruttivista, che applica il metodo cartesiano allo studio della società; e l'Illuminismo francese[10], con la sua ambizione di rifondare le istituzioni su basi puramente razionali.

---

[2] Cfr. Hayek 2010: 15.

[3] «Quanto alla ragione – scrive Cartesio –, siccome è la sola cosa che ci fa uomini e ci distingue dalle bestie, voglio credere che sia tutta intera in ciascuno, seguendo in questo l'opinione comune dei filosofi, i quali dicono che il *più* e il *meno* s'addicono solo agli *accidenti* e no alle *forme* o *nature* degl'individui d'una stessa specie». Cartesio 1980: 28 (il corsivo è dell'autore).

[4] Cartesio guarda criticamente la storia, al contrario di Hayek che la osserva al fine di istituire una teoria sull'evoluzione della società. Per il filosofo francese l'uso di un metodo che guardi il passato conduce a essere «stranieri nel nostro paese […] ignorantissimi di ciò che si usa nel nostro secolo» (Cartesio 1980: 32).

[5] Cartesio 1980: 34.

[6] Cfr. Hayek 2010: 15.

[7] Si tratta dei "quattro precetti logici". È possibile riassumerli nel seguente modo: i) acquisire verità chiare, distinte e quindi elementari; ii) scomporre le difficoltà, il tutto, nelle più parti semplici che lo compongono; iii) allora, ricostruire attraverso la ragione un ordine tra tutte le parti scomposte, partendo da quelle elementari fino a quelle più complesse; iv) analizzare ogni singolo passaggio così da non omettere uno solo degli anelli della catena. Cfr. Cartesio 1980: 48.

[8] Si cfr. Hayek 1987: 12 s. Hayek fa cenno all'idea che tale "*hybris* intellettuale" sia nata già con Platone (si cfr. Hayek 2008: 363). A tal proposito, è Popper a evidenziare puntualmente tale relazione in un lavoro particolarmente apprezzato da Hayek: *La società aperta e i suoi nemici*. Si veda Popper 1996a; Popper 1996b.

[9] Nell'analisi compiuta da Lombardi Vallauri lo scientismo tecnologico si costituisce da tre elementi: i) la matematicizzazione-sperimentalizzazione della conoscenza, ossia il fisicalismo epistemologico; ii) l'uso dominativo, appunto tecnologico, della conoscenza matematica-sperimentale della natura; iii) l'organizzazione industriale del dominio sulla natura (si cfr. Lombardi Vallauri 1981: 247). Di questi tre elementi Hayek ha discusso significativamente il primo, astenendosi sui successivi tre.

[10] Tra le critiche rivolte all'illuminismo è certamente nota quella formulata da Horkheimer e Adorno nell'opera *Dialettica dell'illuminismo*. Hayek, tuttavia, non sembra dedicarle attenzione, eppure le premesse di partenza di quest'opera possono offrire uno spunto alla critica formulata da Hayek. Gli autori della Scuola di Francoforte comprendono come l'illuminismo si fondi sulla volontà di emancipare l'uomo dalla natura, attraverso un capovolgimento dei rapporti di forza dove, questa volta, l'uomo le fa da padrone (Horkheimer, Adorno: 11). In questo la ragione, e il razionalismo, sono gli strumenti con cui realizzare tale scopo. A seguire la scienza, a cui Hayek rivolge, invece, delle critiche.
A questa riflessione se ne aggiunge un'altra non discussa da Hayek. La *Dialettica dell'illuminismo* rivela l'importanza della "questione della tecnica" [*Die Frage nach der Technik*], dicendola con Heidegger, nell'analisi della modernità. L'idea è di una ragione precipitata all'interno dell'apparato tecnico (si veda, ad esempio, Horkheimer, Adorno: 38). Hayek

3. La critica hayekiana allo scientismo

È allo scientismo che Hayek rivolge le sue principali critiche. L'idea che il metodo delle scienze naturali possa spiegare i fenomeni sociali gli appare fin da sùbito inconsistente[11]. Non si tratta di disconoscere l'importanza di un sapere forte e rigoroso, ma di limitarne la sfera di applicazione[12].
Per Hayek la fisica, come scienza, si occupa «dei rapporti fra cose»; le scienze sociali «si occupano invece dei rapporti fra uomini e cose o fra uomo e uomo»[13]. È una distinzione che segna un divario netto tra i due campi del sapere[14]. Lo si comprende facilmente osservando, specificamente, il loro oggetto di studio. Le dinamiche tra gli atomi, indagate dalla fisica, non hanno nulla in comune con le interazioni umane oggetto proprio della filosofia. Allo stesso modo, le norme sociali e giuridiche non sono al pari di leggi fisiche che governano la natura. Le discrepanze sono evidenti e, soprattutto, sanciscono una chiara demarcazione tra le due scienze: l'impraticabilità di un metodo di ricerca comune per due saperi così diverse tra loro.

4. Fatti sociali e i fatti fisici

Perché queste due categorie di "fatti" – fatti fisici e fatti sociali – sono tra loro distinte? Hayek inizia osservando la scienza. Per l'autore viennese, essa non fa altro che sostituire alla "percezione" che noi abbiamo del mondo[15], una spiegazione secondo leggi scientifiche. Il sapere scientifico dinanzi alle

---

non fa mai riferimento a queste tematiche, seppur al tempo già diffuse, tralasciando un campo d'indagine interessante per le questioni da lui affrontate.

[11] Lo scientismo sembra disinteressarsi, nello studio degli eventi, dell'osservatore. È invece su questa figura che Siniscalchi riflette quando apre alla questione di metodo. L'idea è trattare l'oggetto osservato considerandolo, anche, come un ambiente popolato da fenomeni e da eventi con una loro durata ed intensità, con il quale l'agente entra in contatto. Allora si possono individuare due punti di vista nell'osservazione dei fenomeni: uno "oggettivo" e l'altro "soggettivo". Nel primo «l'osservatore si identifica con lo scienziato che registra regolarità […]. Si tratta di un sapere rigorosamente empirico dove i dati registrati dall'occhio vengono organizzati secondo criteri statistici o probabilistici e la scoperta delle leggi obbedisce a logiche puramente induttive» (Siniscalchi 2017: 32). In altre parole, ci si limita a descrivere i fenomeni senza mai parteciparvi direttamente; con un esito rischioso: «l'osservatore non può e non vuole comprendere le ragioni ed i valori che giustificano le norme di un ordinamento o le regole di una *praxis* o di un "fatto istituzionale"» (Siniscalchi 2017: 35). Attraverso il metodo soggettivo, invece, l'osservatore diventa un partecipante. Il vantaggio è che «immedesimandosi completamente col fenomeno, l'agente è in grado di comprendere le motivazioni, le emozioni, i sentimenti che determinano i comportamenti di un nucleo sociale. Il punto di vista soggettivo nasce come "correzione" alla prospettiva esclusivamente descrittiva e a valutativa» (Siniscalchi 2017: 36).

[12] Hayek non critica il metodo scientifico in sé, ma problematizza la sua applicazione meccanica alle scienze sociali. La sua obiezione si rivolge contro "l'imitazione servile del metodo e del linguaggio della scienza" al di fuori del suo ambito di competenza (Hayek 1988a: 100).

[13] Hayek 1988a: 111.

[14] Già Locke nella sua "partizione delle scienze" (ultimo paragrafo del *Saggio sull'intelletto umano*) individua la fisica come «la scienza delle cose, nella loro esistenza e costruzione, e nelle loro proprietà ed operazioni». Locke 1988: 202.

[15] Sebbene Hayek non faccia uno studio del pensiero di Schopenhauer è interessante evidenziarne le correlazioni al fine di individuare la tradizione filosofica più significativa su questi argomenti. Il loro comune piano teorico risiede nel presupposto fondamentale che l'intelletto non conosca l'oggetto in sé, ma solo una sua rappresentazione soggettiva. *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), infatti, inizia in questo modo «"Il mondo è mia rappresentazione": questa è una verità che vale per qualsiasi essere vivente e pensante […] ciò che conosce non sono né il sole né la terra, ma sempre e soltanto un occhio che vede il sole, una mano che tocca la terra; che il mondo che lo circonda esiste unicamente come rappresentazione, ossia sempre e solo in relazione a un altro, a colui che se lo rappresenta, il quale e poi lui stesso» (Schopenhauer 2013: 29). Hayek assume la stessa posizione di fondo nel saggio *L'ordine sensoriale*.
Dopotutto, non è un accostamento azzardato se si pensa che Schopenhauer costruisce il suo pensiero a partire da Kant e Locke – autori fondamentali anche in Hayek. Anzi, il filosofo tedesco riconosce esplicitamente il debito con Kant (seppur rivolgendogli delle critiche), dedicandogli l'appendice nella sua opera maggiore. È lì che scrive parole decisive: «Il merito

sensazioni esterne del tatto o della vista è in grado di spiegarne le caratteristiche chimiche o fisiche operando il passaggio dalla percezione soggettiva[16] (come noi vediamo superficialmente la realtà) a una spiegazione oggettiva (come la realtà è spiegata secondo criteri oggettivi). La condizione di tale sapere è la presenza di "fatti oggettivi" [*objective facts*], cioè fatti che non mutano in base alla mera percezione superficiale che ne hanno gli individui[17]. La forza di gravità tra due corpi è, ad esempio, uno stato fisico oggettivo che non dipende dall'opinione umana.

A differenza dei fatti fisici, gli eventi sociali non si presentano con lo stesso tipo di oggettività[18]. Anzi, accade l'opposto. I fatti sociali «sono anche opinioni […], le opinioni di coloro le cui azioni producono l'oggetto di analisi degli studiosi di scienze sociali»[19]. Essi sono, non soltanto l'evento oggetto di una percezione, ma anche l'insieme dei concetti e delle idee [*beliefs*] di molti individui, assumendo significato attraverso le stesse opinioni che ognuno si forma nei loro riguardi[20]. La società,

---

maggiore di Kant è la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé fondata sulla dimostrazione che tra le cose e noi si trova comunque e sempre l'intelletto, ragion per cui esse non possono venire conosciute per ciò che esse possono essere in sé. Egli venne condotto su questa strada da Locke. Costui aveva dimostrato che le qualità secondarie delle cose – come il suono, l'odore, il colore, la durezza, la morbidezza, la levigatezza, e così via –, in quanto si fondano sulle affezioni dei sensi, non appartengono al corpo oggettivo, alla cosa in se stessa, alla quale egli attribuiva invece solo le qualità primarie, vale a dire quelle che presuppongono soltanto lo spazio e l'impenetrabilità, ossia l'estensione, la forma, la solidità, il numero, la mobilità» (Schopenhauer 2013: 532). In questo senso Schopenhauer sancisce la formula "nessun oggetto senza soggetto". Si tratta di riflessioni utili a leggere i temi hayekiani sul funzionamento della mente umana.

L'aspetto interessante in questa ricostruzione autoriale è come, prima di questi filosofi, sia stato proprio Cartesio – criticato da Hayek – a problematizzare la conoscibilità del mondo. Le percezioni sensibili o le conoscenze tradizionali non gli apparivano indubbie verità. Potrebbero essere – dirà – l'illusione di un genio maligno. L'unica verità incrollabile diventa, allora, quella desumibile dalla nota formula "*cogito, ergo sum*": a qualunque illusione rimane, di contro, la verità di un "io" che pensa e dubita. Quello che Cartesio sancisce è il primato dell'"io" e del suo saper ragionare. Questo rappresenterà il presupposto filosofico per l'idealismo hegeliano e la corrente illuminista.

Attraverso questa ricostruzione è evidenziabile come la radice filosofica di partenza sia comune tra Hayek e Cartesio, pur mantenendo le assolute diversità di pensiero. Entrambi ragionano a partire da quella fondamentale premessa che dice di come il soggetto non conosca il mondo in sé, ma ne abbia una "rappresentazione" grazie ai processi della mente (*res cogitans* cartesiana o *l'ordine sensoriale* hayekiano). Le comuni premesse, tuttavia, non emergono negli scritti di Hayek, il quale ricostruisce il pensiero filosofico sul tema della conoscenza solo a partire da Kant e dagli empiristi, escludendo anche Schopenhauer.

[16] Cfr. Hayek 2021: 59. Si tratta di un punto fondamentale in Hayek. Nell'opera *L'ordine sensoriale* egli scrive: «la tesi centrale della teoria che andiamo delineando è che […] tutto il complesso delle qualità sensoriali è, in questo senso, una "interpretazione" basata sull'esperienza dell'individuo o della specie» (Hayek 2021: 75). Il debito filosofico con Kant è evidente, seppur quest'opera non lo vede mai citato, a differenza di altre. Insomma, Hayek riprende il limite della conoscenza posto da Kant attraverso il concetto di noumeno. Si veda Kant 2018: 277.

Anche Ogus, tra i vari, rileva come il lavoro di Hayek sulla comprensione umana parta da premesse già formulate da Kant (cfr. Ogus 1989: 394 s). Nella letteratura che discute l'accostamento tra i due pensatori si veda Gamble 2005: 25 ss.

[17] Cfr. Hayek 2008: 52.

[18] Già Hume, autore molto letto da Hayek, discuteva criticamente della possibilità di un approccio oggettivo al mondo fenomenico. Infatti, per il filosofo inglese le «impressioni provenienti dai sensi, la loro causa ultima è, a mio avviso, assolutamente inesplicabile della ragione umana, e sarà sempre impossibile decidere con certezza se provengono immediatamente dall'oggetto o sono prodotte dal potere creativo della mente, oppure le abbiamo dall'autore del nostro essere» (Hume 2019: 80). Successivamente aggiunge, «non si può mai scoprire né con i sensi né con la ragione la connessione ultima tra gli oggetti, e […] non possiamo mai penetrare così profondamente nell'essenza e nella struttura dei corpi, da riuscire a percepire il principio da cui dipende la loro influenza reciproca. L'unica cosa di cui abbiamo conoscenza è la loro unione costante» (Hume 2019: 338). Insomma, Hume rileva l'impossibilità di un assoluto oggettivismo della conoscenza umana.

[19] Hayek 1988a: 116.

[20] Cfr. Hayek 1988a: 124. In questo passaggio, cruciale all'interno della riflessione hayekiana, si può individuare l'influenza di Carl Menger, fondatore della Scuola austriaca di economia. Attraverso la teoria del valore soggettivo, Menger sostiene che il valore di un bene non deriva dalle sue proprietà intrinseche, bensì dalla sua capacità di soddisfare i bisogni di un determinato individuo, o dalla rappresentazione soggettiva che quest'ultimo elabora del bene (si veda C. Menger 1871). Tale impostazione fornisce ad Hayek due presupposti fondamentali: in primo luogo, il valore – e, più in generale, il giudizio su un fenomeno sociale – è il prodotto delle concezioni individuali; in secondo luogo, le opinioni e le azioni degli individui possono essere comprese solo in relazione ai bisogni personali da cui traggono origine.

in altre parole, è l'insieme di "fatti soggettivi", cioè fatti influenzati essenzialmente da idee [*opinions*][21].
Gli esempi non mancano. «Non possiamo certo definire – scrive Hayek – una "merce", un "bene economico", il "cibo" o la "moneta" in termini fisici, ma solo prendendo in considerazione i punti di vista delle persone riguardo a queste cose»[22]. Allo stesso modo è un "fatto soggettivo" qualificare un evento come una ricompensa o una pena: «se, per esempio, vediamo che ad una persona si fa portare una catena intorno al collo ogni volta che compie un certo atto, non sappiamo ancora se si tratta di una ricompensa o di una punizione»[23]. Saranno le nostre concezioni a suggerirci quale tra le due. Tutto questo vale anche per le interazioni fra individui. Se a un poliziotto ne subentra un altro, questo non sarà "oggettivamente" identico al predecessore, ma sarà considerato allo stesso modo come se fosse la medesima persona[24].
Dunque, da un lato i fatti sociali, sempre soggettivi; dall'altro i fatti naturali, sempre oggettivi.

5. Differenze tra i fatti oggettivi e fatti soggettivi

La distinzione tra queste categorie di fatti la si può comprendere attraverso il grado di certezza e conoscibilità con cui possono essere analizzate.
Il primo aspetto è quello della certezza. Osservando le scienze fisiche, ci si accorge come esse operino su dati oggettivi ed evidenti. È certa la costante di Hubble nello spazio. Allo stesso modo, sono certi i nessi di causalità tra fatti fisici. Ad esempio, se si lascia una mela a un metro d'altezza, sarà la forza di gravità, e non altre, a farla cadere per terra. I fatti sociali, invece, si comportano in modo molto differente: alla certezza sostituiscono l'incertezza, proprio perché sono eventi legati ad opinioni.
Ora, questa incertezza ha almeno due ordini di spiegazione.
In primo luogo, i fatti sociali sono incerti perché sono ignote le opinioni che concorrono alla loro nascita. In altre parole, non si può sapere se un fenomeno sociale dipenda da una concezione piuttosto che da un'altra. Per Hayek vi sarebbero alla base due classi diverse di idee: da un lato «le idee che, per il fatto di essere condivise dalla gente, diventano la causa di un certo fenomeno sociale»[25], e, dall'altro, «le idee che la gente si forma intorno a quel fenomeno»[26]. Le prime sono chiamate "costitutive" [*constitutive opinions*] di fenomeni sociali; le seconde "speculative" [*speculative views*] di tali fenomeni[27]. Facendo noi stessi un esempio, una classe di idee avrà prodotto un certo mutamento

[21] La "soggettività" dei fatti sociali pone un limite all'uso del metodo scientifico. Per Hayek, infatti, lo scienziato è colui che «cerca di studiare le cose indipendentemente da quanto gli uomini pensano o fanno nei loro confronti. Le idee che la gente si fa del mondo esterno rappresentano sempre per lo scienziato uno stadio da superare». Hayek 1988a: 110.
[22] Hayek 1988a: 120.
[23] Hayek 1988a: 118 nota 23.
[24] Si veda Hayek 1988a: 124. Tutti questi esempi potrebbero essere letti attraverso la nota formula di Searle "X conta come Y in C". Per Searle un qualcosa (come un certificato di conversione cartaceo) vale come qualcos'altro (ad esempio l'oro) in un contesto sociale che lo accetti come tale. Ciò che conta è che «il nuovo status e le sue funzioni connesse devono essere il tipo di cose che possono essere costituite dall'accordo o dall'accettazione collettiva». Searle 2006: 55.
È un modello applicabile anche agli esempi hayekiani. Le formulazioni sarebbero le seguenti: il poliziotto X vale come il poliziotto Y nel contesto sociale C. Oppure, una catena intorno al collo (X) vale come una sanzione (Y) in quel dato ordinamento giuridico (C).
Searle e Hayek evidentemente concordano sull'idea che i fatti sociali sono tali grazie alla condivisione di medesime opinioni. Il primo afferma la necessità che un dato evento sociale venga accettato dalla collettiva affinché assuma un valore; il secondo, poiché ritiene gli eventi sociali delle considerazioni soggettive, riconosce implicitamente che un fatto sociale è tale solo se largamente condiviso. Per entrambi gli autori, quindi, un pezzo di carta è una moneta, e non cartastraccia, in forza delle opinioni comuni.
[25] Hayek 1988a: 126.
[26] Hayek 1988a: 126.
[27] Si tratta di tenere separate le «concezioni che guidano gli individui nelle proprie azioni, […] dai risultati delle loro teorizzazioni sulle proprie azioni». Hayek 1988a: 128.

dei prezzi nel mercato, o la nascita di norme consuetudinarie finanche di diritti; un'altra, invece, sarà costituita da semplici opinioni che la gente si sarà fatta su tali eventi. In altri termini, i fatti sociali sono il prodotto di opinioni; eppure, non tutte le opinioni danno vita a fatti sociali. A soffrirne è il metodo scientifico, abituato alla certezza dei propri dati.
A questo primo ordine di spiegazione se ne aggiunge un altro. I fatti sociali sono incerti, anche, in un altro senso. Osservando le scienze naturali, non si verifica mai che una forza fisica muti la sua legge. È assurdo ipotizzare che il valore costante della velocità della luce nel vuoto non sia tale in ogni parte dell'universo. In breve, la scienza lavora con elementi certi. Tutto ciò non vale per le opinioni alla base dei fatti sociali, incerte proprio perché in continuo divenire. L'essere umano e le sue concezioni non sono mai qualcosa di fisso e immutabile. Ciò determina anche il mutare dei fatti sociali[28]. Insomma, se, ad esempio, alcune opinioni hanno determinato un aumento dei prezzi di mercato, potrebbe accadere che nuove convinzioni – per una serie di fattori imponderabili – producano variazioni sul mercato stesso. Il metodo scientista sarebbe incapace di comprendere tale indeterminatezza[29].
All'incertezza dei fatti sociali si aggiunge anche il limite della loro oggettivazione a causa della frammentarietà della conoscenza umana[30].
Hayek scrive:

> La conoscenza concreta che guida l'azione di ogni gruppo di uomini non esiste mai come un corpo compatto e coerente: esiste solo nella forma dispersa, incompleta e incoerente in cui appare in molte menti individuali, e questa dispersione e imperfezione della conoscenza è uno dei fatti basilari da cui devono partire le scienze sociali[31].

Per questo la conoscenza dei fatti sociali è praticamente impossibile[32]. Si pensi al mercato[33]. Vi sono fin troppe informazioni diffuse tra innumerevoli operatori per giungere a una conoscenza determinata

---

[28] Hayek, ha ben chiaro questo punto quando scrive «qualsiasi variazione nella conoscenza rilevante dell'agente, cioè ogni variazione che induca il soggetto ad alterare il suo piano, provoca la rottura della relazione di equilibrio». Hayek 1988c: 231.
[29] Hayek puntualizza che «la pretesa di estendere meccanicamente alle scienze sociali l'applicazione sistematica delle misurazioni quantitative è il risultato di un pregiudizio del tutto ingiustificato, dato che in questo campo non sussistono le condizioni specifiche che, nell'ambito delle scienze naturali, conferiscono alle misurazioni quantitative l'importanza decisiva che esse hanno». Hayek 1988a: 145 s.
[30] Questa idea presenta i caratteri dell'idea smithiana di "divisione del lavoro". Il problema della divisione della conoscenza è – scrive Hayek – «totalmente analogo e di almeno pari importanza a quello della divisione del lavoro» Hayek 1988c: 246. È ragionevole dedurre che Hayek parta proprio da Smith nello sviluppo del concetto di "divisione della conoscenza".
[31] Hayek 1988a: 118. Hayek sembra non considerare il ruolo svolto dalla comunicazione tra soggetti e, soprattutto, la funzione che questa svolge nella creazione della conoscenza collettiva. Luhmann, a tal proposito, presenta invece l'idea che «tutta la conoscenza è costruita sulla comunicazione e può avere risonanza sociale solo mediante la comunicazione. La conoscenza non è lo stato puro, oscuro delle nostre coscienze: la conoscenza può essere formulata, accettata o rifiutata solo mediante la comunicazione» (Luhmann 2009: 35). Per un'interpretazione del pensiero dell'autore tedesco si veda Avitabile 1998. Sull'importanza della relazione dialogica all'interno dei rapporti sociali, e in particolare nel diritto, si rinvia alla riflessione svolta da B. Romano nelle sue opere. In particolare, Romano1994.
[32] Hayek si pone in continuità con Locke. Infatti, per l'autore inglese la conoscenza «è minore non solo della realtà delle cose, ma altresì della estensione delle nostre idee» (Locke 1988: 158). A quest'argomento Locke aggiunge come la conoscenza derivi sempre dall'esperienza. «Supponiamo dunque che lo spirito [mente] sia, come abbiamo detto, una carta bianca, priva di qualsiasi scritto, senza nessuna idea: come giunge ad esserne fornito? […] A tutto questo rispondo con una parola: dalla esperienza» (Locke 1988: 57). Insomma, Hayek sembra aver fatto proprio gli argomenti lockiani sul limite interno della conoscenza umana. A questo aggiungerà un limite esterno: non è possibile conoscere tutte le informazioni disperse del mondo. Un argomento ereditato, questa volta, dagli economisti classici come Smith, Menger e Mises.
[33] «La creazione di ricchezza non è semplicemente un processo fisico e non può essere spiegata da una catena di cause ed effetti. Essa è determinata non da fatti fisici oggettivi conosciuti da qualche mente singola, ma dall'informazione separata e differenziata di milioni di persone, un'informazione che si palesa nei prezzi i quali, a loro volta, servono a guidare ulteriori decisioni. Quando il mercato dice a un imprenditore individuale che agendo in un certo modo può essere

di ogni singolo fatto che vi appartenga[34]. L'unica conoscenza possibile è quella che si ricaverebbe al "negativo", ossia una conoscenza che «ci [consentirebbe] soltanto di escludere il verificarsi di certi risultati, ma non di restringere la gamma delle possibilità a tal punto da lasciarne sussistere alla fine una sola»[35].
Di questa critica allo scientismo non resta che trarne la conclusione: il metodo scientifico è inefficace a comprendere la società e i suoi fenomeni[36].

6. Un giusto metodo: l'individualismo metodologico

Muovendo dalle sue critiche al razionalismo e soprattutto allo scientismo, Hayek riprende un principio di ricerca che ritiene più adatto a fondare le scienze sociali: l'individualismo metodologico[37].
In che cosa consiste questo metodo?
L''individualismo' è il tentativo di capire le forze che determinano la vita sociale dell'uomo e come esse creino i fenomeni sociali[38]. Il punto di partenza è, dunque, l'osservazione e la comprensione delle azioni individuali. Hayek parte da argomenti già usati per criticare le posizioni scientiste, discutendoli, questa volta, in vista di una teoria della realtà sociale. Ritornano centrali i concetti di conoscenza, sempre parziale e imperfetta, e di opinione, a governo delle azioni umane.
Hayek spiega il primo aspetto facendo un esempio su ciò che accade nel mercato dei prezzi. Nessuno può conoscere[39], prima di acquistare una data merce, tutti i prezzi dei rivenditori di quel dato prodotto; d'altro canto, è grazie alla conoscenza dei prezzi sul mercato che potrà farsi un'idea e prendere una decisione. L'agire umano è, allora, il frutto di una certa quantità di informazioni sempre imperfetta[40].
A ciò si aggiunge il ruolo delle opinioni [*opinions*]. Per Hayek le opinioni giustificano certe condotte al posto di altre, condizionando l'agire umano[41]. A queste poi si unisce la volontà [*will*], ossia «il mirare ad un risultato specifico e concreto, [tenuto conto delle] circostanze particolari conosciute in [un determinato] momento»[42]. Sia le opinioni sia la volontà sono alla base dell'agire umano[43]. Per le prime conta il valore dell'azione da intraprendere, per le altre, invece, lo scopo da perseguire.

---

conseguito un maggior profitto, egli può perseguire il proprio vantaggio e nel contempo dare un contributo all'aggregato […] più grande di quanto ne potrebbe produrre in qualsiasi altro modo» (Hayek 2023: 135).
[34] Per una trattazione più ampia del tema si rinvia al saggio "La presunzione del sapere", Hayek 1988b: 211 ss.
[35] Hayek 2008: 78.
[36] La critica presentata da Hayek per molti versi si accosta a quella formulata da Michael Oakeshott, il quale mostra l'impossibilità di un approccio razionalistico alla politica e, in generale, alla società. Nell'argomentare questa critica egli condivide con Hayek l'idea che la conoscenza sia divisa tra una moltitudine di individui, rendendo impossibile i processi di pianificazione sociale. Si veda Oakeshott 1962.
[37] Si tratta di metodo che vede nei suoi massimi esponenti Smith, Menger, Mises, Schumpeter. Sul punto si veda Infantino 1999: 147 ss. Hayek nei suoi scritti non usa l'espressione "individualismo metodologico" bensì "*true individualism*". Si cfr. Hayek 1997. Invece, un uso di tale espressione, in riferimento ad Hayek, è fatto da Antiseri in: Antiseri 1997: 8.
[38] Cfr. Hayek 1997: 45.
[39] La conoscenza qui intesa da Hayek è quella di tipo informazionale, ossia come l'insieme di una certa parte di dati utili per formulare piani di azione. Questa nozione va distinta dalla conoscenza intesa come capacità operazionale del singolo. L'intuizione è sviluppata da Fiori, che nel suo lavoro evidenzia come in Hayek coesistano queste due tipologie di conoscenza. Si veda Fiori 1996.
[40] Per questo l'individuo è ritenuto da Hayek come «un essere parecchio irrazionale e fallibile» (Hayek 1997: 49). Una fallibilità – precisa Hayek – che non corrisponde all'incapacità di ragionare correttamente (questa è la posizione cartesiana); piuttosto, un limite della ragione umana dinanzi a fenomeni particolarmente complessi.
[41] Cfr. Hayek 2010: 198 s.
[42] Hayek 2010: 198.
[43] Uno studio attento di tale coppia di termini è stato fatto da Ottonelli in *L'ordine senza volontà. Il liberalismo di Hayek*. L'autrice evidenzia due aspetti centrali. Nel primo si rileva come la dicotomia volontà-opinione risulti complementare a quella, sempre hayekiana, di fini-valori. La volontà segue dei fini; l'opinione detta dei valori. A questo primo aspetto,

Le opinioni e la volontà si iscrivono, a loro volta, all'interno di un agire mosso dalla ricerca di soddisfazione dei bisogni personali. In tal senso, le azioni sono l'insieme delle conoscenze individuali, delle opinioni e della volontà, al servizio dei bisogni personali[44].
L'individualismo metodologico costituisce la premessa per comprendere i grandi fenomeni sociali. La sua prospettiva è quella di osservare le azioni di tanti individui, spesso ignari degli eventi che ne conseguono[45]. È in questo modo che Hayek apre ad una teoria sociale.

7. L'evoluzionismo hayekiano

L'idea da cui partire per comprendere la nascita dei fenomeni sociali è chiara: «[i fenomeni] sono certamente il risultato delle azioni degli uomini, ma non sono la realizzazione di alcun progetto umano»[46]. Questo non significa, però, lo spontaneismo di tutte le cose; cioè, la casualità come principio della società. Le istituzioni sono il frutto di lunghi processi evolutivi dei quali occorre comprenderne il funzionamento in una nuova teoria dei sistemi[47].
I fenomeni sociali possono essere semplici o complessi, e, ancora, costruiti o spontanei. I fenomeni complessi, a loro volta, non sono mai qualcosa di particolarmente pianificato o "costruito". Semmai, appartengono a formazioni di natura spontanea, frutto di interazioni umane non conoscibili interamente.
Come reagiscono i sistemi sociali ai processi evolutivi? Hayek, a tal proposito, si serve del concetto di "ordine" [*order*], e lo fa per due ragioni. La prima, perché tutti gli eventi si svolgono in un sistema sociale già presente, detto appunto ordine sociale. La seconda, perché l'evoluzione altro non è che il mutamento di un ordine, o la sua istituzione, nella società. Per questo la teoria evoluzionista e l'idea di *order* si accompagnano vicendevolmente[48].

---

segue la considerazione che la volontà, per Hayek, si esprime sempre in conformità all'insieme di comportamenti approvati dalla collettività. Tali comportamenti sono, per Ottonelli, di natura normativa. Vedi Ottonelli 1995: 71 ss.

[44] In tutti queste riflessioni hayekiane riecheggia il pensiero di Smith. È sua l'idea che l'uomo sia mosso, fondamentalmente, dall'interesse a perseguire scopi individuali. L'egoismo (inteso come la volontà di soddisfare fini personali) conduce l'uomo ad agire nella società e, soprattutto, lo pone in continuo bisogno di cooperazione e assistenza. L'esempio che porta è abbastanza intuitivo: quando ci rivolgiamo al macellaio, al birraio o al fornaio non è alla loro benevolenza che ci appelliamo, ma al loro interesse personale; insomma, alla base dei rapporti individuali c'è la formula: «dammi ciò di cui ho bisogno e avrai questo che ti occorre» (Smith 2006a: 92). La ragione è evidente: «una volta introdotta completamente la divisione del lavoro, il prodotto del lavoro di un uomo può soddisfare solo una piccolissima parte dei suoi bisogni eventuali. La maggior parte di essi viene soddisfatta dal prodotto del lavoro di altri uomini» (Smith 2006a: 387). L'egoismo e l'interesse personale, a fondamento dell'agire umano, non sono per Smith un danno per la collettività. Certamente è vero che l'uomo guarda ai propri bisogni, «ma la ricerca del proprio vantaggio lo porta naturalmente, o piuttosto necessariamente, a preferire l'impiego più vantaggioso alla società» (Smith 2006b: 581). È la teoria della *invisible hand*.
Hayek coglie a pieno l'intera filosofia smithiana. L'idea, centrale nel suo pensiero, che considera l'uomo come colui che «persegue finalità che non rientrano nelle sue intenzioni» (si veda Hayek 2008: 144) è di chiara matrice smithiana. Occorre specificare che l'intuizione di riconoscere effetti inintenzionali ad azioni umane spinte da passioni egoistiche trova come suo primo autore non tanto Smith, il quale certamente la raffina, bensì Mendeville, nella nota opera *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits* (Mendeville 1714).

[45] Antiseri, introducendo il pensiero di Hayek, evidenzia come la più micidiale critica al costruttivismo sociale consista nel prendere consapevolezza che le azioni umane inintenzionali conducono a conseguenze anch'esse inintenzionali. Si veda Antiseri 1997: 14-18.

[46] «[*The*] *nations stumble upon establishments [laws], which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design*» Ferguson 1767: 183. La traduzione è con alcune mie modifiche. Per Radnitzky l'espressione di Ferguson appartiene a una prospettiva filosofica diversa da quella di Hayek. Si veda Radnitzky 1999: 65 nota 28.

[47] Da questa prospettiva la posizione hayekiana si presta a essere letta attraverso la categoria di "mesofatti" elaborata da Incampo. L'idea di partenza è che vi siano fatti sociali che non sono effimeri, come un goal in una partita di calcio, o immutabili, come la geometria euclidea; bensì di lunga durata, come i cambiamenti climatici. Si veda Incampo 2021: 70.

[48] Il rapporto tra questa coppia di concetti è spiegato puntualmente da Heritier, il quale afferma che «la differenza tra evoluzione e ordine è legata al punto di osservazione che si adotta ai fini del discorso: se si presta attenzione al modo in cui le norme di comportamento […], hanno prodotto modificazione nel sistema di riferimento, allora, secondo l'opinione di Hayek, si può parlare di evoluzione. Qualora invece si muova dall'osservare il sistema non dal punto di vista delle

Per Hayek, quindi, interrogarsi sull'origine dei sistemi sociali significa chiedersi come si evolvono gli ordini spontanei. L'autore osserva:

l'ordine istituzionale della società, il quale ha grandemente ampliato le possibilità di successo dell'azione individuale, non fu dovuta soltanto istituzioni e modi di agire inventati e progettati per tale fine preciso, ma fu in gran parte dovuto a un processo descritto prima come "crescita" poi come "evoluzione": un processo in cui regole e modi di agire, che furono prima adottati per altre ragioni o magari anche accidentalmente, si mantennero perché furono in grado di far prevalere sugli altri il gruppo in cui erano sorti[49].

Capire i processi evolutivi implica analizzare perché gli individui scelgano di affidarsi a determinate regole e tradizioni, ossia a comportamenti «che l'uomo abitualmente segue senza saperne il perché»[50]. Un motivo iniziale è dettato dal fatto che, attraverso la loro adozione, si garantisce la sopravvivenza a un numero più alto di individui[51]. È la prima dinamica che regola la vita in comunità. A ciò si aggiunge l'influenza delle tradizioni prevalenti, spesso affermatesi in seguito a conflitti tra tribù o popoli. È il motivo che spiega, tra l'altro, l'abbandono di usanze precedentemente consolidate. Infine, le istituzioni o le regole sono spesso adottate semplicemente perché si dimostrano più efficaci: chi le segue ottiene maggiore successo, contribuendo così al progresso verso soluzioni via via più funzionali e soddisfacenti[52].
I processi evolutivi non si esauriscono in tali direttrici, che tuttavia chiariscono la genesi di nuovi sistemi. Occorre, infatti, considerare che gli ordini sociali sono in costante trasformazione anche al loro interno. Come mai? Il motivo è semplice: l'adozione, da parte degli individui, di comportamenti appresi nel proprio contesto d'origine non sempre risponde in modo efficace ai loro interessi personali. Le regole di condotta e le tradizioni sono di per sé soltanto uno sguardo astratto sul mondo, cioè si limitano a indicare potenziali linee di condotta. È nelle circostanze particolari – spiega Hayek – che l'individuo sceglie come agire per soddisfare le proprie preferenze soggettive. Da un lato, allora, vi potranno essere azioni in linea con comportamenti già consolidati[53] che conservano il sistema

modificazioni che si succedono in esso, ma lo si analizzi a condizioni date, in un preciso momento temporale, e con particolare riguardo agli elementi strutturali di relazioni astratte tra gli elementi, si entra allora nella sfera delimitata dal concetto di ordine». Heritier 1997: 101.
Anche Moroni si è occupato del nesso tra ordine sociale ed evoluzione in Hayek. A suo avviso le due teorie vanno tenute ben separate: l'"ordine" spiegherebbe il funzionamento delle azioni all'interno di un sistema sociale, mentre l'approccio evoluzionistico si limiterebbe a chiarire come nascono le istituzioni. Si veda Moroni 2004.

[49] Hayek 2010: 14.

[50] Hayek 2011: 94. Interessante, a tal proposito, la teoria di Winch di "*social phenomenon*"; cioè, fatti connessi inevitabilmente con il loro contesto sociale d'origine, per questo conoscibili solo attraverso la comprensione dell'habitat d'appartenenza. Scrive l'autore, «quando le "cose" in questione sono puramente fisiche, i criteri di riferimento saranno ovviamente quelli dell'osservatore. Ma quando si ha a che fare con "cose" intellettuali (anzi con ogni tipo di "cose" sociali), la situazione è molto diversa. Il loro essere intellettuali o sociali nella loro caratteristiche dipende infatti interamente dalla loro appartenenza ad un sistema di idee o ad un modo di vita. È soltanto rispetto ai criteri che governano quel sistema di idee o quel modo di vita che esse possono esistere come eventi intellettuali o sociali. Ne consegue che se un ricercatore sociologico vuole considerare come eventi sociali […], deve prendere sul serio i criteri che vengono applicati per distinguere azioni di tipo "diverso" e identificare azioni dello "stesso" tipo dell'ambito del modo di vita che egli sta studiando. Non gli è permesso di imporre arbitrariamente i propri criteri dall'esterno. Nella misura in cui fa questo gli eventi che sono oggetto del suo studio perdono del tutto il loro carattere di eventi sociali». Winch 1972: 132. Si tratta di una prospettiva convergente a quella di Hayek. Infatti, l'autore viennese sottolinea come solo all'interno del contesto sociale (direbbe "ordine sociale") si può avere una comprensione dei fenomeni.

[51] A tal proposito, specifica Hayek come «l'"imparare dall'esperienza", tra gli uomini non meno che tra gli animali, non è tanto un processo di ragionamento, quanto di osservazione, di diffusione, trasmissione e sviluppo di certi modi di agire che sono prevalsi perché avevano successo – spesso non perché recavano vantaggi riconoscibili all'individuo agente, ma perché aumentavano le possibilità di sopravvivenza del gruppo». Hayek 2010: 25.

[52] Sul tema del "progresso" Hayek ha scritto un interessante paragrafo in *La società libera*. Si veda Hayek 2011: 111-130.

[53] Ciò è dovuto al fatto che «ogni uomo, per il fatto di crescere all'interno di una data cultura, troverà in se stesso delle regole, o potrà scoprire di agire in accordo a certe regole – e, allo stesso modo, riconoscerà le azioni degli altri come conformi o non conformi a certe date regole». Hayek 2010: 28.

d'appartenenza; dall'altro nuove azioni che producono variazioni continue di un ordine già dato, alimentando veri e propri processi evolutivi[54]. Hayek spiega come

ogni cambiamento delle condizioni rende necessario un qualche cambiamento nell'uso dei mezzi, nella direzione e tipo delle attività umane, nelle abitudini e regole di vita. E ogni cambiamento nelle azioni di chi per primo ne è coinvolto rende necessario un ulteriore adattamento che, via via, si estende a tutta la società. Così, in un certo senso, ogni cambiamento crea per la società un 'problema', anche se nessun individuo singolo lo percepisce come tale; un problema che viene gradualmente 'risolto', creando un nuovo, generalizzato adattamento[55].

In sostanza, gli ordini sociali sono in continua trasformazione, secondo modalità non programmabili o prevedibili[56]. Le loro spiegazioni sono, per questo, sempre "spiegazioni di principio"[57], ovvero tesi postume e generali. L'uomo, dal canto suo, è costantemente protratto alla ricerca di modi sempre più efficaci a soddisfare i propri interessi, alimentando l'evoluzione sociale.
Hayek si sofferma su un esempio.

Potrebbe essere pratica comune in una società particolare permettere che lo scarico di acqua o di altre sostanze danneggi la terra del vicino, e tale trascuratezza potrebbe quindi essere tollerata sebbene capovolga le aspettative di qualcuno. Se qualcuno, per rispetto del suo vicino, adotta una nuova regola, che prevede di eliminare tale danno, egli, agendo in modo diverso dalla pratica comune, ridurrà la frequenza delle delusioni delle aspettative su cui l'agente basa i propri piani; tale nuova norma adottata da qualcuno può venir seguita dagli altri perché si inserisce meglio nel sistema stabilito di norme di quanto non lo fosse la pratica vigente fino ad allora[58].

Per Hayek, la categoria dell'interesse rappresenta il fulcro di una teoria della società capace di superare i riduzionismi del razionalismo scientista e di ogni visione che consideri la società prescindendo dall'uomo. Ed è proprio a partire da questa consapevolezza che si sviluppa la sua tesi evoluzionista della realtà sociale.

8. Un'idea di partenza

La ricostruzione del pensiero hayekiano permette di ottenere un metodo di ricerca nelle scienze sociali differente da quelli prodotti dallo scientismo, al quale si accompagna una teoria evolutiva dei fenomeni. A fondamento di questo impianto filosofico sono posti tre concetti essenziali: i) la società è l'insieme delle opinioni frutto delle menti umane; ii) I fenomeni sociali sono prodotti dall'agire umano, ma non sono la conseguenza di alcuna volontà o pianificazione; iii) L'attuale sistema sociale

[54] Come evidenzia Heritier, in Hayek «le azioni individuali sono create dalle abitudini sociali che, per mezzo del processo di invenzione individuale e di imitazione dei comportamenti, si sono diffuse nella società». Heritier 1997: 50.
[55] Hayek 2011: 95.
[56] La posizione di Hayek apre alla teoria dei sistemi sociali formulata da Luhmann. Quest'ultimo riconosce a tali sistemi una capacità autopoietica, ossia di autogenerarsi e resistere a influenze esterne, convergendo verso risultati simili a quelli hayekiani. Tuttavia, tra i due pensatori vi sono importanti distanze. Per Hayek al centro dei sistemi sociali si trovano gli individui e le loro azioni; per Luhmann, invece, gli atti di comunicazione, a cui Hayek non pare essere interessato. Si cfr. Luhmann 2009: 50-57.
Di altra natura, ma di uguale conclusione, è la posizione espressa da M. Polanyi. I sistemi sociali altamente complessi risultano, a suo dire, impossibili da pianificare, aprendo così – seppur indirettamente – all'idea di sistemi capaci di resistere a quelle deformazioni o alterazioni frutto di una progettualità cosciente. Si veda Polanyi 2002: 243 ss.
[57] Heritier chiarisce la differenza tra scienze sociali e scienze fisiche proprio attraverso il concetto di "spiegazione" in Hayek. Nella sua filosofia, le "spiegazioni di dettaglio" sono quelle tipiche delle scienze naturali, che consentono la previsione esatta dei fatti particolari; mentre le "spiegazioni di principio", tipiche delle scienze sociali, permettono solo previsioni generali della tendenza o della direzione in cui si muoveranno gli eventi. Cfr. Heritier 1997: 68.
[58] Hayek 2010: 213.

è la sintesi di un processo che ha origine dalle azioni intraprese dai singoli individui per soddisfare i propri bisogni specifici.
In questi tre concetti emerge l'idea di fondo del pensiero di Hayek: comprendere le istituzioni sociali partendo dalle categorie dell'economia – come l'interesse o il valore soggettivo – per poi integrarle in una teoria che ne descrive la formazione evolutiva e spontanea. Allora i tanti fenomeni sociali assumono una veste diversa. Per quanto riguarda il diritto, i processi di giuridificazione, giunti fino a istituire ordinamenti giuridici colti, trovano la loro origine in una dimensione antecedente all'esercizio del potere legislativo. In questo modo si guadagna l'idea di un diritto che per lungo tempo si è sviluppato senza l'intervento del legislatore, non per il frutto dell'attività di soggetti diversi da questo – come, ad esempio, l'idea di un diritto comune[59] –, bensì per il procedere di forze spontanee promosse da un agire umano indirizzato a soddisfare le propensioni soggettive ma ignaro di produrre istituzioni come il diritto.

BIBLIOGRAFIA

Antiseri D. 1997, "Prefazione all'edizione italiana", in Hayek von F.A. 1997, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Avitabile L. 1998, *Forme del terzo nel diritto. Interpretazione e testi di Koieve, Sartre, Luhmann*, Torino: Giappichelli.

Cartesio 1980, *Discorso sul metodo, per ben dirigere la propria ragione e per cercare la verità nelle scienze*, Milano: Mursia.

Ferguson A. 1767, *An Essay on the History of Civil Society*, Dublin: printed by Boulter Grierson.

Fiori S. 1996, *Conoscenza e informazione in F.A. von Hayek*, Ancona: Quaderni di Ricerca (84), Università degli Studi di Ancona.

Gamble A. M. 2005, *Friederich A. von Hayek*, Bologna: il Mulino.

Hayek von F.A. 1987, "Gli errori del costruttivismo", in Hayek von F.A. 1987, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma: Armando editore.

Hayek von F.A. 1988a, "Lo scientismo e lo studio della società", in Hayek von F.A. 1988, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Bologna: il Mulino.

Hayek von F.A. 1988b, "La presunzione del sapere", in Hayek von F.A. 1988, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Bologna: il Mulino.

Hayek von F.A. 1988c, "Economia e conoscenza", in Hayek von F.A. 1988, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Bologna: il Mulino.

Hayek von F.A. 1997, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Hayek von F.A. 2008, *L'abuso della ragione*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

[59] Si veda Lombardi Vallauri 1967: 202.

Hayek von F.A. 2010, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Milano: il Saggiatore.

Hayek von F. A. 2011, *La società libera*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Hayek von F.A. 2021, *L'ordine sensoriale. I fondamenti della psicologia teorica*, Milano: Edizioni Società Aperta.

Hayek von F.A. 2023, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Torino: IBL libri.

Heritier P. 1997, *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*, Napoli: Jovine.

Horkheimer M., Adorno T. W. 2022, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi.

Hume D. 2019, *Trattato sulla natura umana*, Milano: RBA.

Incampo A. 2021, "Law as Science of the Experience", in *Rechtstheorie*, 52.

Infantino L. 1999, *Ignoranza e libertà*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Kant I. 2018, *Critica della ragion pura*, Milano: UTET.

Locke J. 1988, *Saggio sull'intelletto umano*, Milano: Principato editore.

Lombardi Vallauri L. 1967, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano: Giuffrè.

Lombardi Vallauri L. 1981, *Corso di filosofia del diritto*, Padova: Cedam.

Luhmann N. 2009, *Introduzione alla teoria della società*, Lecce: Pensa MultiMedia.

Mendeville de B. 1714, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London: J. Roberts.

Menger C. 1871, *Grundsätze Der Volkswirthschaftslehre*, Wien: Wilhelm Braumüller.

Moroni S. 2004, "Two Different Theories of Two Distinct Spontaneous Phenomena: Order of Action and Evolution of Institutions in Hayek," in *Cosmos+Taxis. Studies in Emer-gent Order and Organization*, 1.

Oakeshott M. 1962, *Rationalism in politics, and other essays*, New York: Basic Books.

Ogus A.I. 1989, "Law and Spontaneous Order: Hayek's Contribution to Legal Theory", in *Journal of Law and Society*, 16.

Ottonelli V. 1995, *L'ordine senza volontà. Il liberalismo di Hayek*, Torino: Giappichelli.

Polanyi M. 2002, *La logica della libertà*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Popper K. 1996a, *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario. Volume I*, Roma: Armando editore.

Popper K. 1996b, *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti. Volume II*, Roma: Armando editore.

Radnitzky G. 1999, *La filosofia politica di Friedrich von Hayek. Una valutazione critica*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Romano B. 1994, *Il diritto strutturato come il discorso. Amore uguaglianza differenza. La differenza nomologica*, Torino: Giappichelli.

Schopenhauer A 2013. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Torino: Einaudi.

Searle J.R. 2006, *La costruzione della realtà sociale*, Torino: Einaudi.

Siniscalchi G. 2017, *Barocco giuridico. Osservatori, osservanti, spettatori*, Milano: FrancoAngeli.

Smith A 2006a, *La ricchezza delle nazioni. 1ª parte*, Milano: Milano Finanza Editori.

Smith A 2006b, *La ricchezza delle nazioni. 1ª parte*, Milano: Milano Finanza Editori.

Winch P. 1972, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Milano: il Saggiatore.

Lorenzo Scillitani*

Dalla natura come tema del pensiero mitico alla libertà come tema metafisico: primi elementi di una filosofia positiva del diritto

ABSTRACT
Before any philosophy of History and society, mythological narratives document the emergence of consciousness as the seat of the presentiment of an absolute. The Schellingian philosophy of mythology and revelation, as well as certain aspects of Hegelian philosophical-religious reflection, attest to the metaphysical-revelatory, rather than speculative, fertility of mythical knowledge. This knowledge reveals the elements of the initial formation of a juridical and political thought on human sociality. The scenes depicted by mythical thought present a dialectical movement that operates not through (Hegelian) *Aufhebung* but through *Erzeugung*. In the theogony, which is not a description of the past but an announcement of the future, potencies perceived as truly existing are at work. These potencies decide and act as individuals, following a dynamic of generative production rather than a process of preservation/removal/overcoming. An existential condition for *positive* philosophizing, including in the realm of law, is religious experience, which means starting from the absolute: as nature in mythology and as freedom in revelation.

KEYWORDS
Schelling, Mythology, Freedom, Metaphysics, Law.

INDICE
1. Presupposti mitico-metafisici di una filosofia positiva del diritto. 2. Schelling: pensatore essenziale della libertà. 3. Corollario: mitogenesi e mitopoiesi dei contenuti etico-giuridici originari della coscienza

1. Presupposti mitico-metafisici di una filosofia positiva del diritto

In apparenza non ci sarebbe nulla di più ‘assoggettante’ della condizione che caratterizza l’uomo nel suo rapporto con l’elemento divino[1], testimoniato dai racconti mitici[2] delle società senza scrittura e

* Professore Ordinario presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell’Università di Foggia, email lorenzo.scillitani@unifg.it.

[1] In una società post-religiosa, come lo è in larga parte quella occidentale ‘secolarizzata’ (da leggersi, con Richard Röthe, nel senso, storico-culturale, di *Säkularisierung*, piuttosto che di *Säkularisation*, giuridico-statale, cfr. Garaventa 2011: 19), se si dovesse parlare di ‘sottomissione’, forse questa andrebbe riferita alle leggi dello Stato, o della tecnoscienza, ma nessuna di queste istanze ‘totalizzanti’ garantirebbe da un destino di alienazione; in Schelling si offre una rivisitazione del rapporto fra la libertà e Dio grazie al quale “tutto ciò che ha una libertà rispetto a Dio deve provenire da un fondamento indipendente da lui, e anche quando sia originariamente e in senso stretto *in* Dio, deve provenire da Qualcosa (deve avere qualcosa come supporto, come differenziante) che, in Dio stesso, non è Egli stesso” (Schelling 2013: 351). L’elemento religioso, scrostato da qualsiasi operazione strumentale di monopolizzazione delle coscienze sempre possibile a opera dei ‘religiosi’, reca in sé stesso un principio *sovra*-religioso ‘liberante’ che in nessun potere mondano, autoreferenziale per intrinseca vocazione, è dato riscontrare ad analogo titolo: per questo la *libertà religiosa* è la prima e ultima libertà, civile e politica. Infatti, poiché l’essenza dell’uomo “è coscienza dell’essenza assoluta”, “è posta in generale in Dio la libertà della coscienza” (Hegel 2008: 306).

[2] Schelling osservava che, accanto agli eventi *storicamente* documentabili, si danno eventi *miticamente* reali, ovvero rappresentabili unicamente sullo sfondo di condizioni mitologiche (cfr. Schelling 1998: 276): la stessa realtà storica risulta

delle società antiche e tradizionali, così come dalle narrazioni e dai testi sacri delle religioni storiche. È soltanto, e si percepisce soltanto come un soggetto meramente 'passivo', in balìa di forze soprannaturali, l'uomo del mito, l'*homo religiosus*[3], che s'inchina, con riverenza adorante e timorosa, dinanzi alla potenza del sacro?[4] O forse, riferita al sacro, non si tratta della imponente documentazione di un 'fondamento (irrimediabilmente?) sottratto', del quale l'uomo mostra di provare una acuta nostalgia, come di un bene (non per sempre?) perduto[5], e del quale va in cerca senza posa, guadagnando, lungo un cammino tormentato e accidentato, l'accesso, sempre più consapevole, alla stessa sua 'attiva', e libera[6], soggettività? Come Hegel, anche Schelling era convinto che la genesi dell'autocoscienza umana fosse eminentemente *storica*. Ma, mentre il *Geist* hegeliano è esso stesso soggetto di una storia attivata dal movimento dialettico, quantitativamente universale[7], di una *Aufhebung*[8] che corrisponde al divenire necessario[9] di un'Idea quale verità, realtà del concetto[10], e pertanto di una storia che diventa il tema di una specifica filosofia della storia universale, il cosiddetto secondo Schelling (quello degli anni più maturi, del quale restano per lo più appunti presi dagli uditori delle sue lezioni) attira l'attenzione sulla storia *dell'essere* come libertà, individuando nei misteri[11], nella mitologia[12] e poi nella religione rivelata l'emergere dell'essere stesso – in quanto *natura* (che

intrecciata da elementi di realtà mitica, e viceversa, in modo da presentare una complessità dello statuto della realtà non riducibile a una dimensione univoca.

[3] Gli interrogativi ultimi (e primi) circa le situazioni-limite della nascita e della morte, del destino, dell'essere piuttosto che del nulla, del male richiedono, per poter essere posti correttamente, una *interpretazione filosofica del mito* "quale si presenta nell'arte e nella religione, inteso non come favola o leggenda da demitizzare o da tradurre in linguaggio razionale, ma come manifestazione di *verità inoggettivabili*, che si rivelano solo occultandosi e che *solo in quel modo* si possono dire" (Pareyson 1990: 19; enfasi nostre). Con Francesco Moiso si potrebbe riaffermare che il mito "è la riproduzione esatta della vita: noi possiamo cercare di interpretare e di fare liberamente della nostra vita ciò che vogliamo, ma essa ci si presenta cocciutamente come qualcosa di immodificabile, un destino che ci travalica, come ci mostra lo scorrere della storia al di sopra di noi" (Moiso 2014: 282).

[4] Opportune precisazioni sarebbero richieste in ordine alla necessità di distinguere adeguatamente le ierofanie dalle teofanie; ma le esigenze di spazio non lo consentono. Entrambe vengono qui ricondotte a un più generale, e supremo, ordine sovra-naturale, e meta-personale, nel quale il sacro, così come lo stesso divino, manifestano l'esercizio, mostrano l'effetto del *diritto pienamente vigente di una potenza* (cfr. Bruaire 1980: 236): un *diritto assoluto dell'assoluto* (cfr. ivi, 242), matrice di ogni altro (relativo) libero potere di decidere, di intervenire, di agire, nel quale prende vita lo spirito di ognuno come "il *non-diritto assoluto* di essere e di essere ciò che egli è" (Bruaire 1983: 69).

[5] La *Sehnsucht* (desiderio struggente, nostalgia) schellinghiana "esprime la fatticità, comune a ogni vita, consistente nel non aver presieduto alla propria fondazione, essa tradisce anche il sordo timore dell'insicurezza, l'impotenza di un essere in perenne fuga da sé stesso" (Vetö 2009[2: 42]). Tra le figure mitologiche che personificano questa *ferita profonda*, che lacera la coscienza, vanno ricordate in particolare Iside e Cerere (cfr. Schelling 2009a: 28). Il *desiderio* esprime un'*indigenza* costitutiva dell'animo umano: "l'esistente si costituisce per quel che gli manca. Ognuno può dire di sé: *desum ergo sum*. Se non sono più di quel *meno* costituente, non sono: il *meno* mi foggia, mi struttura" (Piovani 2010: 1043).

[6] Nella misura in cui lo spirito si rapporta non a qualcosa d'altro e di limitato, ma a qualcosa di infinito, questo rapporto è esso stesso *infinito*, come rapporto della *libertà*, e non di dipendenza (cfr. Hegel 2003: 118 n. 1).

[7] Cfr. Taubes 1997 [1991]: 92.

[8] Circa i significati dello *aufheben* hegeliano si fa rinvio, per una prima approssimazione, alle precisazioni esposte in Hegel 1968, I: 100.

[9] Il punto – protesterebbe Kierkegaard (cfr. 1972a: 239) – è che *nessun divenire è necessario*.

[10] Cfr. Hegel 2003: 141. Slavoj Žižek (cfr. 2012: 158) si sofferma sull'ambiguo uso della nozione di *Begriff* in Hegel, che vi si richiama ora come a un 'mero concetto' da contrapporre all'esistenza 'vera', reale, ora come all'unica, vera realtà, diversa dalla realtà empirica transitoria.

[11] Si dà un mistero delle religioni misteriche (quelle studiate in particolare da Schelling), pre-cristiane, come interiorizzazione autocomprensiva della storia della mitologia (cfr. Griffero 1998: 23), e un mistero del cristianesimo stesso, che per Kierkegaard (cfr. 1972b: 392) è l'unico segno dal quale si possa riconoscere la rivelazione in senso rigoroso, il cui *actus* è, per Schelling (cfr. 1998: 170), un rapporto *reale* tra Dio e la coscienza umana.

[12] "A suo tempo la libertà cominciò a esserci sulla base del pensiero mitico e della ricchezza del linguaggio, che furono le due testimonianze di una sostanza umana esistente da tempo immemorabile" (Jaspers K. 1970 [1962]: 628-629). Per Schelling, le mitologie dei vari popoli non sono che momenti di una mitologia *generale*, cioè del processo generale che consisterebbe nel 'generare mitologia' (*Mythologie erzeugen* [si dirà più avanti della specifica valenza dialettica di questo generare] *Prozess*), cfr. Schelling 2002a: 636-637). L'antropologia mitologica di Lévi-Strauss conferma che le

contiene una rivelazione più antica di qualsiasi rivelazione scritta, e "modelli che nessun uomo ha ancora interpretato"[13]) e in quanto *spirito – come* storia: storia di potenze che sono tra di loro in un rapporto dialettico[14], da dover intendersi però nel senso di una *Erzeugungsdialektik*, una dialettica, preparatoria di quella che sarà presentata da Kierkegaard come qualitativamente esistenziale, di 'produzione'[15] (della verità) che non si risolve in un movimento circolare, ma consiste in una sequenza di 'epoche' – un passato saputo[16] (*gewusst*), un presente conosciuto (*erkannt*), un futuro presentito (*gehandet*)[17] – nelle quali lo spirito si manifesta non come un concetto ma come una *vita*, la vita di un'idea non 'realizzata' né risolta in una qualsivoglia 'conciliazione' (parahegeliana) ma 'rovinata', perché 'caduta'. "La libertà può disvelarsi solo come caduta"[18]: su questo punto, nella cogitativa della psicoanalisi individuale e collettiva[19] trovano conferme la verità cristiana sul peccato d'origine quale ipotesi esplicativa della condizione 'malata' nella quale versa l'uomo, nonché la *dialettica qualitativa* kierkegaardiana[20], che indica nella coscienza del peccato, piuttosto che di una colpa genericamente qualificabile, il fattore che rende l'individuo consapevole della propria diversità dall'umano generale[21], nei termini in cui – come osserva Jaspers – "già la prima coscienza che io ho del mondo e della mia attività mi porta a giudicare che *le cose dovevano essere diversamente da come sono*. *Io dovevo fare qualcosa di diverso da ciò che ho fatto*"[22] .

Sorta di *metaermeneutica* del fenomeno mitico[23], la filosofia della mitologia è presentata da Schelling come la prima parte – la più necessaria e indispensabile – di una filosofia della Storia, perché tratta

---

sorprendenti concordanze tra produzioni mitiche tra di loro assolutamente lontane nello spazio e nel tempo (egizie, elleniche, romane, ebraiche, mitraiche, indù, amerinde) riflettono un rapporto tutt'altro che estrinseco, ma *essenziale*.

[13] Schelling 1996: 222-223.

[14] Schelling pensa non 'concetti', ma *forze* "e pensa in posizioni del volere, egli pensa nel conflitto di potenze che non si lasciano accordare per mezzo di un artificio concettuale" (Heidegger 1994: 191).

[15] *(Er)zeugung*, e il corrispondente verbo *erzeugen*, ricorrenti di frequente in particolare nelle redazioni schellinghiane dei *Weltalter* (p. e. Schelling 2013: 126), vengono qui assunti nell'estensione semantica che copre, oltre al produrre, anche il suscitare, il generare, il (pro-)creare (cfr. Schelling 2002d: 146-149), in una tensione, sempre rinnovantesi, tra (espansiva, spiritualizzante) forza di impulso allo sviluppo e (contrattiva, corporeizzante) forza ritardante (cfr. Schelling 2013: 81), che riflette i moti centrifugo e centripeto che dominano il processo della natura, ma che trova nella generazione del Figlio (cfr. ivi: 161) a opera del Padre l'entrare in gioco dei primi due termini della rappresentazione di una dialettica profilantesi come alternativa a quella hegeliana servo-padrone, perché lo Spirito, come unità trascendente, vi si annuncia come colui che accorda a entrambe le parti *uguale diritto* (*gleiches Recht*) (cfr. ivi: 187). La *Erzeugungsdialektik* emergente in Schelling si presenta dunque in una modalità che sembra accordarsi con l'*esperienza generativo-familiare del giuridico* in maniera più adeguata, e comunque meno artificiosa, di quanto sia autorizzato dalla relazione di riconoscimento di ascendenza hegeliana, che privilegia l'aspetto conflittuale, malgrado che, nelle prefigurazioni giovanili della sua dialettica lo stesso Hegel avesse consentito di pensare l'*amore* – problema soggiacente fin dall'inizio al suo pensiero (cfr. Žižek 2012: 13) – come l'esperienza nella quale "rimane ancora il separato, ma non più come separato, bensì come *unito*, e il *vivente* sente il vivente" (Hegel 1977: 530; enfasi nostre).

[16] Per Hegel, il saputo del passato va 'superato'; per Schelling, esso rimane – come *Unvordenkliche* (il non pre-pensabile, l'immemoriale) – un passato *eterno*, così come eterni sono la conoscenza del presente e il presentimento del futuro (cfr. Cacciari 2001[2]: 487), perché la stessa eternità non è senza un (suo) tempo: "ciò che è fatto eternamente (…) deve essere eternamente (in ogni tempo sempre-già) fatto, ed è pertanto intrinsecamente passato – cioè, deve appartenere a un passato che non è mai stato presente. Questo è quello che il predicato 'inconscio' indica: un passato che, sebbene non sia mai esistito [come presente], persiste come fondamento durevole del presente. Il paradosso di un tale passato eterno è costitutivo del *tempo*: non c'è tempo senza riferimento a un passato che non è mai stato presente, vale a dire, la temporalità, nella sua dimensione originale, non è una singola linea di eventi che parte dal passato, attraversa il presente e va verso il futuro, ma implica la tensione di una relazione a un atto che, precisamente nella misura in cui non è mai stato presente, nel suo ritirarsi, è sempre qui come il fondamento (passato) del presente" (Žižek 2012: 46).

[17] Cfr. Schelling 2013: 5, 247, 415.

[18] Taubes 1997 [1991]: 26.

[19] Cfr. Ventura 1979 e 1984.

[20] Cfr. Kierkegaard 1972b: 590.

[21] Cfr. ivi: 586.

[22] Jaspers 1970 [1962]: 489 (enfasi nostra).

[23] Cfr. Griffero 1998: 32.

dell'*inizio* della Storia[24], tanto che né la Storia, né la religione, né il diritto, né la politica possono essere trattati filosoficamente senza che venga scandagliato il fondale della mitologia. Nelle intenzioni di Schelling la filosofia della mitologia e della rivelazione[25] (non una *Offenbarungs-Philosophie* 'cristiana', ma una schietta *Philosophie der Offenbarung*, 'alle prese con' la rivelazione[26]) doveva costituire il terreno di prova di una *filosofia positiva* – e di una nuova, contestuale *antropologia* positiva, di valenza anche religiosa[27] e politica[28] – : dando a intendersi per *positivo*, nell'accezione conferitavi da Schelling, il 'sistema' che spiega la realtà; negativo, viceversa, quello che ne spiega solo la specie[29] (*Art*). Si tratterebbe di una sorta di empirismo filosofico, metafisico, di ordine superiore all'empirismo sensistico, tale da inaugurare un realismo 'soggettivo', un *Real-Idealismus*[30] non immanentistico[31], capace di integrare la filosofia 'negativa', critica, di matrice razionalistico-idealistica[32]. "Quando Hegel dice che la filosofia inizia con il ritirarsi totalmente nel puro pensare, con ciò egli ha espresso in modo eccellente l'essenza della filosofia veramente negativa o puramente razionale"[33], per la quale il divenire (come concetto) precede un (soggetto) diveniente, l'esistenza (come concetto) precede un (soggetto) esistente: "la filosofia semplicemente negativa pretende di risolvere nel procedere metodico del concetto sia l'essere, considerato nel suo infinito poter-essere, che l'essere, considerato in quanto effettiva esistenza"[34], mostrando il fianco scoperto "da una parte, con la riduzione kantiana della religione nei limiti della sola ragione e, dall'altra, con la traduzione hegeliana di Dio in puro concetto e idea"[35]. Al culmine del suo sviluppo la filosofia negativa 'svolterebbe' (con una decisiva implicazione *antropologica*, secondo Miklos Vetö[36]) in positiva per via dell'Incondizionato, personificato in un Dio in ordine al quale occorrerebbe dimostrare non tanto che esista (è il caso delle prove ontologiche) quanto che "qualcosa che esiste è Dio"[37], secondo un'inversione dei termini del rapporto fra possibilità e necessità per cui come *prius* non si dà la possibilità – puramente *logica* – di un'esistenza necessaria ma l'esistenza necessaria della possibilità, quale assoluto poter-essere creatore[38], Signore dell'essere[39]. Ciò costituisce la premessa teoretica di una filosofia della Storia, e quindi della società, della politica e del diritto da dover posizionarsi agli antipodi di quella, tuttora imperante, anche se rimasta per lo più sotto traccia, di derivazione hegelo-marxiana, perché fa dell'elemento mitico-religioso, quale scena (*es*)positiva dell'assoluto, non una 'proiezione' rappresentativa della coscienza ma qualcosa che vi si impone necessariamente, naturalmente[40]: trattasi di *condizione di realtà* – positiva *condicio per quam* –, non di mera possibilità, come invece accade in "quella singolare interscambiabilità fra 'possibile' e 'reale' che contraddistingue sia Plotino che Fichte e Hegel", per cui "il possibile è già diventato realtà, seppure [soltanto] 'nel concetto'"[41], mentre altra cosa è

[24] Schelling 1998: 364-365.
[25] "La rivelazione precede ogni fondazione, essendo origine della filosofia. Questa originarietà è il presupposto di ogni fondazione" (Jaspers 1970 [1962]: 66).
[26] La *Filosofia della rivelazione* di Schelling, presentando l'ontologia strutturale dello spirito umano (cfr. Semerari 1999: 211), mostra il suo tentativo di penetrare ciò per cui l'uomo diventa libero *soggetto* di storia.
[27] Una antropologia – filosofica – *positiva* della religione muoverebbe dalla rivendicazione dell'elemento religioso quale dimensione dello spirito umano non surrogabile dall'intellettualismo scientifico (cfr. ivi: 200).
[28] Cfr. Maesschalck 1991: 3-5.
[29] Cfr. Schelling 2002d: 604-605.
[30] Cfr. Žižek 2012: 159; Semerari 1999: 147.
[31] Cfr. Semerari 1999: 187.
[32] Dal punto di osservazione di Schelling, "il difetto di fondo della posizione hegeliana era lo scambio del reale con il logico, il proporre la relazione logica come immediatamente reale" (Semerari 1999: 189).
[33] Schelling 2019: 177.
[34] Cacciari 2001[2]: 135.
[35] Semerari 1999: 200.
[36] Cfr. Vetö 2009[2] [1973]: 35.
[37] Pareyson 1985: 8.
[38] Cfr. Bruaire 1970: 73.
[39] Cfr. Schelling 2002d: 604-605; 2016a: 923, 925, 933.
[40] Cfr. Bruaire 1970: 76.
[41] Taubes 1997 [1991]: 27.

postulare che "tutto il possibile deve necessariamente divenire reale, affinché tutto divenga palese"[42], presentandosi le mitologie come *annuncio della storia futura*, piuttosto che come *rappresentazioni della storia passata*[43]. Questa filosofia positiva, vincendo la tentazione di sottomettere l'esperienza al pensiero (invece di trovarvi la sua misura e il suo controllo)[44], dovrebbe muovere non dal pensiero verso l'essere, la realtà, l'esperienza ma, in senso contrario, da questi ultimi elementi preconcettuali verso il pensiero[45]: "non per il fatto che si dà un pensare, infatti, si dà un essere, ma perché c'è un essere si dà un pensare"[46]. Vero è che il principio (*Princip*) di questa filosofia "non compare nell'esperienza, né nel puro pensiero. Essa può partire solo dal trascendente-assoluto, ciò che è così oltre ogni esperienza come oltre ogni pensiero, che precede il pensiero come l'esperienza"[47]. Se di tutto questo sembra non esservi traccia particolarmente indicativa nel pensiero schellinghiano esplicito intorno al diritto, alla politica, e in particolare allo Stato[48], sembrerebbero invece più degne di interesse, per questi stessi ambiti di ricerca filosofico-pratici, alcune implicazioni teoretiche della tarda filosofia di Schelling[49], come già di una filosofia della libertà[50] che, nell'ultimo scritto di Schelling pubblicato in vita, si preannuncia aderente alla tematizzazione, filosofico-mitologica e

[42] Schelling 2016°: 1135.
[43] Cfr. Amiel 1991: 238.
[44] Cfr. Bruaire 1983: 88.
[45] Cfr. Schelling 2002e: 649-651. Nell'ultimo Schelling sono contenuti, a grandi linee, i germi di buona parte del pensiero filosofico degli ultimi due secoli: ogni corrente filosofica post-schellinghiana ha sviluppato, ciascuna a modo suo, esasperandoli ovvero smorzandoli, alcuni aspetti e intuizioni già presenti, e più o meno esplicitati, nell'opera non scritta del grande pensatore tedesco. Tratti volontaristici in Nietzsche e in Schopenhauer, una determinata inclinazione dello hegelismo di sinistra (ma anche alcuni elementi di quello di destra), da Feuerbach fino al materialismo dialettico di Engels, lo stesso positivismo comtiano e spenceriano, l'esistenzialismo positivo da Kierkegaard a Marcel a Jaspers, fino all'ermeneutica pareysoniana, l'analitica esistenziale di Heidegger, la psicoanalisi freudiana dell'inconscio, la moderna antropologia filosofica (cfr. Cusinato 2010) (fino ad alcune diramazioni dell'antropologia culturale), un certo empirismo anglosassone, alcune espressioni del pragmatismo, taluni passaggi dell'attualismo gentiliano, per non parlare della fisica speculativa più avanzata, come quella quantistica – solo per menzionare alcuni autori e posizioni –, sono debitori, più o meno consapevolmente, verso Schelling non meno di quanto attingano criticamente da Hegel o da Kant. Ma di ciò non si ha ancora percezione adeguata e piena consapevolezza.
[46] Schelling 2002a: 267 n.
[47] Schelling 2016a: 857.
[48] Cfr. Hollerbach 1961; Cesa 1969 e 1976; Savarese 1996; Ove inteso in senso propriamente post-hegeliano, uno Schelling 'filosofo del diritto' risulta difficilmente accreditabile. Anche lo Schelling della maturità (cfr. 2002d: 559) sembra poter accreditarsi come un pensatore del diritto e dello Stato nei termini del medesimo 'giusnaturalismo' (pre-hegeliano) al quale sono riconducibili le ultime battute del saggio sull'Io come principio della filosofia (cfr. Schelling 1997: 123-124). Discutibile pare invece non annoverarlo tra i 'grandi' pensatori del diritto (cfr. Hollerbach 1961: 628), in ottemperanza a un diffuso *cliché* filosofico-giuridico in senso tecnico (post-hegeliano).
[49] Cfr. ivi: 625.
[50] Quando Aristotele (Metafisica, I, 2, 982, b 11-28) indica nella meraviglia l'inizio della filosofia, dice che questa è l'unica scienza che, in quanto fine a sé stessa, non *serve*, perché è libera: la filosofia, sia essa 'pura' o 'pratica', sorge come *amore per la libertà*. Una filo-sofia che non ami la libertà, che non l'avverta al centro delle sue urgenze, deve avere qualcosa che non va…, perché probabilmente ha smarrito il senso della sua vocazione. Una filosofia 'asservita', alla tecnoscienza, alla religione, alla politica, all'economia, o da queste 'assorbita', cessa di essere filosofia: questa fatalità incombe non solo sulle filosofie nominate come 'di' qualcosa (come ad esempio il diritto) – perché pensare è pur sempre pensare qualcosa di determinato, foss'anche il nulla (cfr. Jaspers 1996 [1932, 1948, 1956]: 980) –, ma anche sulla cosiddetta filosofia pura, che è pur sempre un amore *del* sapere (o una sapienza dell'amore). "La filosofia può essere messa in atto solo a partire dalla libertà e (…) la sua realizzazione è essa stessa un atto di suprema libertà" (Heidegger 1994 [1971]: 44): se la filosofia, rincorrendo fondamentalismi parateocratici, religioidi, parascientifici, politicistici, giuridicistici o economicistici, o nichilismi di qualsivoglia guisa, disincentiva l'amore della libertà, viene meno al suo compito, perché dismette la sua essenza, il cui elemento centrale è appunto la libertà (cfr. ivi: 268).

filosofico-religiosa, di un assoluto *vivente*[51], anzi di un *Urlebendige* (arcivivente)[52], determinato in senso *personale*[53].

2. Schelling: pensatore essenziale della libertà

Discostandosi dalla concezione idealistica, che pretende di 'fondare' la libertà in un 'sistema', Schelling ne assimila il concetto reale e vivente alla facoltà[54] (o capacità, *Vermögen*[55]) del bene *e* (non: *o*[56]) del male[57]. È la possibilità di scegliere il *male*[58] che, come inconscio, originario *Actus* di libertà[59], di libera decisione, fonda una teoria dei *presupposti* dell'*imputabilità* (quale capacità d'intendere e di volere, *Zurechnungfähigkeit*, di kantiana memoria)[60], la quale rinvierebbe all'atto (*That*) di una vita anteriore al tempo presente[61]. Una teoria *filosofica* dell'imputabilità è stata autorevolmente abbozzata da Ricoeur: in questa nozione "incontriamo anzitutto l'idea di render conto – *putare*, *computare*; nel suo significato più generale, imputare equivale ad addebitare a qualcuno un'azione biasimevole, una colpa, dunque un'azione messa a confronto, preliminarmente, con un obbligo o con un interdetto che questa azione infrange (…). L'imputabilità è la capacità di essere ritenuto responsabile dei propri atti (…), essendone il vero autore"[62], per cui "imputabilità significa che c'è stato un momento nel tempo in cui tu hai compiuto un certo atto, senza che il compiere quel certo atto fosse l'effetto di cause precedenti"[63]. A sua volta, la *responsabilità* (delle proprie azioni), con la *colpa* che è connessa a un soggetto-accusativo[64], è interpretata da Schelling come procedente da una libertà che viene prima della stessa volontà, per cui l'uomo "agisce ora, così come egli ha agito dall'eternità e già all'inizio della creazione"[65]. Se ci si ponesse dalla prospettiva, squisitamente *filosofico-giuridica*, dello Hegel che (nel § 118 delle *Grundlinien*) pensa il proposito e la colpa, potrebbe sembrare che Schelling faccia ricorso a una chiave di lettura tragica, destinale, dell'autocoscienza eroica che, come nella vicenda di Edipo, "non ha ancora attuato il passaggio dalla propria compattezza alla riflessione sulla differenza tra atto [*Tat*, fatto[66]] e azione [*Handlung*], tra

---

[51] Se per Hegel il Dio vivente è tale perché "riconosce sé stesso, ottenendo sé stesso mediante sé stesso come risultato di sé" (Hegel 2002: 259, n. 70), per Schelling "vivente è ciò che dispone del *suo* essere; è vivente il Dio che esce fuori da sé nel suo essere imprepensabile [*in sein unvordenklichen Sein*], diverso dall'essere in cui egli è *a se*" (Schelling 2016a: 917; tr. leggermente modificata).

[52] Cfr. Schelling 2013: 247, 415.

[53] Cfr. Bruaire 1964: 47; Cacciari 2023: 340.

[54] Non da intendersi nel significato riconducibile alla *facultas moralis* kantiana, con la quale si determina la libertà di compiere un'azione permessa (cfr. Kant 1971, 398).

[55] È l'*anima* – essenza *normativa* dell'uomo (cfr. Vetö 2009[2] [1973]: 48) – la potenza del *Vermögen* (cfr. Cacciari 2023: 354).

[56] Cfr. Heidegger 1994 [1971]: 292.

[57] Cfr. Schelling 1996, 107.

[58] Solo mito, arte e religione sembrano in grado di porre il problema del male (Pareyson 2000[2]: 460); e la libertà *in atto* si offre solo al mito (27). Ricoeur ha rimarcato che "con l'ultima filosofia di Schelling, la finitezza umana, in quanto ha una sua struttura, diviene irriducibile alla limitazione di un oggetto da parte di un altro, e la connessione tra finitezza, libertà e male riceve un significato filosofico proprio" (Ricoeur 2022[3]: 53). Žižek (non è il solo, si pensi a Pareyson) ricorda peraltro che, con Schelling, "per la prima volta nella storia del pensiero umano, l'origine del Male non è collocata nell'umana Caduta da Dio, ma in una divisione nel cuore di Dio stesso" (Žižek 2012, 16).

[59] "L'affermazione schellinghiana di una *divisione radicale – se non di un'incompatibilità ontologica – tra coscienza e libertà* è qui anti-fichtiana, in chiaro contrasto non solo con Fichte ma anche con la comune associazione di libertà e coscienza" (Žižek 2012: 41).

[60] Kant 1971[2]: 399.

[61] Cfr. Schelling 1996, 170-171.

[62] Ricoeur 1997: 176.

[63] Contri 1999: 412.

[64] Cfr. Ricoeur 1990: 62-63. "La responsabilità è proprio il segno dell'autonoma realtà del soggetto (...). Ora proprio la responsabilità è la prova che il soggetto è protagonista dell'azione, poiché, finita l'azione, il soggetto resta a rispondere dell'azione, vale a dire non resta, dell'azione ormai finita, altro che lui" (Capograssi 1959: 251).

[65] Schelling 1996: 171.

[66] Cfr. Hegel 1994[4]: 103.

l'avvenimento esteriore, da un lato, e il proposito e il sapere relativo alle circostanze, dall'altro"[67]. Ma la prospettiva di Schelling è un'altra: una prospettiva eminentemente *metafisica*, suscettibile di incidere *direttamente* su di un livello di riflessione filosofico-giuridico. A Schelling non interessa costruire una teoria dell'azione, come quella hegeliana, che permetta di risalire dai suoi effetti all'identificazione certa di una colpa[68] (*responsabilità*, nella tr. it. di Giuliano Marini[69]) della volontà (*Schuld des Willens*), che è il contenuto di un *diritto del sapere* (*Recht des Wissens*) relativo al proponimento (*Vorsatz*) diretto a uno scopo[70]. Sotto la lente d'ingrandimento metafisica di Schelling cade invece l'atto apicale di libertà che è alla base di qualunque libera azione del soggetto, titolare di un *diritto della volontà* (*Recht des Willens*), hegelianamente inteso[71], che autorizza a imputare a sé un'azione. Che l'attribuzione di una responsabilità illimitata *per altri* – presentata poi da Lévinas quale *soggettività dell'io* 'all'accusativo' che si spinge fino alla sua 'fissione', fino alla sua denucleazione[72] – rischi di dilatare a dismisura i margini dei presupposti contenuti nel proposito è una possibilità, peraltro forse da scongiurare, che dipende da una autoattribuzione di colpa radicale che può spiegarsi solo metafisicamente. *A contrario*, è proprio questa ipotesi di metafisica concretamente 'positiva', vigente, 'attuale', rigorosamente e vigorosamente *esplicitata* in Schelling, *implicitamente* recepita dalla filosofia hegeliana del diritto, e da quelle posthegeliane, a responsabilizzare l'individuo in ordine agli 'effetti collaterali' derivanti dalle proprie azioni, come le situazioni di pericolo procurate 'involontariamente', ma pur sempre liberamente, e che rientrano fra le fattispecie della cosiddetta responsabilità oggettiva (art. 2050 del Codice civile; art. 423 del Codice penale); solo un'autodeterminazione radicale e *assoluta*, ma non autocostitutiva[73] né autoistituente, può fondare un'attribuzione esclusiva e *oggettivamente* assoluta, nello spirito delle qualificazioni etico-giuridiche, le quali sottendono la seguente domanda: "nell'intrecciarsi delle *intenzioni* e delle *realizzazioni* come imputare la causalità del danno all'involontario di cui ogni soggetto di diritto è di necessità portatore, fosse pure solo per la propria opacità corporea, nel dispiegamento volontario della sua esistenza?"[74]. La dose di involontarietà che caratterizza lo stesso legame sociale – tanto più se lo si consideri nella sua valenza interpersonale – basterebbe peraltro da sola a mostrare che le sue origini sono tutt'altro che contrattuali[75].

Si tratta insomma, per Schelling, di assumere il paradigma del peccato originale[76] come il fattore che determina l'intensificazione della soggettività dell'agire umano[77], che Kierkegaard si farà carico di portare al massimo grado dell'*interesse* – etico – infinitamente rivolto all'esistenza[78]: "il paradosso del soggetto schellinghiano è che egli è pienamente responsabile e colpevole, sebbene (nella sua esistenza fenomenica) non abbia mai avuto la possibilità di scegliere liberamente, cioè di compiere

---

[67] Hegel 2006: 235.
[68] Cfr. ivi: 233.
[69] Cfr. Hegel 1994[4]: 102.
[70] Cfr. Hegel 1994: 102; 2006: 231-233.
[71] Cfr. ibidem.
[72] Cfr. Lévinas 1993: 157.
[73] Cfr. Bruaire 1983: 38.
[74] Dijon 1998: 368 (enfasi nostre).
[75] Cfr. ivi: 380.
[76] "Non si potrebbe spiegare la mitologia, senza ammettere una *deviazione reale* dell'uomo dal suo punto di vista originario" (Schelling 1998: 324).
[77] Se è vero che ogni esistenza "richiede una condizione per realizzarsi, cioè per diventare esistenza *personale*" (Schelling 1996: 193 [enfasi nostra]), resta altrettanto vero che l'uomo, siccome non possiede il segreto della propria origine, e dunque non è nel pieno controllo della sua esistenza, "non ha mai la condizione in suo potere, sebbene egli vi tenda nel male; (…) perciò la sua personalità e individualità non possono mai elevarsi all'atto (*Actus*) perfetto" (ivi: 193), ovvero assoluto: "Hegel riduce il Male a momento subordinato nell'automediazione dell'Idea *qua* Bene supremo, mentre in Schelling il Male rimane una possibilità permanente che non può mai essere pienamente 'superata' [*aufgehoben*] nel e dal bene" (Žižek 2012: 27).
[78] Cfr. Kierkegaard 1972b: 432.

un atto che potrebbe renderlo colpevole"[79]. Da Schelling l'anteriorità della libertà alla volontà viene illustrata con una breve fenomenologia del *carattere*: non si ammetterà facilmente che il 'primo' uomo, o qualunque altro uomo, "si sia scelto [abbia già deciso] il proprio carattere; e tuttavia nessuno mancherà di *imputargli* come libera la scelta che consegue dal suo carattere (…). Il giudizio morale universale riconosce perciò in ogni uomo (…) una regione in cui non c'è alcun fondo, bensì libertà assoluta che è destino a sé stessa, necessità a sé stessa"[80]. Ciò fa dire a Jaspers che "io divengo nel tempo ciò che sono eternamente"[81], e a Heidegger, che medita sul trattato di Schelling sulla libertà, che "l'essenza propria di ogni uomo è sempre il suo proprio atto eterno. Di qui quel sentimento inquietante e al tempo stesso piacevole con cui noi sentiamo che ciò che siamo, lo siamo già sempre stati, e che non siamo altro che il disvelamento di cose da tempo decise"[82]. Il carattere (che appartiene alla sfera dell'*involontario assoluto*[83]), con la 'decisa' sua priorità nell'ambito di ogni agire, disvela "il segreto talismano, l'oscuro potere terrificante con cui talvolta la volontà di un solo uomo è capace di far piegare davanti a sé il mondo"[84]. Per inciso: in Schelling troviamo l'anticipazione della psicologia freudiana delle masse e di buona parte dell'archetipologia caratteriologica junghiana[85], nonché della psicologia archetipale di James Hillman.

In gioco qui è non tanto una verità (cristiana) da *credere*[86] quanto la rimeditazione *filosofica* del nucleo metafisico di quella stessa verità[87]: perché la soggettività presenta una *consistenza*, e una ricchezza, che vanno al di là della dimensione metafisico-razionale che la filosofia speculativa – con l'asserita, mai dimostrata identità di essere e pensiero, che resterebbe solo *pensata* (come Schelling, ma anche Hegel, contestavano a Fichte[88]) – vi riconosce. Mentre, infatti, il pensiero speculativo, proponendosi di risolvere la totalità dei fattori all'esame della ragione nel momento logico-concettuale (negativo[89], nel linguaggio schellinghiano), resta in ultima analisi astratto, e il suo *errore teoretico* starebbe nel perimetrare il rapporto fra l'io-soggetto[90] e il suo fondamento nello schema di una *necessità* – che renderebbe l'assoluto esistente[91] per il semplice fatto di essere *pensato*[92] –, in

---

[79] Žižek 2012: 41.
[80] Schelling 2013: 211 (enfasi nostra).
[81] Jaspers 1970 [1962]: 476.
[82] Heidegger 1994 [1971]: 255-256.
[83] Cfr. Ricoeur 1990: 56 e 58.
[84] Schelling 2013: 413.
[85] Cfr. Moiso: 436.
[86] Beninteso, credere "è in realtà un modo dell'*essere* piuttosto che del conoscere" (Marcel 1947: 494; enfasi nostra).
[87] "Una cosa è *sapere* quel che il cristianesimo dice. *Credere* che lo dica in verità è un'altra, della quale il filosofo nulla sa. Perché il suo specifico compito, di pensare una religione così come essa *si* pensa, è adempiuto solo quando egli può dire, nel *suo* linguaggio, che una parola di fede è irriducibile alla razionalità filosofica" (Bruaire 1974a: 228; enfasi nostre); ciò non esclude che spetti al filosofo "dire senza sconti, e fino in fondo, *che cosa il possibile implica necessariamente, e l'esatta posta in gioco della realtà*" (*ibidem*).
[88] Cfr. Cacciari 2001[2]: 100-101.
[89] Non casuale è qualunque riferimento al famoso passo della *Fenomenologia dello spirito* (cfr. Hegel 1995: 85) circa la *ungeheure Macht des Negativen* (immane potenza del negativo), identificata da Hegel nell'energia del *pensiero*, dell'Io *puro*.
[90] L'uomo, in quanto spirito, è l'io, che per Kierkegaard è già da sempre un auto-rapporto: "l'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a sé stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a sé stesso; l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a sé stesso" (Kierkegaard 1972c: 625). Come chiosa Jaspers, "l'esistenza è il '*sé*' *che si rapporta a sé stesso* e *in ciò* si sa riferito alla *forza dalla quale esso è posto*" (Jaspers 1970 [1962]: 139).
[91] Nella filosofia positiva di Schelling, l'esistenza "è l''essere-dato' pre-razionale di una cosa che non può essere dedotta dal suo concetto" (Žižek, 2012: 74).
[92] "Dal momento in cui si pronuncia la *riduzione del soggetto*, della sua determinazione sostanziale, a un elemento concettuale, da quando l'individualità del corpo diventa contingenza assurda o apparente, diventa inintelligibile qualunque scambio tra il concetto e la vita, qualsiasi animazione della determinazione sotto il movente del desiderio" (Bruaire 1968: 249; enfasi nostra). La svalutazione del soggetto come *soggetto di desiderio* – nel suo nesso essenziale con la dimensione affettivo-sessuale – portava Foucault a domandarsi "che esperienza possiamo fare di noi stessi, che tipo di soggettività è legato al fatto che siamo sempre in grado e *in diritto* di dire: 'Sì, è vero, io desidero'" (Foucault 2017 [2014]: 26; enfasi nostra).

realtà solo "scegliendo assolutamente me stesso io infinitizzo me stesso assolutamente (…), perché solo me stesso io posso[93] scegliere assolutamente, e questa scelta assoluta di me stesso è la *mia libertà*, e solo avendo scelto assolutamente me stesso io ho posto una differenza assoluta, quella, cioè, tra bene e male"[94]. Il bene, in effetti, "è grazie al fatto che io lo voglio, se no non è per nulla. *Questa è l'espressione della libertà* [enfasi nostra]. E tale sarà anche la situazione con il male, esso è solo in quanto io lo voglio"[95]: il *bene* è l'in-sé-e-per-sé essente, è *la libertà posta dalla libertà*, *dono*[96] *di libertà alle libertà*[97], che è l'unico vero modo di donar*si* del reale[98]. È per questo che non si dà accesso alla verità se non attraverso la libertà, perché, in termini *positivamente* metafisico-*esistenziali*, *è la libertà che fonda la verità*[99]: si tratta di un fondamento che si nega come fondamento[100], abissalità di un *Ab-Grund* schellinghianamente tendente, attraverso l'inaccessibile assolutezza dell'*Ur-Grund* (l'assoluta semplicità dell'*Ur-Wesen,* l'immemorialità dell'*Ur-Zeit*, l'iperpotenza dell'*Ur-Kraft*), all'*Un-Grund*, assenza di fondamento dell'imperscrutabile e infinita libertà[101] che, lungi dall'essere un mero *nihil privativum*, "rappresenta l''assoluta indifferenza', come abisso della pura Libertà che non è ancora la proprietà predicativa di qualche Soggetto ma, piuttosto, designa una pura e impersonale Volontà (*Wollen*) che non vuole niente"[102]. Con Cornelio Fabro (il quale peraltro evitava di riferirsi a Schelling) sottoscriviamo che il *pensare* dei pensatori *essenziali* "è sempre regressivo cioè un ritorno al fondamento per stabilirsi in esso"[103]: con la specifica che, nel senso inteso da Schelling, altro è il *Grund*, 'fondamento' (della natura) o *conditio sine qua non*, altro è la *Ursache*, la causa originaria[104].

3. Corollario: mitogenesi e mitopoiesi dei contenuti etico-giuridici originari della coscienza

"Se ogni potere è dono di Dio, lo è senza dubbio per un consenso divino, ed è tale da avere quindi un senso e uno scopo non estranei all'opera di creazione, al destino al quale essa chiama le nostre libertà. Ma, inoltre, *il potere politico è dono reale di libertà*, a meno che non si neghi insieme la potenza e l'amore di Dio. Non appena si dimentichi il dono di libertà, che contrassegna l'onnipotenza, è impossibile cogliere l'articolazione, tutta teologica ma chiara per la concezione universale, tra i due

---

[93] *Credere* di potere – diremmo con Ricoeur (cfr. 1997: 170) – significa già essere capaci (in qualche modo, aggiungeremmo).

[94] Kierkegaard 1989: 106 (enfasi nostre). "Un *soggetto* che non s'impegna con una scelta di contenuto assoluto e perciò resta senza un atto fondamentale, cioè non fondato in uno scopo assoluto, non diventa soggetto, ma si riduce a un'ombra che si dilegua di atto in atto senza mai conoscersi – l'immediatezza nell'idealismo non è conoscenza – e tantomeno riconoscersi" (Fabro 2007: 187). E con Sartre va ricordato che la scelta è "interiorizzazione della finitezza, l'assunzione delle conseguenze della scelta (assunzione effettuata nell'ignoranza e nel futuro) è *interiorizzazione dell'infinito*" (Sartre 1991: 112; enfasi nostra).

[95] Kierkegaard 1989: 106.

[96] "L'intuizione del dono (…) è proprio il passaggio strategico attraverso cui la metafisica può salvare la ragione politica e insieme la libertà" (Galimberti 2020: 69), perché il dono – che è l'essere nel suo modo *spirituale* di essere (cfr. Bruaire 1983: 51 ss.) – "non è semplicemente il concetto *antropologico* fondamentale: esso trova la verità di sé stesso come concetto *metafisico* ultimo" (Bruaire C. 1990 [1986]: 78; enfasi nostre); una *ontodologia* (cfr. Bruaire 1983: 51 ss.) (dello spirito, 132) ambientata nel pensare il dono come essere in senso eminente – come *essere-di-spirito* (cfr. 63), per cui *esse spirituale et donum converturtur* (cfr. 65) – può altresì salvare, insieme con la libertà, la stessa ragione giuridica dai concettualismi più o meno formalistici che la irretiscono in aride esibizioni di specialismo dottrinale o dogmatico, buono per qualunque stagione ideocratica, come per qualunque genere di contenuto.

[97] Cfr. Bruaire 1974b: 113.

[98] Cfr. Pareyson 1990: 13.

[99] Cfr. Fabro 2013: 66.

[100] Cfr. Pareyson 1990: 12.

[101] Sulle reminiscenze schellinghiane dell'*Ur-/Ungrund* in Böhme si rinvia a Costa 1985: 11.

[102] Žižek 2012: 36.

[103] Fabro 2015[2]: 139 n. 14.

[104] Cfr. Schelling 2009b: 234; 1996: 130-131.

ambiti realmente distinti di Cesare e di Dio"[105]: nel merito di questa interpretazione del potere come dono giustamente si osserva che, promanando dall'alto, il potere della nostra libertà si appoggia su di un'onnipotenza che essa non possiede, ma che presuppone[106].
Si dà pertanto a vedere una rilevante e significativa *continuità* fra Schelling e Kierkegaard (quantunque sconfessata dallo stesso Kierkegaard[107]), leggibile negli appunti presi dal sedicente 'scrittore di cose religiose' danese alle lezioni berlinesi del 1841/42: le rappresentazioni mitologiche "non si possono spiegare come invenzioni, o come confusione accidentale (…), ma solamente come *Erzeugnisse* [prodotti] necessari di una coscienza caduta sotto le potenze cosmiche (…). Esse non sono semplicemente forze immaginate, ma le stesse forze teogoniche, non semplicemente idee (…). Sono le stesse potenze creanti il mondo che operano [eternamente] nella natura e nella mitologia"[108]. Piuttosto che interpretabili come 'determinazioni' ideali dell'assoluto[109], le *Potenzen* schellinghiane presentano il significato di *vere* cause propriamente *operanti*[110], cause puramente spirituali di ogni processo genetico[111]. Nella sesta sua lezione sul monoteismo[112] (1828), Schelling aveva difatti già spiegato che "la mitologia non fu un'opera o un'invenzione dell'uomo – essa si fonda sulla presenza immediata delle potenze teogoniche effettive (…) le forze originarie (…) il cui conflitto nella coscienza umana[113] [*subjectum agens* della mitologia[114], ma in quanto fenomeno fondamentale della scissione soggetto-oggetto[115]] produce le rappresentazioni mitologiche"[116]. Queste ultime sono sinonime di teogoniche[117], con valenza teo-tetica (dal punto di vista della coscienza) e teoplettica (dal lato della conoscenza dei primordi[118]): ciò non toglie, anzi ciò comporta, che il movimento che *produce* la mitologia/teogonia sia *soggettivo* nella misura in cui accade nella coscienza, ma quest'ultima "non ha alcun potere su di esso; le potenze che producono e mantengono il movimento sono indipendenti dalla coscienza stessa (…) quindi il movimento è, nella coscienza stessa, oggettivo"[119]. La mitologia, sorta di *biografia interiore della coscienza* (come Schelling riprende da Creuzer[120]), non ha altra realtà "*al di fuori* della coscienza. Se però essa procede unicamente attraverso le determinazioni della coscienza, e cioè attraverso le sue rappresentazioni, questo *svolgimento*, questa *stessa successione di rappresentazioni*, non può allora essere a sua volta oggetto di una mera *rappresentazione*, deve cioè aver avuto *veramente* luogo, ed essersi compiuta realmente,

---

[105] Bruaire 1974a: 193-194; enfasi nostra.
[106] Cfr. Galimberti 2020: 48.
[107] Cfr. Kierkegaard 2008: 229.
[108] Ivi: 143.
[109] Cfr. Klein 2022: 11; Tomatis 2009: 78-79.
[110] Cfr. Schelling 2002a: 663.
[111] Cfr. Lotito 2002: 15.
[112] Per una prima interpretazione del *monoteismo della coscienza* in Schelling si rimanda a Pareyson 2000^2: 409. Per la verità, anche la tarda dottrina fichtiana, pensando l'autocoscienza e la libertà a partire dal pensiero di Dio, coglie nell'*unità* dell'io – tema ben presente già al giovane Schelling (cfr. 1997: 14-17; 57) – qualcosa che non può essere compreso né in forma concettuale né in senso finalistico, in quanto suo presupposto può essere solo un Dio che "non esista semplicemente come vita, ma come vita anche si manifesti" (Henrich 2020a: 56).
[113] "La complessità [della vita] è già presente prima che i conflitti si sviluppino – per esempio (…) il fatto che siamo nel mondo e che nel contempo gli stiamo di fronte" (Henrich 2002b: 145): Henrich ammette, in via incidentale, che "tuttavia anche questo è già una conseguenza, e non l'autentica situazione fondamentale" (*ibidem*), perché nella coscienza stessa, teatro di uno scontro fra potenze (direbbe Schelling), ctonie e celesti (necessità e libertà), sono radicati i conflitti, tra i quali vi sono quelli che interessano il suo *Mit-sein* (cfr. Henrich 2007: 212), perché la persona "non è se non con [pacificamente o conflittualmente] una persona" (Jaspers 1970 [1962]: 284).
[114] Cfr. Schelling 1998: 320.
[115] Cfr. Jaspers 1970 [1962]: 130.
[116] Schelling 2002c: 120.
[117] Cfr. ivi: 95; Schelling 1998: 77; 311-312.
[118] Cfr. Pareyson 2000^2: 414.
[119] Schelling 2002c: 115, n. 10. Per un primo approccio ermeneutico ai nessi filosofici tra mito e religione in Schelling si rimanda a Pareyson 2000^2: 461-462.
[120] Cfr. Amiel 1991: 219.

all'interno della coscienza. Questa successione non è creata dalla mitologia ma, al contrario, è appunto ciò che crea la mitologia"[121].

Non sfuggì al Kierkegaard uditore di Schelling che a dare avvìo al processo mitologico – interpretato quale passato eterno della stessa Rivelazione[122] – è (stato) uno sviamento, una trasgressione dell'uomo indotta da una possibilità che gli si offre come *puramente femminile* (Persefone, Eva), e che "appare come ciò che attira a sé la volontà, la alletta, la istiga [irresistibilmente, dato il seguito del processo]"[123]: è *attraente* – perché "nell'attrarre [*an-ziehen*] sta l'inizio [*An-fang*]"[124], che piega la forza –, seducente[125] il volere, ciò che mobilita l'energia propulsiva del movimento mitologico[126], operante secondo lo schema dialettico di una antropo(mito)genesi che risulterebbe alternativa a quella prospettata nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, e rilanciata da Kojève (e dai suoi epigoni), sulla scena della lotta per il riconoscimento reciproco tra le due autocoscienze, del signore e del servo[127]. In dissenso dal paradigma hobbesiano del sorgere della socialità umana, l'antropologia delle società tradizionali mostra che "l'essenza della vita umana *non è* la lotta di tutti contro tutti, e la teoria politica non può essere una teoria del potere, ma una teoria dell'autorità legittima"[128]. L'essenziale, tutt'altro che accessorio, incidere della *attrattivo-generativa* differenza sessuale[129], maschile/femminile[130], nel primo affacciarsi dell'uomo sulla scenografia cosmoteogonica resta significativamente registrata, anche se rimasta solo accennata, come ad indicare che è parte integrante della sottrazione alla coscienza del suo fondamento il presentarsi di un potente-essere (*Seinkönnende*) in senso *transitivo*[131], e che, per esprimersi, la volontà (mascolina) ha bisogno di essere tentata, provocata[132]. Adriano Bausola traduceva *Seinkönnende* con 'potenza di essere'. Preferiamo la

---

[121] Schelling 1998: 221.
[122] Cacciari 2001[2]: 503.
[123] Schelling 2002a: 639.
[124] Schelling 2002b: 1468-1469.
[125] "Incantatrice è Persefone. (…) Tutte le divinità femminili hanno in comune il concetto di magia" (Schelling 2009a: 31), presso gli Egizi, i Greci, gli antichi Germani: concetto che ritorna nell'indiana Maja, accostata da Schelling ai significati delle parole tedesche *Macht*, *Mögen*, come la *Urpotenz* che "stende davanti al creatore le reti dell'apparenza (…) per (…) indurlo all'effettiva creazione" (Schelling 2002a: 492-493).
[126] Urania, che sarebbe Urano (un primo dio maschile, signore del cielo) fattosi tenero, arrendevole, femmineo, corrisponde alla vera fonte del processo (teo-)mitologico, facendo segno al sopraggiungere di un secondo dio, venerato come liberatore (Dioniso), fondamento di una vera coscienza *umana* (cfr. Schelling 1999: 61; 2002a: 651-655; Cacciari 2001[2]: 497).
[127] Cfr. Hegel 1995: 275 ss.
[128] Dumont 1993 [1983]: 189.
[129] A differenza della filosofia tradizionale, che "non sa niente della sessualità (…) ignora la differenza tra l'uomo e la donna, così come le sue conseguenze per la condizione umana" (Gusdorf 1984: 310), tanto da far apparire *asessuato* il pensiero razionale, "il mito conosce e riconosce la differenza dei sessi così come la loro ricerca di unità. La sessualità è uno dei centri d'interesse capitali della coscienza mitica (…). Alla chiusura, alla ristrettezza mentale dell'intelletto la coscienza mitica sostituisce la misteriosa presenza dell'Aperto" (311), di un orizzonte sconfinato, fuori dalla portata dei sistemi filosofici, come della vita filosofica o della vita di studio in generale, che "non ha bisogno di quel tipo di relazione umana che è il matrimonio" (Foucault 2017 [2014]: 48), che rientra nella 'vita (sessuale) di tutti': relazione della quale e alla quale il mito parla costantemente, e che molto avrebbe da comunicare al pensiero filosofico-giuridico se questo riconoscesse, a partire da Freud, che il *soggetto*, la cui costituzione psichica è tematizzata, nella sua unità, secondo il modello dell'*istituzione* (Henrich 2007: 67), "è sempre pensato come nato da una madre con un padre e cresciuto nella provenienza e nella permanenza (in modi e tempi assai vari [ma indicativi di una coerenza e di una costanza *non* convenzionali, come quelle del matrimonio indissolubile]) da e di questa 'origine' relazionale decisiva anche se o forse proprio perché molto complessa" (Ventura 1979: 124 n. 7).
[130] Cfr. Žižek 2022 [2019]: 378. "Tutte le lingue [sorta di mitologie esangui] concepiscono o esprimono esplicitamente le cose che ammettono un'*opposizione* mediante la differenza di genere" (Schelling 1998: 135).
[131] Cfr. Schelling 2002a: 639.
[132] Cfr. Schelling 1999: 20-21. Schelling intravedeva nella doppietà, o duplicità (*Doppelheit*), dello spirituale e del corporeo, della luce e delle tenebre, come del maschile e del femminile, un primo principio onnigenerante (*alles erzeugende*) in quanto dotato di duplice forza, ovvero in quanto essenza (*Wesen*) provvista di due modalità di azione a loro volta duplici, *generative*-e-*conflittuali* (cfr. Schelling 2013: 113; 443). Legge Schelling come filosofo dell'ambiguità

traduzione di Francesco Tomatis, che rende meglio l'idea, restituita da Massimo Cacciari, del poter-(anche non) essere[133], da ambientare in tutta la dettagliata ricostruzione dei passaggi della riflessione di Schelling[134] che 'scopre' la legge per la quale *ciascuna possibilità deve avere il suo diritto*[135], perché ogni cosa si renda evidente. Al fondo, sovrastorico, e sovra-culturale, della mitologia giace, concepita come femminile[136], una possibilità *archetipica*[137], il cui inganno[138] mette in moto l'essenza originaria dell'uomo come colui che è/diventa padrone di sé[139]: *Fortuna primigenia*, una forza primordiale, prima di tutto l'essere[140], sacra forza arcaica dell'essere[141] – perché *esse praesupponit posse*[142] – era una divinità, anch'essa archetipicamente femminile, venerata a Preneste (o ad Anzio), della religione romana arcaica[143], in un'epoca risalente alla stessa fondazione di Roma, a significare che all'origine della storia mitologica della natura, del cosmo, dell'uomo si incontra un primo principio che, per poter essere e poter *non* essere, è libero, è cioè slegato da qualunque necessità, come potrebbe essere quella del 'caso' stesso (inteso come pura contingenza).

Non c'è io – non c'è soggetto – senza potere del volere, in quanto il potere in efficienza è voler-potere[144], e il *sein Könnende* (poter-essere) è 'volere capace di volere', volere che può volere[145]: vale la reciprocazione nella formula radicale del poter volere e *non*-volere[146] (della mancanza o della rinuncia della volontà), per cui la volontà, come *autodeterminazione*, è l'unica attività che proceda da sé stessa[147], il che autorizza a identificare l'*actus purissimus* della libertà in un *voler volere*[148], circa il quale si rinvia alle riserve espresse da Jankélévitch[149], e più in dettaglio da Jaspers: "io voglio, ma non posso volere di volere. Io voglio qualcosa, ma in ciò che voglio io mi vengo incontro in un amore che sembra provenire da un'altra parte, ove soltanto io posso sapermi autenticamente come me stesso"[150]. Il dialettizzarsi del volere (la ragione)[151] con il potere – della libertà – non si compie nei termini di un superamento che conserva (come nell'*aufheben* hegeliano[152]), mediato da elementi logico-concettuali, dove la possibilità dell'essere-altro dipende da un automovimento dello spirito

---

Enrico Guglielminetti (cfr. 2007: 77 ss.), riducendo però a un univoco significato di incertezza oscillatoria un'ampiezza semantica a nostro modesto avviso molto più pregnante.

[133] Cfr. Cacciari 2001[2]: 140.

[134] Cfr. Schelling 2016b: 479, 483, 515, 569, 625, 673.

[135] Cfr. ivi: 601.

[136] "Ciò che è dolcemente passivo e ricettivo [il femminile] sembra essere ovunque prima di ciò che è effettivo e attivo [il maschile]" (Schelling 2013: 105-107).

[137] Cfr. Schelling 1999: 26.

[138] Cfr. ivi: 18.

[139] Cfr. ivi: 25. Indicatore di questa 'padronanza' di sé sarebbe l'*auto-sufficienza* del soggetto umano, strutturalmente definito ma indipendente.

[140] Perfetta *accidentalità* dell'Inizio (degli inizi) (cfr. Schelling 2002a: 502; 2016a: 957; Cacciari 2001[2]: 143), destino archetipico che allontana l'uomo dalla sua essenza (Schelling 1999: 28). Da notare bene è l'accostamento semantico, per quanto problematico, della parola vedica *yós* (*yóḥ*), tradotta *Glück*, 'fortuna', allo *iūs* antico-italico (cfr. Dumézil 1987: 31).

[141] Cfr. Schelling 2013: 113.

[142] Cusano 2017: 1408.

[143] Circa la *Fortuna publica* quale prospero destino universale del regno e poi dell'impero romano si veda Hegel 2008: 128-129.

[144] Cfr. Schelling 1974: 207.

[145] Cfr. Schelling 2002a: 353.

[146] Cfr. Fabro 2006: 82.

[147] Cfr. Fabro 2013: 65-66.

[148] Cfr. Fabro 2006: 83 n. 70; non *cogito me velle*, ma *volo me velle* (cfr. Jonas 2010: 211).

[149] Cfr. Jankélévitch 2011: 405 ss.

[150] Jaspers 1970 [1962]: 477.

[151] In particolare, la dialettica 'produttiva' del volere con il potere fa sì che volere i mezzi della libertà non sia un che di aprioristico, ma sia proprio *un volere della libertà*, e un volere *la* libertà (cfr. Bruaire 1974a: 108), perché la libertà si manifesta *positivamente* solo nel volere (cfr. 1968: 224): nel voler essere *liberi*.

[152] Altrimenti inteso, l'*aufheben* schellinghiano che opera nella rivelazione (come quella, biblica, dell'angelo di Jehovah che appare ad Abramo) non coincide con un assoluto toglimento del presupposto (quale sarebbe Elohîm che ingiunge di sacrificare Isacco) (cfr. Schelling, 2016a: 1204-1205), degradato a 'inessenziale', perché i gradi inferiori e 'primi' restano un non rimovibile 'originario'.

come principio d'identità del concetto, quale è la libertà[153]; il soggetto del potere, e del volere, per Schelling è *reale* in quanto è *individuale*, perché le potenze generanti sono *wirkliche Universalia*, universali attuali[154] che, ben diversamente dall''universale concreto' hegeliano, culminante nello Stato, si comportano, liberamente, non come 'principi' (impersonali) ma come entità individuali[155]. Natura – come realtà mitologicamente rappresentata – e libertà – metafisicamente espressa e pensata nella sua realtà esistenziale e nella sua verità onto(do)logica – vengono così a comporre i primi elementi di una filosofia positiva della socialità umana nelle sue specifiche valenze giuridiche e politiche.

BIBLIOGRAFIA

Amiel H.-F. 1991, "Les leçons de Berlin 1845-46", in *La Philosophie de la mythologie de Schelling*, Milano: Mursia.

Bruaire C. 1964, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de la religion de Hegel*, Paris: Seuil.

Bruaire C. 1968, *Philosophie du corps*, Paris: Seuil.

Bruaire C. 1970, *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Paris: Seghers.

Bruaire C. 1974a, *La raison politique*, Paris: Fayard.

Bruaire C. 1974b, *Le droit de Dieu*, Paris: Aubier-Montaigne.

Bruaire C. 1980, "Le sacré et l'apparence", in C. Bruaire, *Pour la métaphysique*, Paris: Fayard, 233-242.

Bruaire C. 1983, *L'être et l'esprit*, Paris: PUF.

Bruaire C. 1990 [1986], *La forza dello spirito e lo spirito del diritto*. Torino: Giappichelli.

Cacciari M., 2001[2], *Dell'inizio*, Milano: Adelphi.

Cacciari M., 2023, *Metafisica concreta*, Milano: Adelphi.

Capograssi G. 1959, "L'esperienza in concreto", in G. Capograssi, *Opere*, III, Milano: Giuffrè: 175-266.

Cesa C. 1969, *La filosofia politica di Schelling*, Bari: Laterza.

Cesa C. 1976, "Le idee politiche dell'ultimo Schelling", *Archivio di filosofia*: 57-72.

[153] Cfr. Hegel 1968, II: 656.
[154] Cfr. Schelling 2002c: 108.
[155] "Non può darsi idea di relazione [comunque possa essere qualificata: interpersonale, riconoscitiva, giuridica, politica] se non alla luce della presenza inaggirabile dell'individualità dell'esserci" (Cacciari 2023: 294), la quale, in quanto *Selbstheit* (ipseità, seità), è *spirito* (cfr. Schelling 1996: 128-129).

Contri G.B. 1999, "Dell'inizio, o chi inizia", in C. Zanzi (ed) 1999, *L'esperienza giuridica. Istituzioni del pensiero laico*, a cura di. Milano: Sic: 409-419.

Costa F. 1985, *Fondamento Ragione Abisso. Heidegger e Schelling*, Milano: FrancoAngeli.

Cusano N. 2017, "Trialogus de possest", in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, 1967-1995. Milano: Bompiani: 1349-1443.

Cusinato G. 2010, "Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento", *Etica & Politica*, XII: 61-81.

Dijon X. 1998, *Droit naturel*. 1. *Les questions du droit*, Paris: PUF.

Dumézil G. 1987 [1969], *Idee romane*, Genova: il melangolo.

Dumont L. 1993 [1983], *Saggi sull'individualismo*, Milano: Adelphi.

Fabro C. 2006, *L'Io e l'esistenza*, Roma: EDUSC.

Fabro C. 2007, "Appunti di riflessioni esistenziali per il Corso - L'Io e la fine della ragione nel 'Das Wesen des Crhistentums' di Feuerbach", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 2: 183-196.

Fabro C. 2013, "Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea", in C. Fabro, *Scritti sulla libertà*, Roma: Studium.

Fabro C. 2015[2], *L'alienazione dell'Occidente*, Segni: EDIVI.

Foucault M. 2017 [2014], *Soggettività e verità*, Milano: Feltrinelli.

Galimberti D. 2020, "Il dono della libertà", *Politica.eu* 2: 47-82.

Garaventa R. 2011, "Nota introduttiva" a G.W.F. Hegel 2011, *Lezioni di filosofia della religione*, I, Napoli: Guida, 7-23.

Griffero T. 1998, "Identità di essere e significato: la mitologia come processo teogonico della coscienza", Introduzione a F.W.J. Schelling 1998, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, Milano: Guerini e Associati: 11-66.

Guglielminetti E. 2007, *"Due" di filosofia*, Milano: Jaca Book.

Gusdorf G. 1984, *Mythe et métaphysique*, Paris: Flammarion.

Hegel G.W.F. 1968[2], *Scienza della logica*, I e II Bari: Laterza.

Hegel G.W.F. 1977, "Frammento sull'amore", in G.W.F. Hegel*, Scritti teologici giovanili*, Napoli: Guida: 528-532.

Hegel G.W.F. 1994[4], *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini. Roma-Bari: Laterza.

Hegel G.W.F. 1995, *Fenomenologia dello spirito*, Milano: Rusconi.

Hegel G.W.F. 2003, *Lezioni di filosofia della religione*, I, Napoli: Guida.

Hegel G.W.F. 2008, *Ivi*, II.

Hegel G.W.F. 2006. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero. Milano: Bompiani.

Heidegger M. 1994 [1971], *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli: Guida.
Henrich D. 2007, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über die Subjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Henrich D. 2020a, *Metafisica e modernità*, Torino: Rosenberg & Sellier.

Henrich D. 2020b, "Fondamenti di una teoria della soggettività", *Ivi*, 33-67.

Hollerbach A. 1961, "Diritto e Stato nella tarda filosofía di Schelling", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 6: 600-628.

Jankélévitch V. 2011 [1980], *Il non-so-che e il quasi-niente*, Torino: Einaudi.

Jaspers K. 1970 [1962], *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milano: Longanesi.
Jaspers K. 1996 [1932, 1948, 1956], *Filosofia*, Torino: UTET.

Jonas H. 2010, *Problemi di libertà*, Torino: Aragno.

Kant I. 1971[2], "Principi metafisici della dottrina del diritto", in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino: UTET: 377-422.

Kierkegaard S. 1972a, "Briciole di filosofia", in S. Kierkegaard, *Opere*, Firenze: Sansoni: 199-258.

Kierkegaard S. 1972b, "Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia", ivi: 259-611.

Kierkegaard S. 1972c, "La malattia mortale", ivi: 619-692.

Kierkegaard S. 1989, *Enten-Eller* V, Milano: Adelphi.

Kierkegaard S. 2008, *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della Rivelazione" [1841-1842]*, Milano: Bompiani.

Klein A. 2022: "Presentazione" a F.W.J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, Brescia: Morcelliana.
Lévinas E. 1982 [1971], *Totalità e infinito*, Milano: Jaca Book.

Lévinas E. 1993, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset.

Lotito L. 2002, "Introduzione" a F.W.J. Schelling, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Milano: Bompiani: V-XLI.

Maesschalck M. 1991, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Louvain-la-Neuve: Peeters.

Marcel G. 1947, "Don et liberté", *Giornale di Metafisica*, II: 485-496.

Moiso F. 2014, *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling*, Milano-Udine: Mimesis.

Pareyson L. 1985, "Filosofia ed esperienza religiosa", Annuario filosofico, 1: 7-52.

Pareyson L. 1990, *Filosofia della libertà*, Genova: il melangolo.

Pareyson L. 2000[2], *Ontologia della libertà*, Torino: Einaudi.
Piovani P. 2010, "Oggettivazione etica e assenzialismo", in P. Piovani, *Per una filosofia della morale*, Milano: Bompiani: 875-1191.

Ricoeur P. 1990, *Filosofia della volontà. Il volontario e l'involontario*, Genova: Marietti.

Ricoeur P. 1997, "Autonomie et vulnerabilité", in A. Garapon e D. Salas (eds) 1997, *La justice et le mal*, Paris: Odile Jacob: 163-184.

Ricoeur P. 2022[3], *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Brescia: Morcelliana.

Sartre J.-P. 1991, *Verità e esistenza*, Milano: il Saggiatore.

Savarese P. 1996, *Schelling filosofo del diritto*, Torino: Giappichelli.

Schelling F.W.J. 1974, "Conferenze di Erlangen", in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano: Mursia: 195-225.

Schelling F.W.J. 1996, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Milano: Rusconi.

Schelling F.W.J. 1997, *Dell'io*, Napoli: Cronopio.

Schelling F.W.J. 1998, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni 1842*, Milano: Guerini e Associati.

Schelling F.W.J. 1999, *Filosofia della mitologia*. Milano: Mursia.

Schelling F.W.J. 2002a, *Filosofia della rivelazione*, Milano: Bompiani.

Schelling F.W.J. 2002b, "Altra deduzione dei principi della filosofia positiva", ivi: 1437-1471.

Schelling F.W.J. 2002c, *Il monoteismo*, Milano: Mursia.

Schelling F.W.J. 2002d, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Milano: Bompiani.

Schelling F.W.J. 2002e, "Saggio sull'origine delle verità eterne", ivi: 623-653.

Schelling F.W.J. 2009a, *Le divinità di Samotracia*, Genova: il melangolo.

Schelling F.W.J. 2009b, "Lettera a Georgii 18/7/1810", in F.W.J. Schelling, *Conférences de Stuttgart/Stuttgarter Privatvorlesungen*, Paris: L'Harmattan: 231-232.

Schelling F.W.J. 2013, *Le età del mondo*. *Redazioni 1811, 1813, 1815/17*. Milano: Bompiani.

Schelling F.W.J. 2016a, *Filosofia della rivelazione 1841/42*, 681-1323, Milano: Bompiani.

Schelling F.W.J. 2016b, "Sui principi sommi", in F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione 1841/42*, Milano: Bompiani: 457-679.

Semerari G. 1999, *Introduzione a Schelling*, Roma-Bari: Laterza.

Taubes J. 1997 [1991], *Escatologia occidentale*, Milano: Garzanti.

Tomatis F. 2009, "Cusano e l'ultimo Schelling", *Il Pensiero*, 1-2: 73-112.

Ventura P. 1979, *Freud e la giuridicità della coesistenza*, Milano: Giuffrè.

Ventura P. 1984, *La psicoanalisi collettiva*, Milano: Giuffrè.

Ventura P. 1997, *Metaproblematiche del diritto*, Milano: Giuffrè.

Vetö M. 2009[2] [1973], "Introduction historique et philosophique aux *Conférences de Stuttgart*", in F.W.J. Schelling, *Conférences de Stuttgart/Stuttgarter Privatvorlesungen*, Paris: L'Harmattan: 7-97.

Žižek S. 2012, *Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate*, Napoli: Orthotes.

Žižek S. 2022 [2019], *Il sesso e l'Assoluto*, Milano: Ponte alle Grazie.

Giacomo Cipriani*

Alcune considerazioni di ontologia giuridica a partire dai contributi di Scott Shapiro e John Finnis

ABSTRACT
This essay aims to compare the concept of *legal planning* developed by Scott Shapiro with the notion of *plans of life* elaborated by John Finnis, in order to investigate the foundations of the authority of law and its legitimacy toward citizens. The goal is to understand whether this form of planning can be conceived as an expression of *instrumental rationality*—oriented toward efficiency and the coordination of behavior—or whether it must instead be grounded in the principles of *practical reason*, which guides human action toward the good and personal fulfillment. The analysis unfolds through a critical comparison between the two theories, examining the role that planning plays in justifying legal norms and in conferring authority upon them.

KEYWORDS
Scott Shapiro, John Finnis, planning theory, instrumental rationality, reasonableness.

INDICE
1. Una breve premessa metodologica. 2. La *planning theory* di Shapiro: alcune considerazioni intorno al concetto di razionalità strumentale. 3. Alcuni aspetti problematici del modo di concepire la *planning theory* proprio di Scott Shapiro. 4. John Finnis e la proposta della ragionevolezza pratica. 5. Ragionevolezza pratica e piani di vita. 6. Conclusioni

1. Una breve premessa metodologica

Recentemente, il dibattitto a proposito della natura del diritto è stato ravvivato dalla recezione, in ambiente di *analytical jurisprudence*, dell'apporto dell'ontologia sociale. Questo connubio ha portato a ripensare il modo di concepire la natura del diritto e, in particolare, la natura del diritto come pratica sociale. Precisamente, il merito di questa innovazione teorica è da imputare a Scott Shapiro, il quale ha rielaborato alcuni concetti propri dell'ontologia sociale di Bratman[1] per sondare l'utilizzabilità di questi in ambito giuridico, proponendo, infine, una teoria della pratica giuridica come attività di pianificazione sociale.

Alla luce di ciò, il presente articolo propone una riflessione critica sulla *planning theory of law* di Scott Shapiro, interrogandosi sul paradigma epistemologico sottostante a tale concezione. In

* Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, giacomo.cipriani@unicatt.it

[1] Il riferimento è alla teoria di Bratman secondo cui le azioni collettive (come, ad esempio, una camminata "di gruppo") non richiedono la presupposizione di una "*mente di gruppo*", ma nascono dall'interazione coordinata di piani individuali orientati verso un fine comune; cfr. Bratman 2007. In ambito filosofico-giuridico, il contributo di Bratman è stato variamente recepito: su questo punto, oltre che i lavori citati nelle note di questo articolo, merita menzione Roversi 2023. Infine, il rapporto tra ontologia sociale e diritto era chiaro già a Bobbio, il quale fu tra i primi a percepire l'esigenza di una *scienza nuova*, definita dallo stesso come ontologia sociale, la quale avrebbe avuto il compito di determinare l'essenza dei fatti sociali e che, in quanto scienza eidetica, si sarebbe dovuta collocare "*a metà strada tra la filosofia (intesa come analisi trascendentale della coscienza) e la sociologia (intesa come scienza empirica' dei fatti sociali)",* cfr. Di Lucia 2018: XXIV-XXV.

particolare, si proverà a mettere in discussione l'assunzione secondo cui la razionalità strumentale possa fondare in modo autosufficiente l'autorità e la vincolatività dei piani giuridici[2]. L'analisi si svilupperà attraverso una duplice traiettoria: da un lato, si tenterà di ricostruire l'architettura teorica di Shapiro, mettendone in luce i limiti, soprattutto nella gestione delle cosiddette "ragioni travolgenti" che giustificano, secondo Shapiro, la disapplicazione di una norma da parte dell'agente; dall'altro, si proporrà una rilettura della pianificazione giuridica alla luce della *pratical reasonableness*, così come elaborata da John Finnis, e articolata attorno alla nozione di *piano di vita*. L'obiettivo è mostrare come la razionalità strumentale, pur utile nella comprensione di alcune dinamiche pianificatorie, risulti epistemologicamente insufficiente a spiegare l'autorità del diritto, la quale, per essere compresa, richiede che si adotti una prospettiva che tenga conto dell'integralità dell'esperienza umana.

2. La *planning theory* di Shapiro: alcune considerazioni intorno al concetto di razionalità strumentale

Secondo la teoria elaborata da Shapiro, l'attività giuridica sarebbe attività di pianificazione sociale, dove i piani rappresenterebbero *"entità proposizionali astratte che richiedono, permettono, autorizzano gli agenti ad agire, o non agire, in determinati modi, a certe condizioni".*[3]

Questo tipo di attività non è una peculiarità degli ultimi due secoli, quanto, invece, un bisogno connaturato ad ogni aggregazione sociale. D'altronde, come afferma Shapiro, la vita comunitaria, in sé considerata, genera un bisogno di pianificazione sociale, in forza del quale, coloro che vivono insieme devono essere in grado di organizzare attività condivise, risolvere problemi di coordinamento, dirimere controversie, e assicurarsi la coesistenza nelle attività individuali. Quando il gruppo tenta di far fronte a queste pressioni, sviluppa dei meccanismi di pianificazione sociale. Il successo di questi meccanismi, tuttavia, porta inevitabilmente alla crescita della popolazione e quindi al bisogno di ulteriore pianificazione. Il risultato finale, seguendo l'itinerario di Shapiro, è "*la creazione di un'organizzazione di pianificazione altamente sofisticata, altrimenti nota come sistema giuridico."*[4]

Diversi sono gli argomenti presentati da Shapiro che consentono il superamento di alcune delle aporie hartiane relative alla difficoltà di spiegare la normatività del diritto nei confronti dei cittadini e, quindi, oltre la figura degli *officials*[5]. Su tutti, i più convincenti sono rappresentati dall'idea secondo cui i piani possano essere disegnati anche per altre persone, rispetto a quelle che li hanno progettati[6] ed il fatto che l'adozione e l'accettazione di questi riduca i costi di deliberazione degli agenti[7]. L'autore, mosso dall'intento (dichiarato) di difendere il giuspositivismo[8], afferma che il diritto si caratterizzi per uno scopo necessariamente morale[9] dal momento che l'impresa giuridica si giustifica in quanto tentativo di compensare i difetti morali delle forme di pianificazione non-giuridiche, d'altra parte, però, l'autore ritiene che il fondamento dell'autorità pianificatoria (ovvero ciò che fa sì che gli agenti adottino, a loro volta, il piano di aderire al piano creato dai pubblici funzionari) possa essere anche

---

[2] In questo senso, la razionalità strumentale rappresenta, per Shapiro, un paradigma concettuale, ovvero uno strumento cognitivo che si costruisce attorno ad un processo epistemologico i cui risultati vengono riconosciuti validi da un ampio ambiente umano e per un periodo di tempo apprezzabile: per Shapiro, tale paradigma concettuale sarebbe la base teorica su cui fondare il diritto. Di conseguenza, la razionalità strumentale spiegherebbe l'autorità giuridica sia con riferimento agli "uomini colti" sia con riferimento alla "gente comune" e, quindi, in maniera stabile, diffusa e per una temporalità ritenuta stabile. Si veda, per quanto concerne il problema della costruzione epistemologica dei paradigmi concettuali, Montanari 2015: 1-6.

[3] Shapiro 2012, la traduzione è dello scrivente.

[4] Shapiro 2012: 155.

[5] Come segnalato da Bernal Pulido (2015: 164).

[6] Si pensi all'idea del piano maestro ed al concetto di "ufficio" introdotti dallo stesso Shapiro (2012: 156).

[7] Shapiro 2012: 127, dove si afferma: "*il valore di un piano è che fa il lavoro di pensare al posto nostro*".

[8] Shapiro 2012: 156.

[9] Shapiro 2012: 215, dove l'autore parla di missione morale.

moralmente detestabile[10] e che non sia necessario il soddisfacimento di tale scopo morale, quanto, piuttosto, il solo fatto di porselo; tant'è che all'autorità è richiesta solamente una sorta di abilità di pianificare basata sostanzialmente sui principi di razionalità strumentale. Sembra, quindi, che l'autore istituisca un legame tra razionalità strumentale e l'abilità di pianificare[11] e, proprio in relazione a ciò, Shapiro afferma: "*La Teoria della Pianificazione insiste, tuttavia, sul fatto che il piano maestro, e i principi di razionalità strumentale che lo fondano, sono sufficienti a fondare l'autorità legale intesa in prospettiva. Infatti, secondo questa interpretazione, l'autorità giuridica non implica il potere di imporre obblighi morali all'obbedienza e quindi non richiede l'approvazione dei principi della morale politica."*[12]

Occorre premettere cosa intenda Shapiro per "*instrumental rationality*". A tal proposito, nonostante una spiegazione compiuta non venga fornita dall'autore, sembra che si possa istituire un collegamento tra la razionalità strumentale *à la* Shapiro e quella *à la* Bratman[13].

Infatti, il modello di Shapiro di deliberazione rispecchia quello di Bratman in relazione alla possibilità dei partecipanti alla pratica giuridica di auto-vincolarsi per il futuro. Facoltà, questa, che viene riconosciuta anche dal filosofo di Yale e che porta a concepire l'adesione degli agenti al piano giuridico come frutto di una deliberazione razionale in forza della quale, nel prendere l'impegno di seguire la regola, l'agente sta "*interagendo strategicamente con un altro agente — il suo sé futuro*", con i termini dell'interazione fissati dal sé presente. Ciò significa che, al momento dell'impegno, la decisione dell'agente *vincola i sé futuri*. L'effetto è di eliminare l'opzione della futura non conformità: l'io intero si è impegnato e il sé futuro non ha scelta autonoma in proposito. Questo modello, però, viene pensato originariamente da Bratman con riferimento a piccole attività al punto che lo stesso autore si pone la domanda circa l'applicabilità di tale modello di agentività al diritto[14]. Naturalmente Shapiro ha ben chiaro questo problema, pertanto, nella prima parte di *Legality,* si occupa di adattare questa teoria ai casi di "*Massively Shared Agency".* A tal proposito, provando a fare un passo in più rispetto a Bratman, Shapiro offre una spiegazione basata sul fatto che l'accettazione del piano di delegare a qualcun altro l'attività di pianificazione fa sorgere in capo all'agente-delegante un'obbligazione strumentale di deferenza rispetto a colui che ha adottato il piano (ovvero il

[10] Shapiro 2012: 73

[11] Si riporta un passaggio significativo di questo legame, dove l'autore afferma: "*In an effort to make good on this economic insight* (con *economic insight* l'autore si riferisce alla decisione di dividere i frutti del lavoro di ogni membro della comunità al fine di internalizzare costi e benefici delle azioni dei singoli)*, we assemble and engage in another act of social planning. We agree as a community to allocate the newly arable land, seeds, and livestock on the basis of family size. The larger the family, the greater the share received. This allocation is accomplished through the adoption of stipulations of the form: "For the purposes of complying with island land use policies, Family X is to be deemed the owner of Plot A, Seed lot B and Livestock lot C." 4 In addition to these specific plans, we also adopt several general policies that govern the use of the allocated land. For example, one policy permits owners to use and enjoy the property as they see fit, while another forbids a nonlandowner from taking the grain or livestock of another without the owner's consent. A third policy permits anyone to cross another's field in order to reach the village square, but a fourth one requires that anyone who does so must compensate the landowner for the destruction of any crops or injury of any livestock on that property";* Shapiro 2012: 159.

[12] Shapiro 2012: 188.

[13] Sul punto si veda Bratman 1993 e Ginocchietti 2013: 1, dove l'a. afferma: "*Bratman considera gli agenti come* planning agents*: i programmi che riguardano il futuro orientano e guidano la nostra condotta successiva. In quanto* planning agents *abbiamo due capacità: quella di agire con uno scopo e quella di articolare ed eseguire piani".* Seppur Bratman offra spunti per una lettura più complessa (v. Bombelli 2017: 170), la sua teoria si regge sui presupposti della *razionalità-prevedibilità* dei comportamenti (e, quindi, su un modello riconducibile, in ultima analisi, ai principi di razionalità strumentale), nonché sul concetto di *agire strategico* e, altresì, sulla capacità degli agenti di deliberare sui motivi del loro agire razionalmente oltre che di elaborare, sempre razionalmente, le priorità o finalità delle azioni.

[14] Bratman 2007: 135: "*The second point I want to make begins by recalling Nozick's analogy between agency and the functioning of a legal system. I agree that there are natural and illuminating parallels here. In particular, the question about law that seems especially relevant to our present concerns with agential authority is: why do certain rules have legal authority?"*

delegatario) che spiegherebbe la normatività del piano maestro, anche nel caso di disaccordi[15]. Così facendo Shapiro attenua la portata del piano maestro, il quale deve essere oggetto di accettazione solo dai funzionari. In altre parole, egli ritiene che il diritto abbia una sua forza vincolante poiché gli agenti-delegatari si sono obbligati a delegare al legislatore la possibilità di pianificare, senza necessità che questi accettino il piano maestro. Ma come si spiega, in termini di razionalità strumentale, la normatività di tale ulteriore obbligazione?

Necessariamente, si dovrebbe spiegare sulla base di un collegamento tra il piano di delegare ad altri l'attività pianificatoria (piano B e che rappresenta il contenuto dell'obbligazione strumentale) e il piano che è stato delegato (piano A ovvero l'attività pianificatoria che è stata delegata). Viceversa, non avrebbe senso, in termini di razionalità strumentale, che un soggetto accetti un'obbligazione strumentale a suo carico se non con riferimento al contenuto di un'ulteriore obbligazione rispetto alla quale la prima obbligazione è, per l'appunto, strumentale. Esattamente come non ha senso la rappresentanza, senza un sottostante rapporto gestorio[16], allo stesso modo non ha senso pensare al piano di delegare l'attività pianificatoria come separato rispetto al piano maestro. Sembra, quindi, che questo passaggio serva a mascherare il fatto che anche gli agenti (e non solo gli *officials*) dovrebbero, seguendo la linea di Shapiro, accettare il piano maestro: io accetto di delegare la competenza pianificatoria solo se ritengo che i piani prodotti dagli altri saranno razionali. Se ciò è vero, la conseguenza è che il diritto si fonda e giustifica la propria normatività sulla razionalità strumentale e, quindi, come scrive Emily Sherwin discutendo proprio l'impostazione di Shapiro, sul fatto che: "*Se un agente si aspetta di commettere meno errori seguendo regolarmente una regola **R** di quanti ne commetterebbe impegnandosi regolarmente in un ragionamento non guidato, la razionalità strumentale richiede che l'agente accetti **R** come regola da seguire in tutti i casi a cui essa si applica*."[17]

In altre parole, Shapiro deve attribuire al legislatore un fondamento razionale, pensandolo come un *pianificatore razionale* poiché, al contrario, rischia di far venire meno l'impalcatura costruita. Quindi, seguendo questa impostazione, si finisce con il giustificare la normatività dei piani e l'autorità decidente sulla base dei principi di razionalità strumentale, dove, da ultimo, la pianificazione giuridica riesce a compensare i difetti delle forme di pianificazione alternative[18], avendo come scopo quello di rimediare ai difetti morali nelle circostanze di legalità[19]. Il legislatore è razionale ed è anche creduto[20] tale dai cittadini: la razionalità strumentale spiega sia il diritto dal punto di vista dell'analisi concettuale sia l'adesione alla pianificazione giuridica e, quindi, dal punto di vista del diritto come fenomeno giuridico: d'altronde per Shapiro, *rationality entails compliance*[21].

3. Alcuni aspetti problematici del modo di concepire la *planning theory* proprio di Scott Shapiro.

Si tratta, a ben vedere, da un argomento dai toni "essenzialistici" che, contrariamente al *modus operandi* tipico della *analytical jursiprudence,* mira a fornire una giustificazione *in primis* concettuale dell'impresa giuridica e che prescinde dal riferimento agli usi linguistici della parola "diritto".[22]

---

[15] Shapiro 2012: 141.
[16] L'esempio è tratto da Favaro (2011: 4-23).
[17] Si tratta del principio *the Net Error Reduction Principle* (NERP), si veda quanto scritto da Sherwin (2013).
[18] Shapiro 2012: 171.
[19] Shapiro 2012: 213.
[20] L'importanza della credenza nel discorso circa l'autorità del diritto non è certamente estranea a Shapiro che la rimarca in diverse sedi, oltre che la già citata *Legality*, si veda anche Shapiro (2006).
[21] Le parole sono di Sherwin (2013: 15).
[22] Un argomento simile è quello proposto da Chiassoni (2013: 154). Circa il ruolo che ha l'analisi concettuale nella definizione di ciò che è il diritto, si rimanda a Papayannis (2013). Si segnalano sul punto anche i rilievi epistemologici di J. Finnis relativi alla formazione dei concetti nell'ambito delle scienze sociali descrittive, in Finnis (1996: cap. I).

Quella che risulta è un'idea del legislatore come soggetto dotato di qualità metafisiche che forse può ricollegarsi alle concezioni positivistiche tardo-ottocentesche[23] dove gli scopi che il legislatore insegue sono sempre meritevoli di essere perseguiti (tant'è che la razionalità strumentale nulla dice su tali scopi) e vi è inoltre una coincidenza tra gli scopi seguiti dal legislatore e quelli dei cittadini-agenti per cui basta la razionalità strumentale a far funzionare la macchina del diritto.[24] Ciò è ulteriormente confermato dalla riflessione che Shapiro fa sulla metodologia interpretativa, la quale secondo l'autore si determina sulla base della fiducia che il sistema attribuisce ad una certa classe di funzionari: chiaramente, il margine interpretativo a disposizione aumenterà con l'aumentare della fiducia attribuita[25]. In relazione a ciò, può dubitarsi della capacità del meta-interprete, come lo chiama Shapiro, di svolgere un'indagine avalutativa (e, quindi, che si attenga solo all'analisi dei fatti sociali) circa l'allocazione della fiducia:[26] questa debolezza fa pensare che, piuttosto che di meta-interpretazione, si tratti di una particolare declinazione dell' interpretazione orientata dall'*intenzione non semantica del legislatore* rispetto alla quale non pochi sono i dubbi circa l'effettiva avalutatività dei procedimenti.[27]

Oltre che essere problematica per l'assunzione relativa alle proprietà metafisiche del legislatore, l'impostazione di Shapiro sembra essere manchevole nella misura in cui pretende di spiegare *il perché* gli agenti decidano di adeguarsi alla pianificazione giuridica. La ragione di tale manchevolezza sta nel fatto che, concependo quest'adesione in termini di razionalità strumentale, Shapiro non spiega compiutamente la situazione opposta: ovvero, i casi in cui gli agenti decidano di non aderire alla pianificazione giuridica. Shapiro ammette che la medesima razionalità strumentale consente agli agenti di rivalutare il proprio corso d'azioni in presenza di ragioni travolgenti[28]. D'altronde, per Shapiro, il fatto che l'agente scelga un piano "*non lo pietrifica"* e di conseguenza *"la riconsiderazione è razionale quando, e solo quando, vi sia una ragione sufficientemente valida per farlo*". Al contrario, invece, non avere una ragione definibile travolgente "*sarebbe inconciliabile con lo scopo di avere piani*". Ora, questo punto sembra certamente condivisibile ma il fatto di utilizzare la razionalità strumentale come paradigma metodologico ed epistemologico nella costruzione della propria teoria non consente a Shapiro di spiegare più approfonditamente la dicitura "ragioni travolgenti" e lo espone al rischio di negare alla radice l'essenza pianificatoria del diritto. Questo perché la *travolgenza* delle ragioni è qualcosa che sta *prima* rispetto alla razionalità strumentale e che pertanto non può essere oggetto di scrutinio sulla base di tale forma di razionalità, la quale nulla dice sugli scopi. In altre parole, il pregiudizio metodologico di Shapiro consiste nel fatto di spiegare solo fin dove la razionalità strumentale gli consente di arrivare.[29]

Si parta da un esempio proposto ancora dalla Sherwin[30]. In una biblioteca è presente la regola "è vietato parlare". Una prima forma di eccezione a tale regola è quella secondo cui l'agente A ritiene avere una ragione rilevante e di poter parlare per chiamare un'ambulanza a seguito del malore

[23] IL riferimento è alle concezioni elaborate da Austin e Bentham, si veda Porciello (2010: 20).
[24] Questa è la critica di Celano (2013: 127).
[25] Shapiro 2012: 355.
[26] Si vedano sul punto i rilievi di G. Pino (2017: 337-365).
[27] Guastini 2017: 324-325; Canale, Tuzet 2020: 79-88 e Velluzzi 2024.
[28] L'autore parla di *compelling reason.* Si veda Shapiro (2012: 124) dove viene affermato: "*To be sure, choosing a plan does not set it in stone. Reconsideration is rational when, but only when, there is good enough reason for it. If I find out, for example, that the power is off at home, then I should, of course, reconsider my earlier decision. If nothing much has changed, however, it would be irrational to upend my earlier judgment. It would defeat the purpose of having plans if I were to review their wisdom without an otherwise compelling reason to do so."*
[29] Si veda Viola (2014: 228) secondo cui: "*Il metodo deve essere modellato per apprendere nella misura più conveniente l'oggetto che s'intende comprendere. Questa prescrizione, per quanto banale, viene spesso disattesa con il risultato del riduzionismo, perché un metodo messo a punto indipendentemente dal suo oggetto conduce a vedere solo le cose che si vogliono vedere e soprattutto a non vedere quelle che non si devono vedere."*
[30] Sherwin 2013.

dell'amico. Poco dopo, l'agente B riceve una chiamata dalla *baby sitter* del figlio e ritiene di poter emendare la regola poiché titolare, altresì, di una ragione rilevante ed infine anche l'agente C ritiene di poter emendare la regola perché ha avuto notizia che la sua squadra del cuore, una neopromossa, ha appena vinto la Coppa dei Campioni. In conclusione, l'agente D ritiene di poter parlare, non tanto perché crede di aver ragioni travolgenti per farlo, quanto, piuttosto, poiché alla luce della situazione che si è creata, si chiede se ancora esiste la regola ed il relativo sistema giuridico di cui essa è frutto.

Questo esempio mostra come, senza un giudizio di valore sulle ragioni che giustificano la deroga, l'attività pianificatoria è esposta al rischio di subire una continua ed estenuante rivalutazione del piano. D'altra parte, però, la rilevanza delle ragioni che giustificano la deroga può leggersi anche nel senso di rilevanza delle ragioni che giustificano l'osservanza. Pertanto, l'indagine verrà ora condotta nell'ottica di giustificare e capire quali siano le ragioni travolgenti che giustificano l'osservanza e la non osservanza al diritto, cercando, oltre che un riferimento concettuale che spieghi meglio il significato di ragione "travolgente", anche un paradigma epistemologico (ovvero un paradigma del ragionamento) che "aiuti" a valutare l'effettiva rilevanza delle ragioni a sostegno di tale scelta.

Prima, però, di entrare nel vivo di quello che si intende proporre, è possibile sondare la concezione "shapiriana" sotto un altro profilo, collegato a quanto già visto precedentemente: quello della relazione tra accettazione della pianificazione giuridica e applicazione della norma al caso concreto. Sempre la Sherwin, su tale punto, fa notare il fatto che Shapiro intende questa relazione in un'accezione forse semplicistica ed è proprio tale semplicismo che porta il Professore di Yale ad attribuire alla razionalità strumentale un ruolo esorbitante. Se, infatti, può considerarsi razionale che gli agenti accettino la pianificazione e, di conseguenza, accettino come "prodotto razionale" tutte le norme giuridiche che il piano produce, ponendosi l'intenzione di seguire tali norme in tutte le situazioni, d'altra parte, però, da ciò non deriva il fatto che sia razionale, dal punto di vista degli agenti, conformarsi sempre alle regole nei casi particolari. Quando gli agenti considerano le regole in astratto, l'accettazione del piano richiede loro di accettare anche qualsiasi regola e di accettarla come regola da seguire in tutti i casi. Però, quando un agente applica la regola ad un insieme di fatti, e la regola, così applicata, prescrive un esito che appare difforme rispetto ai suoi scopi o alle proprie credenze, l'equilibrio delle ragioni impone all'agente di disobbedire. Vi è dunque un divario tra ciò che l'agente dovrebbe avallare (una regola senza eccezioni) e ciò che l'agente dovrebbe fare (fare un'eccezione). Per i motivi di cui si diceva sopra, neanche il fatto di aver accettato il piano di delegare depone a favore della scelta di applicare la regola poiché, ripetendo, uno accetta il piano di delegare ad altri la competenza pianificatoria quando ritiene che il piano che verrà prodotto dal delegatario sarà razionale. La conseguenza è che se in date circostanze una regola non è strumentalmente razionale rispetto a scopi e credenze allora diventa irrazionale scegliere di seguirla e, per le ragioni di cui si diceva prima, neanche il fatto di essere obbligati ad un'obbligazione strumentale piuttosto che all'obbligazione principale ha un qualche peso[31]. Questa situazione mette in evidenza, ancora una volta, che applicare una regola non è il frutto di un mero procedimento attuativo, idealmente diverso da quello deliberativo con cui, invece, si accetta il piano di delegare, ma è frutto di una deliberazione (non attuativa) orientata da valutazioni "sostanziali" relative al caso di specie. Il fatto che si tratti di un'attività deliberativa orientata al caso "*concreto*" fa sì che la Sherwin ritenga che l'accettazione dell'autorità giuridica da parte degli agenti sia un'accettazione fondamentalmente irrazionale. Si riportano, quindi, le conclusioni cui perviene l'autrice:

> *"Condivido molto di ciò che Shapiro afferma nel suo eccellente libro — ciò dovrebbe risultare chiaro dal confronto tra i nostri trattamenti del tema del diritto e della risoluzione*

[31] Shapiro contrariamente ritiene che non è necessario che lo scopo morale del diritto venga realizzato. Tale risultato viene ottenuto mediante la separazione concettuale tra il piano maestro ed il piano di delegare ad altri la competenza a pianificare, adottato dai cittadini non-funzionari. Pertanto, se viene meno la separazione concettuale tra i due piani, la conseguenza dovrebbe venir meno anche tale forma di alienazione rispetto al conseguimento dello scopo morale del diritto. Cfr. Shapiro 2012: 214.

> *delle controversie. Tuttavia, sostengo che il modello di vincolo di Shapiro della razionalità, che sostiene la sua fiducia nella capacità dei piani giuridici di governare l'azione, è incompleto. Il risultato è una visione altamente comoda ma in ultima analisi impraticabile dell'effetto dei piani giuridici sugli agenti che li accettano. Dunque continuo a credere con Alexander che l'efficacia del diritto come mezzo di risoluzione dipenda da una disponibilità fondamentalmente irrazionale della maggior parte degli agenti a seguire la legge."*

Forse può dirsi che lo stesso pregiudizio metodologico che non consente a Shapiro di spiegare alcuni nuclei concettuali della sua imponente opera anima, seppur in senso opposto, anche la Sherwin nella misura in cui "bolla" come irrazionale ciò che non si spiega in termini di razionalità strumentale.

4. John Finnis e la proposta della ragionevolezza pratica

Quest'ultima idea introduce il prossimo nucleo tematico. Difatti, sembra che l'autorità del diritto si giustifichi sulla base di valutazioni orientate al caso concreto, senza che l'applicazione delle regole giuridiche ai casi della vita possa essere oggetto di quella sorta di automazione che la razionalità strumentale pretende di realizzare. Pertanto, alla luce di ciò, la proposta teorica ivi presentata è quella di pensare il diritto come espressione di ragionevolezza pratica. Questo itinerario teorico verrà sviluppato a partire dall'indagine condotta da John Finnis circa l'esistenza di condizioni la cui presenza giustifica le istituzioni. La riflessione di Finnis, come si dirà, sembra particolarmente calzante poiché offre degli argomenti per cogliere il *proprium* della pratica giuridica.

Prima di entrare nel vivo di tale riflessione, però, è utile sottolineare il punto di partenza che accumuna gli sforzi di coloro che si dedicano allo studio del diritto come pratica. Tale punto in comune si può rinvenire nel tentativo di individuare un tratto differenziale tra la pratica giuridica e le altre pratiche sociali. Questo tratto differenziale crediamo stia nel fatto che la pratica giuridica, o, più correttamente *qualche* pratica giuridica, accompagna le persone per tutta la loro vita. Un individuo può smettere di praticare sport, smettere di svolgere attività politica, ma non può smettere di adeguarsi alle regole di un qualche sistema giuridico ed anche nel caso in cui decida di farlo, vi sarà chi lo farà per lui, obbligandolo coattivamente. In questo senso, la sanzione altro non è che un elemento (definitorio o meno, poco importa) utile a garantire la continuità del nesso tra diritto e vita, ovvero il fatto che il diritto copra per intero e, quindi, senza interruzioni, il nostro percorso di vita[32].

Ovviamente, però, dire che la sanzione è ciò che consente al diritto di "vincolarci" per tutta la vita è assurdo tanto quanto immaginare che siano le minacce di un *partner* sull'altro a far sì che una relazione amorosa duri per tutta la vita. Al contrario, affinché si possa realizzare tale effetto, è necessario che i *partners* coinvolti condividano un minimo di progettazione in comune. Ciò significa che il *partner* non deve contraddire sensibilmente il nostro progetto di vita e, anzi, consentire che si creino le condizioni affinché ci si possa realizzare in quanto persone poiché, viceversa, immaginare che l'amore eterno possa sussistere tra due persone ci cui progetti di vita si contraddicono in maniera sensibile è, quantomeno, assurdo per un doppio ordine di ragioni: 1. Trattandosi di un ipotetico rapporto "*vita natural durante*" è assurdo pensare che possa reggere per così molto tempo (addirittura, per *tutto il tempo* che si ha a disposizione) senza che uno dei due decida di allontanarsi dall'altro 2. Vista l'intimità che normalmente implica un simile rapporto è, altresì, assurdo ritenere che possa reggere nonostante tali contraddizioni.

[32] Un'affermazione simile (*you can't quit the law: you can quit your job but you can't quit the law*) fu anche fatta da Shapiro in occasione del Congresso della Società Internazionale di Ontologia Sociale tenutosi a Boston (USA) nel 2018. La registrazione dell'intervento è reperibile *online*.

Ora, se si ragiona sul fatto che, ugualmente, il diritto intrattiene con noi una relazione lunga tutta la vita e che tale relazione è intima nella misura in cui il diritto disciplina aspetti assai personali della nostra persona, si può forse concludere che, se il diritto ambisce ad intrattenere un rapporto *lifetime* con noi, è necessario che faccia i conti con i nostri piani di vita e che, oltre a non contraddirli, cooperi con noi creando le condizioni propizie per realizzarli. Fin qui potrebbe sembrare che non vi siano differenze rispetto all'impostazione di Shapiro: eppure, se si prosegue con tale ragionamento, viene da chiedersi se la razionalità strumentale rappresenti il paradigma epistemologico a partire dal quale noi elaboriamo e valutiamo i nostri piani di vita e visto il rapporto che il diritto intrattiene con questi piani, è lecito chiedersi se di conseguenza sia la razionalità strumentale a fondare e giustificare la pianificazione giuridica.

Se è vero che colui che si pone uno scopo non fa nulla per realizzarlo viene valutato negativamente dal punto di vista della razionalità strumentale è, altresì, vero che questa forma di razionalità nulla ci dice in merito alla valutazione dello scopo stesso. In altri termini: dal punto di vista della razionalità strumentale qualsiasi scopo, purché sussistano i mezzi per raggiungerlo, è uguale. Insomma, cercare la rilevanza di tali ragioni significa cercare una risposta alla domanda relativamente al *perché è bene che ci sia il diritto*[33].

Diversa, invece, è la prospettiva di chi come John Finnis ritiene che questo tipo di piani si fondi, si giustifichi e si debba valutare sulla base dei principi di ragionevolezza pratica. In questo senso, la funzione della ragionevolezza pratica è, chiaramente, quella di giustificare le azioni. Le ragioni, infatti, motivano e giustificano allo stesso tempo le azioni. Un'azione deve essere compiuta quando vi sono ragioni per compierla prevalenti rispetto alle ragioni per non compierla. Difatti, classicamente, si considera la ragionevolezza pratica come uno studio per l'azione, ovvero uno studio relativo *al dove* indirizzare le proprie azioni, mentre la razionalità strumentale viene considerata, invece, uno studio sull'azione, ovvero uno studio mirato a capire quale sia l'azione più appropriata rispetto a certi scopi. D'altronde, la razionalità si caratterizza, per dirla con von Wright[34], per avere a che fare con la correttezza formale[35] del ragionamento. Proprio la peculiare e differente struttura del ragionamento pratico viene messa in luce da Francesco Viola quando afferma: "*La decisione stessa, che è parte integrante della deliberazione e non già un suo prodotto esterno e indipendente, deve essere considerata come l'azione propria delle istituzioni sociali e politiche."*[36] Chiaramente, si intuisce fin da subito che i due momenti non debbano essere letti separatamente: se un'azione non è strumentalmente razione rispetto ad un fine difficilmente potrà essere anche irragionevole[37]; d'altra parte, però, nell'ottica delle pratiche sociali, la razionalità strumentale appare subordinata alla ragionevolezza pratica poiché *"one understands, and can describe, what acting persons are doing when one understands their reason for behaving as they do"*[38].

Emerge, quindi, il fatto che la ragion pratica, quanto meno nell'accezione di John Finnis, intenda guardare alle azioni umane da una prospettiva più ampia, ovvero quella secondo cui è possibile

---

[33] È ciò che si chiedono Finnis (2003: 107-129) e Webber (2015: 51-78).

[34] von Wright 1998.

[35] Il concetto di forma è da intendersi nel senso fatto proprio dalla logica formale ovvero quella branca della logica che si occupa dell'analisi di enunciati o di preposizioni e di dimostrazioni in astrazione alla materia, occupandosi, in assenza di conoscenze empiriche di determinare l'ambito di tutto ciò che è astrattamente possibile mediante inferenze deduttive. Cfr. Church 1956; Cohen – Nagel 1966.

[36] Viola (DRAFT).

[37] Naturalmente non vi sono ragioni concettuali per affermare che un'azione non conforme ai canoni della razionalità strumentale sia, di per sé, anche irragionevole.

[38] Si vedano Finnis (1998: 42) ed anche Codognato (2022: 361) secondo cui: "*In generale, dunque, gli autori che sostengono l'approccio più tradizionale al pensiero di Tommaso d'Aquino sembrano privilegiare la dimensione dell'essenza umana rispetto a quella dell'esistenza, poiché riconoscono la dimensione metafisica della natura umana a cui gli agenti sono inclinati; tuttavia, essi tendono a non considerare il punto di vista dei singoli agenti nella loro esperienza vissuta."*

cogliere il senso della natura umana proprio guardando a tali azioni[39]. Questa inversione, da un punto di vista epistemologico, consente a chi la pratica di non dover fare tutte quelle presupposizioni che il positivismo, per quello che si è vista sopra, è obbligato a fare. D'altronde, riprendendo ancora il problema degli "scopi", ciò che presuppone la concezione di Shapiro è che la razionalità sia di per sé normativa. Si consideri l'esempio tratto da Canale: un pazzo intende farsi cadere un pianoforte in testa e crede che acquistare un pianoforte sia un mezzo necessario per raggiungere questo fine, ovverosia per soddisfare la sua intenzione. Saremmo disposti a dire che quest'uomo è *razionalmente* obbligato ad acquistare un pianoforte? *No di certo. Perché? Il mero fatto di avere l'intenzione di fare qualcosa non è sufficiente per obbligarci a tenere una certa condotta.*[40] Questa conclusione, naturalmente, è motivata da un'ulteriore valutazione che viene presupposta come implicita da Shapiro (che noi sosteniamo essere una valutazione orientata dalla ragion pratica) la quale rappresenta un'ulteriore premessa rispetto all'enunciato se voglio ottenere X devo fare Y. Quest'ulteriore enunciato è nient'altro che un giudizio che qualifica il fine come meritevole di essere seguito. A questo punto, si potrebbe dire che si tratti di una qualificazione derivante dall'applicazione di una norma morale: ovvero il fine X è immorale e pertanto il condizionale *Se X allora Y* non esprime normatività. Ammettendo una tale impostazione, si finisce con l'escludere il ruolo della ragion pratica nel caso di specie per ricondurre il tutto ad un problema morale: questo tipo di ragionamento è stato utilizzato per confutare l'idea di Shapiro e più in generale il fatto che il diritto sia una pratica sociale[41]. L'argomento che si usa presentare in questi casi è il seguente: "La razionalità strumentale offre enunciati normativi solo quando il fine che ci si pone è qualificato come *possibile* da una norma morale. Pertanto, alla luce del fatto che le norme morali dipendono dall'etica normativa che ognuno di noi decide di abbracciare, essendo quindi soggettive, non si può fondare la normatività del diritto sulla razionalità strumentale". Quello che noi ci chiediamo è se, nel caso che abbiamo posto, *si possa non accettare* la norma che qualifica come non possibile il fine X.

A meno di non voler cadere nell'assurdo, bisognerà ammettere che il fine di tirarsi un pianoforte in testa deve essere qualificato come non possibile, sempre e da chiunque. Questa universalità[42] non attiene alla norma morale in sé quanto al fatto che, nel caso di specie, tale qualificazione non dipende da una scelta del parlante ma è risultato, se si adotta la prospettiva di Finnis, dell'applicazione della ragionevolezza pratica al caso di specie, in forza della quale è irragionevole ogni atto che allontana colui che lo compie dal raggiungimento di uno dei *basic goods* (concetto, questo, su cui si tornerà a breve), ovvero, nel nostro caso, del bene dell'autoconservazione. Quindi, in realtà, è sulla base di una valutazione pratica, ancor prima che morale, che riteniamo non-obbligatorio l'acquisto del pianoforte.

Va precisato che la conoscenza che si ottiene mediante l'esercizio della ragionevolezza pratica non si pone come aprioristica rispetto all'esperienza: ovvero, non è qualcosa che può dedursi o indursi ma, al contrario, sta proprio nell'esperienza. Ciò è ben semplificato dalla dicitura secondo cui "*il bene è da farsi e da ricercarsi e il male da evitarsi"* che richiama l'atteggiamento ametafisico del Neonaturalismo, secondo cui il bene non si manifesta come un dato precostruito ma rappresenta qualcosa che progressivamente assume forma e che per essere compiuto deve prima essere ricercato e trovato.[43] D'altronde, diversamente da qualsiasi impostazione deontologica, il rapporto tra ragione e bene non va inteso, per Finnis, nel senso di *dovere* di realizzare il bene da parte della ragione, quanto, piuttosto, nel senso che il bene rappresenta un orientamento necessario dell'agire della ragion pratica, un principio d'azione. D'altra parte, però, tale rapporto non va neanche inteso nel senso di

[39] SI vedano a tal proposito i rilievi critici proprio in relazione all'impostazione metodologica di Finnis sviluppati da McInerny (1992: 189).
[40] Canale 2015: 203.
[41] È uno degli argomenti presentati sempre da Canale (2015: 203).
[42] Sull'universalità della ragion pratica si tornerà in seguito.
[43] Finnis 1991: 241.

ridurre alla dimensione meramente fenomenica l'idea di bene: piuttosto, invece, è corretto dire che "*l'esperienza disvela tale verità (*l'A. si riferisce alla *verità sul bene). L'esperienza non è un forziere del bene in esso contenuto, bensì un ponte che conduce al bene. Se il bene fosse contenuto nell'esperienza la sua conoscenza avverrebbe tramite un procedimento induttivo, ma ciò starebbe a significare che il bene non sarebbe evidente, bensì oggetto derivato."*[44]

Senza entrare nel vivo della discussione circa i sette *basic goods* individuati da Finnis[45], ciò che rileva è il fatto che l'autore individua forme fondamentali del bene che, se perseguite, rappresentano per l'uomo un'opportunità di *essere*, nel senso che *"quanto più pienamente un uomo partecipa ad esse tanto più egli è ciò che può essere".*[46] Difatti, Finnis utilizza un metodo per così dire ibrido per determinare l'esistenza di questi *basic goods*, i quali, in quanto evidenti, non sono dimostrabili con gli strumenti dell'analisi concettuale la quale mira a scomporre i concetti in altri concetti più elementari[47] (d'altronde Finnis, per l'area culturale di provenienza, ha ben chiaro che non si possa inferire valori dai fatti[48]). L'autore, invece, sostiene che ogni tipo di scetticismo su questi valori è del tutto indifendibile: si tratta di un modo di argomentare tipicamente discorsivo dove l'autore, immaginando un colloquio, parte dalla domanda *"... è un bene in sé, non credi?"* e per dare una risposta non rinuncia ad utilizzare gli apporti derivanti da scienze descrittive come la sociologia e la psicologia, d'altronde, dice Finnis, la bravura in queste discipline consiste proprio nella capacità di cogliere le forme fondamentali del bene in modo intelligente[49].

5. Ragionevolezza pratica e piani di vita

Proprio perché la vita è una sola ed inseguire tutti i *basic goods* è impossibile, sorge la necessità di pianificare al fine di evitare che la vita sia semplicemente un insieme di momenti tra loro slegati e divenga, invece, *un insieme armonico di impegni effettivi*. Ovviamente, questo piano dal momento che si colloca nell'orizzonte della nostra vita deve attenersi all'armonizzazione degli impegni generali, poiché la vita è soggetta, naturalmente, a circostanze imprevedibili. Al raggiungimento di questo scopo partecipa la ragionevolezza pratica la quale serve per armonizzare (si potrebbe dire bilanciare) tra loro i vari impegni, creare gerarchie di valore tra i valori e, in questo senso, valorizzare ed indirizzare le proprie scelte al conseguimento dei *basic goods*. Inoltre, la ragionevolezza richiede a colui che la pratica una partecipazione attiva ai propri piani i quali non possono essere percorsi "apaticamente"[50] ma, allo stesso tempo, un certo distacco verso gli stessi piani di vita che si decide di adottare (nel senso di apertura mentale rispetto alla possibilità di cambiare o modificare il piano, onde evitare il fanatismo). Pertanto, la ragione pratica attualizza le inclinazioni naturali e le codifica in *potenzialità perfettive o desideri*[51], ovvero, in piani di vita. Tali potenzialità sono passate attraverso il filtro dei principi intermedi della ragionevolezza pratica, ovvero alcuni criteri d'azione che costituiscono "indicatori pratici" necessari per garantire il conseguimento effettivo e reale dei beni fondamentali *nella concretezza dell'atto*[52]. Quindi, le ragioni che giustificano il cambiamento nonché

---

[44] Scandroglio 2020: 7.

[45] I quali sarebbero: conoscenza, vita, gioco, esperienza estetica, socievolezza (amicizia), ragionevolezza pratica, che oltre ad essere un bene in sé è il paradigma dell'azione a partire dal quale si raggiungono gli altri beni e, infine, religione. Si note bene, come afferma lo stesso Finnis più volte, la ragionevolezza pratica non è solo un valore ma è anche ciò che consente di raggiungere gli altri valori. In ambito giuridico, un pensiero simile è quello di Ruggieri (2000: 569-570).

[46] Finnis 1996:112.

[47] Papayannis 2013: 77.

[48] Finnis 1996: 94.

[49] Finnis 1996: 93.

[50] Finnis 1996: 109-119.

[51] Finnis 1983: 34-35.

[52] Casciano 2022. Si può dire che i principi intermedi sono assimilabili ai mezzi con cui la ragionevolezza pratica si esprime e, differentemente dall'azione-mezzo in cui si struttura la razionalità strumentale, questi principi *vanno* applicati,

l'adozione di un particolare piano da parte di un agente si valutano sulla base dello scopo di raggiungere i beni fondamentali individuati dallo stesso Finnis.

Certamente, si potrà discutere su quali siano i beni fondamentali ma è imprescindibile, per qualsiasi forma di ragionamento pratico[53], riconoscere l'esistenza di una qualche forma di bene che funga da principio d'azione; viceversa, non si giustificherebbe il fatto che tale tipologia di ragionamento è *per* l'azione e non *sull*'azione. Ora, fissati i punti cardinali della ragionevolezza pratica e la nozione di piani di vita, bisogna spiegare in maniera compiuta l'apporto che i due concetti sopra presentati possono dare alla comprensione del diritto.

Difatti, si diceva che il diritto si lega necessariamente con i nostri piani di vita e quindi, per certi versi, ciò che si richiede al diritto è di astenersi dal contraddirli (immaginiamo ad esempio una legge che vieta alle persone di fare *sport* o di dedicarsi alla poesia) e per altri versi, di creare gli strumenti giuridici per aiutarci a realizzarli (immaginiamo ad esempio la creazione di luoghi pubblici dove fare sport o la creazione di biblioteche).

Differentemente dal legislatore "shapiriano" il quale è chiamato a risolvere i conflitti morali e rendere possibile la realizzazione, da parte dei cittadini, di beni morali, in questo modo di concepire l'attività del legislatore, i beni non vanno intesi come morali ma come *premorali* poiché esistono nella dimensione pratica ancor prima che quella morale, appunto. Proprio questa differenza concettuale rispetto al modo di concepire il rapporto tra legislatore e morale spiega la differenza tra Finnis e Shapiro e il fatto che Shapiro imposta la sua teoria sul paradigma della razionalità strumentale.

Shapiro concepisce i beni fondamentali come "morali" e pertanto li postula come già esistenti nella società, attribuendo al legislatore il compito di predisporre strumenti che consentano di raggiungerli efficacemente.[54] D'altronde sarebbe assurdo o, quantomeno, frutto di una impostazione giusnaturalistica ampiamente sconfessata, dire che l'autorità del legislatore sia anche un'autorità morale e che quest'ultimo rivesta un ruolo nel definire il significato di tali beni. Di questo Shapiro se ne rende conto e infatti concepisce il legislatore al pari di un "arbitro" esterno rispetto alle questioni morali. Questo artificio, però, provoca i diversi problemi teorici sollevati anche da Sherwin e trattati precedentemente, d'altra parte, sarebbe altrettanto assurdo fondare "eticamente" l'autorità poiché si finirebbe col non poter distinguere uno "Stato" da figure come la comunità monastica[55]. Una terza strada è quella del fondamento "pratico" di Finnis. Infatti, mutando l'ottica ed adottando il paradigma epistemologico di quest'ultimo, il problema della moralità viene meno perché accettare l'esistenza di beni fondamentali che guidano le azioni umane non significa abbracciare una determinata etica normativa. Lo stesso Finnis, rispetto a ciò, afferma: "*Né in questo capitolo né in quello successivo si dà, o si presuppone, alcun giudizio morale. Piuttosto, questi due capitoli riguardano il sostrato valutativo di tutti i giudizi morali. Vale a dire, essi riguardano gli atti di conoscenza pratica noi cogliamo i valori fondamentali dell'esistenza umana e quindi, allo stesso modo, i principi*

pertanto sono frutto di una deliberazione e, quindi, di un giudizio di tipo deliberativo e non analitico. Si vedano gli appunti di Aristotele (III, 5, 1112b: 12-18).

[53] Com'è noto, la matrice teorica della ricerca di Finnis è agostiana. Si veda a titolo di esempio Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, *op. cit*., q. 94, a. 2, r., dove si afferma "*Come l'ente è la cosa assolutamente prima nella conoscenza, cosi il bene e la prima nella cognizione della ragione pratica*".

[54] Shapiro 2012: 213: "*Quando in una comunità sorgono numerosi e difficili problemi morali, la cui soluzione risulta complessa, fonte di conflitti o arbitraria, alcune forme di pianificazione come improvvisazione, ordine spontaneo, accordi privati, consenso o gerarchie personali diventano molto onerose fino a diventare impraticabili. Fintantoché la comunità non si dota di un modo per ridurre i costi e i rischi della pianificazione, risolvere questi problemi morali sarà nel migliore dei casi molto oneroso e, nel peggiore, impossibile. In base alla teoria del diritto come pianificazione, il fine fondamentale del diritto consiste nel risolvere tali questioni morali in modo efficiente".*

[55] Sul rapporto tra comunità monastica e configurazione del normativo (anche in relazione al tema dell'autorità) si rimanda a Lombardi Vallauri 1989.

fondamentali di ogni ragionamento pratico".[56] Ciò significa che accettare i beni fondamentali come principio di azione non richiede una particolare scelta in campo morale (la quale sarebbe ancor di più impensabile se si considera il pluralismo contemporaneo). Non è la ragione speculativa a svolgere il ruolo primario di individuare i principi morali per poi consegnarli alla ragion pratica cosicché possano essere applicati e ciò è ben spiegato dall'esempio di Finnis e Grisez: se affermiamo che la conoscenza è un bene solo per gli angeli, classica affermazione di stampo teoretico-metafisico, nessun uomo avrebbe interesse o cercherebbe di raggiungere questo bene, poiché penserebbe di non poter trarre alcun beneficio concreto da tale ricerca. Pertanto, per essere spinti all'azione verso un bene, questo deve essere realmente benefico per l'uomo. Di contro, una considerazione metafisica, rischia di essere fine a sé stessa e non costituire un buon motivo per agire.[57] Quindi, la ragionevolezza pratica mette in luce la *valenza conoscitiva della prassi*[58] ed il fatto che il conoscere serve per operare e l'operare senza una previa conoscenza è attività irragionevole.[59] Inoltre, vi è, come nota Plunkett[60], una tensione interna nel pensiero di Shapiro dovuta al fatto che Shapiro non fonda l'autorità del diritto sulla legittimità morale (e farlo, lo si ripete, sarebbe assurdo) ma dice che il diritto ha in sé uno scopo morale, il quale può anche non venir soddisfatto: innanzitutto, avere uno scopo e non industriarsi a realizzarlo è contrario alla stessa razionalità strumentale che giustifica, in ottica prospettiva, l'autorità. Anche volendo ammettere che ciò è possibile, come può un sistema che non persegue in alcun modo fini morali essere ancora "diritto" o avere ancora quei "fini morali" che lo costituiscono? Insomma, Shapiro fonda l'essenza del diritto su un *telos* normativo che può essere completamente disatteso senza conseguenze per lo *status* giuridico del sistema stesso: ma che tipo di "*essenza*" è questa? In realtà questa contraddizione è inevitabile perché se Shapiro ammettesse che tale scopo morale dovesse essere realizzato *almeno un po'* dall'autorità giuridica otterrebbe il risultato di legittimare *a ritroso* tale autorità su un principio morale: questo poiché la legittimazione morale si ottiene comportandosi in maniera moralmente adeguata. Ecco perché legittimare l'autorità giuridica e lo scopo del diritto sulla base della ragionevolezza pratica è preferibile poiché quest'ultima, come si diceva, non attiene al piano morale. La conseguenza è che l'autorità giuridica si giustifica in forza del tentativo di coordinare, ragionevolmente, le varie azioni umane al fine di garantire il bene comune nel senso di garantire quelle condizioni che permettono ai membri di una comunità di elaborare e percorrere i loro piani di vita.[61]

Quanto si dice a proposito della ragionevolezza pratica è ancora più calzante se si considera il fatto che tale forma di ragionamento è proprio ciò che consente la risoluzione dei conflitti morali a cui tende il diritto, anche secondo Shapiro! D'altronde, la ragionevolezza pratica è ciò che rende possibile il pluralismo morale[62]. Difatti, i *basic goods* rappresentano un *common ground* che seppur non possa dirsi accettato "*in linea di principio*" da tutti gli esseri umani, come ci aspetteremmo, per l'appunto, da una norma morale, si impongono (e si sono imposti) sul piano fattuale in maniera tale che il ruolo di questi non si possa trascurare nella costruzione di una qualsiasi teoria giusfilosofica. Difatti, dal punto di vista metodologico, Finnis utilizza un argomento simile a quello di Hart per dimostrare l'istinto di sopravvivenza, la cui struttura è sostanzialmente quella del "*Tutte le società*

---

[56] Finnis 1996: 65.
[57] Finnis, Grisez 1991: 343.
[58] Pastore 2024: 2. Si pensi anche all'insegnamento di Aristotele (*Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 26-27).
[59] Il riferimento è a tutte le impostazioni che risolvono la ragionevolezza nella *legge del caso concreto*, rinunciando a trovare un inquadramento propriamente teorico. Sul punto, si segnalano, come emblematiche di tale impostazione, le seguenti sentenze della Cassazione: 20 giugno 2019, n. 16623; 11 luglio 2019, n. 18672; 6 novembre 2019, n. 28314; 22 novembre 2019, n. 30555.
[60] Plunkett 2013: 569.
[61] Finnis 1996: 166.
[62] Si veda Viola (2003: 163) secondo cui "*Sembra che il pluralismo del nostro tempo non possa che essere governato dalla ragionevolezza… Le società politiche hanno perso la compattezza della loro cultura di fondo e, conseguentemente, il consenso sociale intorno a dei valori condivisi e, soprattutto, intorno al modo di interpretarli è in decomposizione. In queste condizioni il rischio che i giudizi di ragionevolezza siano arbitrari cresce. Eppure al contempo si rafforza la convinzione che solo con la ragionevolezza si potrà affrontare il pluralismo e che si tratta di una via obbligata".*

umane…" per giustificarne l'esistenza e l'universalità (ovviamente, non si tratta di un'universalità in senso teoretico)[63]. Dire che tali beni attengano ad una dimensione *premorale* significa collocare questi nel momento logico che *precede la libera scelta*[64] e, quindi, dal momento che le norme presuppongono la libertà dell'agente nell'agire, la ragion pratica sembra essere una precondizione della morale (e del diritto) poiché le azioni irragionevoli, nel senso appena descritto, sono proprie o dei pazzi o degli ubriachi.

Proprio questa caratteristica della ragion pratica la rende uno strumento necessario per risolvere i conflitti morali e far sì che il pluralismo non si dissolva nel relativismo.

6. Conclusioni

Giunti a questo punto, quindi, è possibile apprezzare una differenza sostanziale tra razionalità e ragionevolezza ovvero il fatto che la ragionevolezza non ha a che fare solo con il calcolo ma anche con il *discorso*[65]. In questo senso, il rapporto tra ragion pratica e dimensione discorsiva è circolare: il discorso consente di esplicitare i *basic goods* e di giustificare il rapporto che intercorre tra questi e le nostre azioni quotidiane e, d'altra parte, l'esistenza dei *basic goods* orienta il discorso e consente di valutare i *buoni* argomenti, distinguendoli dai *cattivi:* proprio perché non è possibile immaginare un discorso tra due pazzi o tra due ubriachi[66], l'esistenza di questi *basic goods* funge da condizione di possibilità – da intendersi come una sorta di metaregola pragmatica – entro cui può esistere il discorso[67]. In questo senso, l'essere ragionevole o meno di un'azione non è palese già prima dell'azione stessa, ma si palesa *nel corso del processo argomentativo e compare solo alla fine*[68].

Difatti, la ragione pratica utilizza la metodologia argomentativa della "*domanda-perché*"[69] e, in quest'ottica, le azioni intenzionali, quali sono necessariamente le azioni guidate dalla ragion pratica, assumono la forma di una serie di passaggi che si succede fino a realizzare un fine il quale crea un'unità intellegibile di tutte le azioni precedenti e che possiede per l'agente "*le caratteristiche che rendono tale fine buono."*[70] Seguendo questa impostazione, si trova la ragione fondante della nostra

[63] Si tratta dell'argomento del *club dei suicidi* presentato da Hart (1961: 224); Finnis 1996: 91 ss.
[64] Di Biasi 1999: 42.
[65] La Torre 2012: 79. L'idea che mediante il discorso e, quindi, mediante l'utilizzo del metodo dialettico-ricorsivo, si ottengano enunciati ragionevoli lega la ragionevolezza alle teorie discorsive. Sul punto, in ambito prettamente filosofico, si segnala il contributo di capitale importanza di Habermas 1993. Mentre, sul piano teorico giuridico si segnala il contributo di Atienza (2019).
[66] Ovviamente il riferimento alla "pazzia" o alla "ubriachezza" va inteso nella stessa accezione metaforica utilizzata da Finnis.
[67] Quanto detto è confermato da Finnis mediante un procedimento opposto: l'A. dice che mediante la dimensione argomentativa (ovvero mediante la pratica di fornire argomenti) è possibile giungere ai principi morali a partire da principi intermedi ed avendo come orizzonte i beni fondamentali, nonostante ciò, si deve ammettere che l'importanza dell'argomentazione per determinare ciò che è ragionevole viene solo accennata da Finnis. Cfr. Finnis 1996: 92 "*Gli ordinari 'principi morali' sull'omicidio, il furto, il mantenere le promesse, la calunnia e così via, si possono raggiungere mediante argomenti che partono da uno o più principi intermedi, e che hanno come termine medio uno o l'altro dei beni fondamentali".*
[68] Manzin 2021: 8.
[69] In tal senso si veda Anscombe (1981: 75–82).
[70] D'altra parte, va altresì notato che una caratteristica propria del canone della ragionevolezza è la ricorsività. Questo aspetto è ben tematizzato in un lavoro monografico di Silvia Zorzetto (2008: 185), dove l'autrice definisce la ricorsività nel seguente modo: "*essa si esplica nel rivedere le proprie scelte e le proprie convinzioni in base a scelte di valore e conoscenze diverse. Essere ragionevoli, in questa ottica, vuole dire non essere ostinati ed è anzitutto una questione di limiti".* Diversamente da quanto si è detto, Zorzetto sostiene che la ricorsività del ragionamento ragionevole necessiti di una battuta d'arresto (l'A. parla di "chiusura convenzionale") che risiede "fuori" dalla ragionevolezza stessa e che, in ambito giuridico, consisterebbe nella "parola della autorità". La differenza tra l'impostazione di Zorzetto e quella proposta in queste pagine può essere compresa facendo riferimento a quanto scritto da Canale (2017: 69-78), secondo cui vi è una

azione quando la catena dei "perché" giustificativi finisce e i vari passaggi si unificano in un'unica ragione fondante, come ad esempio: "perché la vita umana è preziosa"[71], "perché la conoscenza è un bene". Alla luce di ciò, le norme non possono dirsi propriamente ragioni per l'azione, contrariamene all'impostazione di Raz[72], ma rappresentano, piuttosto, ragioni che attengono alla scelta del *come* porre in essere le azioni: tra i diversi corsi d'azione con cui si può realizzare un *basic good*, quello conforme alle norme giuridiche rappresenta, a sua volta, il corso d'azione più ragionevole, anche se non il più efficace poiché possono esservi corsi d'azione, alternativi a quello conforme al piano preposto per noi dal legislatore, che consentono all'agente di giungere al bene più efficacemente. Si tratta, quindi, di due diverse deliberazioni: la prima attiene alla scelta di compiere un'azione per seguire un certo *basic good*, la seconda deliberazione ha ad oggetto *il come* comportarsi per porre in essere la prima deliberazione: d'altronde, per Finnis, comportarsi conformemente con le regole giuridiche è coerente con l'esigenza metodologica n. 8 della ragionevolezza pratica: ovvero comportarsi tenendo a mente il bene comune. Difatti, come si diceva, nell'ottica della ragion pratica, la legge si giustifica in quanto realizzazione *ragionevole* del bene comune.[73]

Pertanto, se il diritto se si vuole imporre come *ragione giuridica*, lo dovrà fare mediante gli argomenti forniti dagli avvocati nelle Corti, dai giudici nelle sentenze e dal legislatore, pena, se così non è, la perdita di *comunicabilità* dei propri contenuti e la necessità di legittimarsi sulla forza bruta[74]: in altre parole, il legislatore e gli operatori giuridici possono essere *più o meno ragionevoli*[75] ma, affinché si possa parlare di diritto, è necessario un minimo di ragionevolezza.

Inoltre, l'esercizio della ragion pratica non spiega solo l'autorità del legislatore ma spiega anche il funzionamento della prassi giudiziaria. Ciò è ben esplicato dalle parole di Francesco Viola il quale, per mettere in risalto l'esistenza di meccanismi ricollegabili all'esercizio della ragion pratica, afferma: "*I tribunali esistono solo se è possibile dare "ragione" a qualcuno ed è possibile farlo solo se vi sono "ragioni" in conflitto. Se confliggono solo pretese, non è possibile emettere giudizi. Solo quando le pretese sono scrutinabili sulla base della ragionevolezza, possono essere ammesse alla competizione delle opinioni nella piazza della città. Se i diritti sono argomenti, hanno titolo per partecipare al ragionamento pratico che guida le decisioni politiche e sociali. Ciò non significa che il possesso di queste carte vincenti assicuri per ciò stesso la vittoria, poiché nel ragionamento si soppesano gli argomenti. Tuttavia, anche se un argomento non prevale, deve lasciare il suo segno nella decisione finale. Il render conto implica il tener conto."*[76]

D'altra parte, anche strumenti interpretativi utilizzati dagli operatori del diritto come l'interpretazione orientata dalla *ratio legis*, che possono sembrare concettualmente distanti dall'esercizio della

---

sostanziale differenza tra positivismo e giusnaturalismo in merito al modo di concepire il giudizio di ragionevolezza: il giusnaturalismo, differentemente dal positivismo, legherebbe la ragionevolezza ad una pretesa di oggettività. Senza voler entrare nel merito di questa idea, ci basti segnalare come essa offra una spiegazione convincente del perché alcuni autori, come Silvia Zorzetto, ritengano che la ragionevolezza necessiti di essere integrata, in ultima istanza, tramite il rimando ad un referente concettuale esterno (nel caso di Zorzetto, *la parola della autorità*, appunto).

[71] Rodriguez-Blanco 2014: 41–47.

[72] Si veda il paradosso dell'irrilevanza di J. Raz (1984). Notoriamente, l'autore tiene che il diritto offra ragioni secondarie per agire e, quindi, ragioni che muovono la nostra deliberazione e che ci portano ad escludere le altre ipotetiche ragioni di segno opposto: in questo senso, per Raz, comportarsi coerentemente al dettato di una norma poiché si ritiene che questa sia conforme ad un'ulteriore norma morale, non equivale a comportarsi conformemente al diritto, quanto, invece, conformemente ad una norma morale. In questo senso, la ragione giuridica si considera una ragione escludente rispetto ad ulteriori ragioni di primo grado.

[73] Ciò non va confuso con la deliberazione attuativa di Shapiro la quale ha carattere solo apparentemente deliberativo, trattandosi, invece, di un giudizio analitico.

[74] Sull'imporsi del diritto mediante la forza del discorso piuttosto che sulla forza bruta si veda T. Gazzolo (2022: 88).

[75] D'altronde, nella prospettiva tomista di Finnis, la ragionevolezza pratica non si può mai dire completamente realizzata ma richiede un impegno costante e volto all'automiglioramento.

[76] Viola 1990: 201-202.

ragionevolezza[77] sono frutto, invece, di costruzioni dei giuristi, orientate, per l'appunto, dalla ragionevolezza. D'altronde, se anche fosse possibile descrivere concetti come "la *ratio legis*" e dire, pertanto: *"la* ratio *di questa disposizione è…",* anche questa forma di conoscenza descrittiva, dunque, sarà ottenuta mediante una concettualizzazione preliminare e, quindi, mediante un insieme preliminare di principi di selezione e rilevanza delineati da qualche punto di vista pratico.[78]

In conclusione, si deve ammettere che governare una comunità politica non è come governare una nave dove i passeggeri si imbarcano per uno scopo: nel caso del governo della comunità politica, non esistono finalità poiché i *basic goods* sono a "*realizzazione-illimitata*"[79]: non vi è una meta d'arrivo a cui deve tendere il governatore come invece risulta essere per il comandante di una nave, e questo fa sì che non sia possibile che la razionalità strumentale fondi, in un'ottica prospettica, il diritto[80]. D'altronde, se gli agenti predispongono, modificano o cambiano i loro piani di vita sulla base di valutazioni orientate dalla ragion pratica, non vi è ragione per pensare che il legislatore (e gli operatori giuridici, come si diceva) non debba seguire, anch'egli, i dettami della ragion pratica, soprattutto alla luce del fatto che il diritto è chiamato a creare le condizioni affinché tali piani di vita possano realizzarsi nonché a coordinarli tra loro, al fine di indirizzare questi verso il bene comune[81]. Quindi, la pianificazione giuridica altro non è che il tentativo di coordinare ragionevolmente i piani di vita dei cittadini; compito, questo, che legittima ed istituisce il legislatore "*à la Finnis*". Tale concezione del legislatore implica il fatto che quest'ultimo debba compiere valutazioni che vanno ben oltre la razionalità strumentale e partecipare, quindi, anch'egli *alla definizione di ciò che è ragionevole*:[82] questa partecipazione rende l'attività pianificatoria del legislatore un'attività *creatrice*[83] e non riducibile a quella pensata da Shapiro, il quale, invece, come si diceva, immagina il legislatore come un arbitro esterno *strumentalmente necessario* alla soluzione dei conflitti sociali.

Ciò non comporta nessuna forma di paternalismo giuridico: al contrario, la deliberazione circa cosa è ragionevole fare e non fare, che naturalmente richiede una discussione il più possibile scevra da ideologismi ed opportunismi di natura politica, rende possibile la coordinazione dei piani di vita realizzata, appunto, mediante la pianificazione giuridica ed evita, quindi, ogni forma di paternalismo.

In altre parole, la ragion pratica, per come la intende John Finnis, sembra poter rappresentare quella *nozione comune di razionalità*[84] che "tiene insieme" la triade cittadini (ed il relativo problema dell'autorità del diritto nei confronti di questi), legislatore ed operatori giuridici. Ovviamente, ciò che risalta è che queste tre figure sono, innanzitutto, costituite dagli uomini i quali, proprio in quanto uomini, progettano per la loro vita. Ciò sottolinea la *vocazione umana integrale* oltre che della

---

[77] Tant'è che Guastini presenta l'interpretazione orientata dalla ragionevolezza e quella orientata dalla *ratio legis,* come alternative. Cfr. Guastini 2017: 324. Tra i giuristi è in voga l'idea che l'argomento della *ratio legis* sia una tecnica volta ad interpretare il testo di legge fedelmente rispetto a ciò che aveva originariamente pensato il legislatore, mentre, sempre secondo quest'ottica, la ragionevolezza equivarrebbe ad una sorta di attività "*nomopoietica*" degli interpreti volta a far sì che il testo di legge possa assumere significati nuovi rispetto a quelli originariamente immaginati dal legislatore.

[78] Chiaramente, in questo senso, Finnis 1996: 18. In senso contrario Guastini 1998: 407-433

[79] Finnis 1996: 164.

[80] L'esempio è tratto da Finnis (1996: 165).

[81] Per quanto concerne il rapporto tra ragion pratica e proceduralismo, aspetto presente nella pratica del diritto e apparentemente incompatibile con la ragion pratica, si può rimandare alla proposta di Francesco Viola relativa al *proceduralismo ragionevole.* Il proceduralismo nella sua versione *pura*, consiste nell'idea che il diritto sia un prodotto artificiale e che non esista un risultato esterno rispetto alla procedura stessa con il quale valutarlo. Cfr. F. Viola - G. Zaccaria, 2004: 38-44.

[82] Questa concezione è avvicinabile anche a quella di Viola (2015: 71). Inoltre, ciò non comporta nessuna forma di paternalismo giuridico: al contrario, la deliberazione circa cosa è ragionevole fare e non fare, che naturalmente richiede una discussione il più possibile scevra da ideologismi ed opportunismi di natura politica, rende possibile la coordinazione dei piani di vita realizzata, appunto, mediante la pianificazione giuridica ed evita, quindi, ogni forma di paternalismo.

[83] Da intendersi nel senso di J. Finnis 2019.

[84] Atienza 1992: 285.

pianificazione giuridica anche della scienza giuridica[85] la quale, seppur svolta in forme diverse, è attività deliberativa. Proprio questa attività pianificatoria, volta a creare le possibilità affinché questi piani di vita vengano percorsi, giustifica l'autorità del diritto in ottica prospettica: poiché, sul lungo periodo, non è immaginabile un rapporto uomo-diritto basato solo sulle minacce come, per le ragioni di cui si diceva a proposito della questione delle *ragioni travolgenti*, non è altresì immaginabile che la razionalità strumentale riesca a spiegare interamente e prospetticamente la normatività del diritto.

Concludendo, al netto di quanto si provato a dire a proposito del binomio razionalità-ragionevolezza, il merito della *planning theory* è quello di aver rilanciato (con una lettura autentica) il dibattito che aveva animato la filosofia del diritto, a partire dai Greci e fino a Kant, circa l'esistenza di una *ragione forte* per giustificare l'autorità giuridica, "*ovvero una ragione atta a scoprire o rivelare le regole a cui l'uomo razionale deve attenersi e che non si limita a mostrarle ma anche le impone o le propone."*[86] Ciò in quanto, concependo il diritto come forma di pianificazione sociale, Shapiro ha tentato di restituire una giustificazione concettuale dell'autorità giuridica, senza la necessità di ricorrere ad una fondazione morale o trascendente e mostrando, invece, come il diritto operi quale sofisticata tecnologia di pianificazione, capace di organizzare efficientemente la vita sociale.

BIBLIOGRAFIA

Anscombe G.E.M. 1981, *The Collected Philosophical Papers. Volume II: Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford: Basil Blackwell.

Atienza M. 1992, "Practical Reason and Legislation", *Ratio Juris*, 5(3).

Atienza M. 2019, *Diritto come argomentazione*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Bernal Pulido C. 2015, "Austin, Hart e Shapiro: Tre variazioni sul diritto inteso come entità fondata in una pratica sociale", *Diritto & Questioni pubbliche*, 15(1): 164 ss.

Bobbio N. 1985, "La razón en el Derecho (Observaciones preliminares)", *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 2.

Bombelli G. 2017, *Diritto, comportamenti e forme di credenza*, Torino: Giappichelli.

Bratman M. E. 1993, "Shared Intention", *Ethics,* n. 104: 97–113.

Bratman M.E. 2007, *Structure of Agency. Essays*, Oxford: Oxford University Press.

Canale D. 2015, "Agire collettivo e normatività del diritto", *D&Q*, 15(1).

Canale D. 2017, *Conflitti pratici: Quando il diritto diventa immorale*, Roma-Bari: Laterza.

Canale D. and G. Tuzet 2020, *La giustificazione della decisione giudiziale*, 2ª ed., Torino: Giappichelli.

Canale D. and G. Tuzet (eds.) 2013, *The Planning Theory of Law. A Critical Reading*,

[85] Lombardi Vallauri 1985: 198.

[86] Bobbio 1985: 19 (traduzione dello scrivente). Similmente, anche Viola, in relazione alla concezione del diritto di Finnis, afferma che questa si ponga lo scopo di *"descrivere il diritto nel modo più soddisfacente, cioè in modo da evidenziare la sua ragion d'essere più stabile e persistente, nonostante le molteplici variazioni del suo presentarsi nelle società umane."* Cfr. Viola 1996*:* VIII.

Dordrecht: Springer.

Casciano A. 2022, "John Mitchell Finnis, la teoria neoclassica del diritto naturale", *Archivio del Centro Studi Rosario Livatino*, 23. Available online.

Celano B. 2013, "What can Plans do for Legal Theory?", in D. Canale and G. Tuzet (eds.) 2013, *The Planning Theory of Law: A Critical Reading*, Dordrecht: Springer.

Chiassoni P. 2013, "Ruling Platitudes, Old Metaphysics, and a Few Misunderstandings About Legal Positivism", in D. Canale and G. Tuzet (eds.) 2013, *The Planning Theory of Law: A Critical Reading*, Dordrecht: Springer.

Church A. 1956, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton: Princeton University Press (*Annals of Mathematics Studies*).

Codognato G. 2022, "Le inclinazioni naturali: un confine metafisico nel dibattito contemporaneo sulla legge naturale", in I. Candelieri and C. Daffonchio (eds.) 2022, *Confini e sconfinamenti*, Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste.
Cohen M.R. and E. Nagel 1966 (1934), *An Introduction to Logic and Scientific Method*, London: Routledge & Kegan Paul.

d'Aquino T. s.d., *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, r.

Di Biasi F. 1999, "I valori fondamentali nella teoria neoclassica della legge naturale", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 76.

Di Lucia P. 2018, "Norberto Bobbio e le due fenomenologie" in N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica,* Torino: Giappichelli (1934).

Favaro S. 2011, "La teoria della complessità sociale e il postmoderno nel diritto. Un esempio paradigmatico: la teoria della rappresentanza di Salvatore Pugliatti", *Tigor: rivista di scienze della comunicazione*, III (2).

Finnis J. 1983, *Fundamentals of Ethics*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
Finnis J. 1991, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", in J.M. Finnis (ed.) 1991, *Natural Law*, vol. I, Aldershot: Dartmouth.

Finnis J. 1996, *Legge naturale e diritti naturali*, F. Viola (ed.), Torino: Giappichelli.

Finnis J. 1998, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Finnis J. 2003, "Law and What I Truly Should Decide", *American Journal of Jurisprudence*, 48.
Finnis J. 2019, "Natural Law: Practical Reason and Creative Information", *Notre Dame Legal Studies Paper* No. 191106. Available online.

Finnis J. and G. Grisez 1991, "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny", in J. Finnis (ed.) 1991, *Natural Law*, vol. I, Aldershot: Dartmouth.

Gazzolo T. 2022, "La consuetudine origine del diritto?", in G. Bombelli and P. Heritier (eds.) 2022, *I volti molteplici della consuetudine. Volume 1: Origini*, Milano-Udine: Mimesis.

Ginocchietti M. 2013, "Una prospettiva *sull'agency*: Michael E. Bratman", *Esercizi Filosofici,* n. 8/2013.

Guastini R. 1998, "Conoscenza senza accettazione", in L. Gianformaggio e M. Jori (eds.), *Scritti per Uberto Scarpelli*, Milano: Giuffrè.

Guastini R. 2024, *Filosofia del diritto positivo*, V. Velluzzi (ed.), Torino: Giappichelli.
Habermas J. 1993, *Etica del discorso*, Roma-Bari: Laterza.

Hart H.L.A. 2002 (1961), *Il concetto di diritto*, trad. it. di M. Cattaneo, Torino: Einaudi.
La Torre M. 2012, *Sullo spirito mite delle leggi. Ragione, razionalità, ragionevolezza*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Lombardi Vallauri L. 1985, *Corsi di filosofia del diritto*, Padova: CEDAM.

Lombardi Vallauri L. 1989, *Terre*, Milano: Vita e Pensiero.
Manzin M. 2021, "L'insostenibile irregolarità dell'essere", *TCRS*, 1: 8.

McInerny R. 1992, *Aquinas on Human Action*, Washington D.C.: Catholic University of America Press.

Montanari B. 2015, *Ragionare per decidere. Dalla* scientia juris *alla* governance, in G. Bombelli e B. Montanari (eds.), *Ragionare per decidere*, Torino: Giappichelli.

Papayannis D.M. 2013, "Spiegazione funzionale e analisi concettuale. Sull'incidenza dei modelli economici nello studio della pratica giuridica", *Ars Interpretandi*, 2.

Pino G. 2017, "¿Cuál es el plan?" Sobre la interpretación y la metainterpretación en *Legalidad* de Scott Shapiro, *Discusiones*, 20(2).

Plunkett D. 2013, "Legal positivism and the moral aim thesis", *Oxford Journal of Legal Studies*, 33(3).

Porciello A. 2010, "Il positivismo giuridico inglese dell'800: Jeremy Bentham e John Austin", in A. Ballarini, F. Belvisi *et al*. (eds.), *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Torino: Giappichelli.

Raz J. 1984. "The Obligation to Obey: Revision and Tradition", *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy,* 1.

Rodriguez-Blanco V. 2014, *Law and Authority under the Guise of the Good*, Oxford: Hart Publishing.

Roversi C. 2023, "On the Cognitive Foundations of Legal Reality", *D&Q*, Special Publication / August, 2023.

Ruggieri A. 2020, "Ragionevolezza e valori, attraverso il prisma della giustizia costituzionale", *Diritto e società*, n. 4/2000.

Scandroglio T. 2020, "La practical reason nel pensiero di Finnis alla luce di Grisez", *Persona y derecho*, 82(1).

Shapiro S. 2006, "What is the Internal Point of View?", available at: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/1336 (accessed: July 14, 2025).

Shapiro S. 2011, *Legality*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Sherwin E. 2013, "Legality and Rationality: A Comment on Scott Shapiro's *Legality*", *Legal Theory*, 19(S4).

Velluzzi V. 2024, "Gli argomenti nell'interpretazione giuridica. Una rassegna critica", *Stato, Chiese e Pluralismo confessionale*, 17.

Viola F. 1990, *Il diritto come pratica sociale*, Milano: Editoriale Jaca Book.

Viola F. 2003, "La ragionevolezza politica secondo Rawls", in C. Vigna (ed.), *Etiche e politiche della post-modernità*, Milano: Vita e Pensiero.
Viola F. 2014, "John Finnis: tomismo e filosofia analitica", in P. Bettineschi and R. Fanciullacci (eds.) 2014, *Tomismo e filosofia analitica*, Napoli: Orthotes.

Viola F. 2015, "Diritto come arte della convivenza civile", *Rivista di filosofia del diritto*, IV, (1).

Viola F., "Introduzione", in Finnis J. 1996, *Legge naturale e diritti naturali,* Torino: Giappichelli.

Viola F. (draft), *Il diritto in-fondato e il ritorno della ragion pratica nella società dopo moderna*, p. 15.

Viola F. and Zaccaria G. 2004, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari: Laterza.

Webber G. 2015, "Asking why in the study of human affairs", *American Journal of Jurisprudence*, 60: 51–78.

von Wright G. H. 1998, "Is and Ought", in S. L. Paulson (eds.) *Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, New York: Oxford University Press.

Zorzetto S. 2008, *La ragionevolezza dei privati. Saggio di metagiurisprudenza esplicativa*, Milano: FrancoAngeli.

Elena Bettarello*

Il concetto aristotelico di universale nell'attualità giuridica: il caso dell'eredità culturale

ABSTRACT
The literature recognizes that cultural heritage possesses a complex ontological status, encompassing not only the material object itself but also a further dimension, referred to as universal cultural value, which, both axiologically and ontologically, appears to share the nature of the universal as a predicate in Aristotelian philosophy. Nevertheless, it seems that cultural value, despite its universal character, is not afforded protection commensurate with its nature. This is borne out by legislation—particularly international legislation—which, although displaying the undoubtedly commendable intention of acknowledging the complexity of cultural heritage's ontological status and extending protection to universal cultural value, thereby moving beyond the notion of cultural heritage as a mere collection of objects, ultimately fails to substantiate this framework. This highlights the need for a shift in perspective in the very conception of cultural heritage.

KEYWORDS
Universality, cultural heritage, Aristotle, international conventions, philosophy of law.

INDICE
1. Valore universale dell'eredità culturale. 2. Definizione logica di universale nella filosofia aristotelica: la prospettiva del *De Anima* e del *De Interpretatione*. 3. Definizione ontologica di universale nella filosofia aristotelica: l'approccio delle *Categorie* e della *Metafisica*. 3.1. Le Categorie. 3.2. La Metafisica. 4. L'universalità del valore culturale: un'idea multiforme. 5. La Convenzione dell'Aja del 1954 ed il suo II Protocollo. 6. La Convenzione sul Patrimonio Mondiale. 7. La Convenzione di Faro del 2005. 8. Filosofia del diritto all'eredità culturale

1. Valore universale dell'eredità culturale

La protezione giuridica dell'eredità cultrale rappresenta un tema problematico, essendo essa un *quid* complesso permeato da molteplici interessi (eterogenei e talora in contrasto)[1], istanze, concetti, dibattiti politici, speculazioni dottrinarie, attori e caratterizzata da uno statuto complesso[2]. Infatti, nei beni culturali (e, quindi, nell'eredità culturale che ne costituisce il complesso) convivono la proprietà del bene ed il suo valore culturale[3]. Quest'ultimo è una componente immateriale, trascendente, comune a tutti i beni culturali e permanente, che differisce dal valore economico[4] ed esprime l'essenza

* Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Diritto Privato e Critica del Diritto dell'Università di Padova e docente a contratto di Metodologia della Scrittura Giuridica nell'Università di Padova, e-mail: elena.bettarello@unipd.it.
[1] Casini 2016: 27 – 31.
[2] Salcuni 2005: 123 ss.
[3] Giannini 1993: 3 e ss.
[4] Napolitano 2015: 373.

del bene[5], sollecitando una "tutela [che] afferisce a beni percepiti come tra i più rilevanti interessi della comunità universale, in cui la materialità della cosa si fonde con la sua culturalità"[6].
Il bene culturale (e l'eredità culturale) strutturalmente rappresenta un *kósmos*, cioè un insieme fatto di elementi tra loro complementari, talché la sola presenza inscindibile di tutti essi permette di comprendere questo reticolo relazionale come significante[7]. Così, il bene culturale, privato del suo valore culturale, non sarebbe più comprensibile e finirebbe per configurarsi come mera *res* qualsiasi.
La natura olistica investe anche un altro aspetto del bene culturale, ossia la sua duplice natura di bene materiale ed immateriale al contempo, laddove la materialità consiste proprio nel supporto tangibile (nell'oggetto d'arte in sé) o non tangibile (ad es. le tradizioni folkloristiche che tipicamente identificano un popolo), mentre l'immaterialità incarna il valore culturale. Siffatta natura multiforme del bene culturale ne impone una tutela ampia, che travalichi la pura corporeità e chiami in causa anche il valore culturale, come, tra l'altro, abbastanza recentemente sancito dall'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato italiano[8].
La rilevante esistenza del valore culturale universale è attestata anche nelle principali convenzioni sovranazionali in materia di tutela dell'eredità culturale. Tuttavia, esse sembrano limitarne la portata, ad esempio accordando forme di protezione differenziate. Così, si alimenta il rischio di far perdere di vista la presenza di un valore che la stessa legge definisce universale e che accomuna ogni bene culturale, poiché ne è un elemento sostanziale. Ciò pare la diretta conseguenza della inesistenza di una definizione solida ed univoca del concetto di universalità applicato all'eredità culturale.
Onde verificare l'adeguatezza della protezione offerta al valore culturale universale ed ipotizzare, se necessario, nuove forme di tutela, pare opportuno interrogarsi sull'essenza di questo elemento assiologico, traguardandone i fondamenti logici ed ontologici, rintracciabili nella filosofia aristotelica sull'universale.

2. Definizione logica di Universale nella filosofia aristotelica: la prospettiva del *De Anima* e del *De Interpretatione*

Per tratteggiare le origini filosofiche dell'idea di universalità sembra utile seguire la traccia della filosofia aristotelica in materia di universale e di sostanza.
Nel Settimo capitolo del *De Intepretatione,* Aristotele definisce l'universale in senso logico come quello che per sua natura è predicabile di più cose.[9]
Tale enunciazione allude ad un'idea di comunanza tra più cose differenti, allo stesso modo nel quale nel celebre passo de l'*Anima* l'universale viene detto il comune e le proprietà universali quelle che pertengono a molti[10].
In tal senso, allora, il valore culturale è universale in quanto comune a tutti i beni culturali e riferibile a tutto ciò che appartenga all'eredità culturale, costituendo un tratto di identità tra elementi differenti e permettendo di offrire protezione anche a quei beni che il tempo non ci ha restituito nella loro interezza. E così, divengono assiologicamente meritevoli di tutela non solo gli oggetti d'arte appartenenti a determinati generi o stili, ma tutti gli oggetti d'arte; e, nondimeno, formano oggetto di riconoscimento e salvaguardia anche resti di un bene, in quanto portatori di valore.

[5] Tarasco 2019: 74.
[6] Di Bonito 2021: 53.
[7] Cotta 1989: 252.
[8] Sentenza n° 5 del 13 febbraio 2023, https://portali.giustizia-amministrativa.it/portale/pages/istituzionale/visualizza/?nodeRef=&schema=cds&nrg=202106626&nomeFile=202300005_11.html&subDir=Provvedimenti (consultato il 03.07.2024).
[9] *De Int.*, 7, 39-40. Vd. anche Abbagnano 2006: 704 e Hoenning O'Carroll, 1920: 289 – 290.
[10] *L'anima*, I, 4, 644 a 27-28.

3. Definizione ontologica di universale nella filosofia aristotelica: l'approccio delle *Categorie* e della *Metafisica*

Ontologicamente, l'universale è "la forma o l'idea o l'essenza che può essere partecipata da più cose e che dà alle cose stesse la loro natura e i loro caratteri. […] è […] la forma o la sostanza delle cose"[11]. La sostanza od essenza, di cui lo Stagirita disquisce diffusamente nelle *Categorie* e nella *Metafisica* è, quindi, una sorta di struttura originaria delle cose.

3.1. Le Categorie

Il concetto di sostanza (*ousìa*) è problematico, poiché "in Aristotele, *ousìa* significa sia la materia, sia la forma, o essenza, o *quidditas*, sia soprattutto il *synolon*, composto concreto di materia e forma"[12] ed il dibattito intorno alla sua universalità o particolarità è (stato) piuttosto vivace[13].
Di più, l'interpretazione della sua concezione di sostanza è stata ampiamente condizionata dagli studi della stessa[14].
In generale, con il termine 'essenza (necessaria)' o 'sostanza' si intende quella risposta alla domanda 'che cosa?' che esprime ciò che una cosa non può non essere e il perché della cosa[15].
Come si legge nel Libro Quinto delle *Categorie*, la sostanza è l'unica categoria

> "la cui natura di principio può essere affermata in senso proprio e principale, in quanto è quella che né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto, come ad esempio nel caso di un certo uomo o di un certo cavallo"[16].

La sostanza, quindi, costituisce "la categoria per eccellenza"[17] ed "il sostrato di tutte le cose"[18].
In questa accezione principale, la sostanza (cd. prima) rappresenta il soggetto di tutte le altre realtà, in quanto tutte le altre realtà si predicano di esse o sono in esse[19].
La sostanza "non è […] l'accidente di cui è proprio l'*essere in*, l'*inerire in* un soggetto. Per questo, […] costituisce il soggetto di ogni predicazione e il sostrato di ogni inerenza"[20], identificandosi "con il soggetto primo sia *del dirsi di* (soggetto logico) che dell'*essere in* (sostrato fisico)"[21] e rappresentando ciò in cui l'intera realtà si risolve, poiché è alle sostanze prime che ogni predicato ed ogni accidente si riportano, in modo mediato o immediato[22].
Dice Aristotele che "se non ci fossero le sostanze prime, sarebbe, dunque, impossibile per qualsiasi altra cosa esistere"[23] e che "le sostanze prime si dicono soprattutto sostanze per il fatto che esse sono il sostrato di tutte le altre cose, e tutte le altre cose o si predicano di esse o sono in esse"[24].
Alle sostanze prime, Aristotele accosta le sostanze seconde, cioè

---

[11] Abbagnano 2006: 704.
[12] Antiseri (a cura di) 2017: 62.
[13] Jaulin 1996: 57-73.
[14] Reale 2024[9]: 133.
[15] Abbagnano 2006: 22.
[16] *Ibidem*.
[17] Migliori 2016: XXXI.
[18] *Ibidem*.
[19] *Cat.* 5, 2b15-17.
[20] Antiseri (a cura di) 2017: 61.
[21] Pesce 1966: 37.
[22] Antiseri (a cura di) 2017: 64.
[23] *Cat.*, 2b, 8-9.
[24] *Cat.*, 5, 2b, 15-19.

"le specie in cui sussistono quelle che si dicono sostanze prime, ed oltre alle specie i generi di queste: per esempio, un uomo determinato sussiste nella specie uomo ed il genere di questa specie è animale. Queste, dunque, - come uomo e animale – si chiamano sostanze seconde"[25].

Secondo Aristotele "gli universali sono soltanto *sostanze seconde: queste non sono in nessun soggetto, ma non possono non dirsi di un soggetto*"[26]; ecco, dunque, che gli universali rappresentano quel qualcosa che per propria natura può essere predicato di più cose, come si legge, appunto, nel Libro 7 del *De Interpretatione*[27].
Ebbene, dalla lettura delle *Categorie* emerge, innegabilmente, che l'universale (caratteristica del valore culturale) costituisce una sostanza, ciò che continuamente diviene riversandosi nei singoli beni culturali ma permane inalterato quale sostrato di inerenza ontologica dell'eredità culturale. Attestandoci sulla lettera delle *Categorie*, più precisamente, parrebbe che l'universale del valore culturale rappresenti una sostanza seconda. Ebbene, avremo modo di dimostrare, nel prosieguo della trattazione, che questa concezione letterale dell'aggettivo 'universale', fondata sulla dicotomia sostanze prime / sostanze seconde, costituisce uno solo dei possibili approdi cui può giungere la disamina delle basi filosofiche del concetto di valore culturale universale. Ed in tale direzione soccorre la *Metafisica*.

3.2. La Metafisica

La giustapposizione, nelle *Categorie*, tra sostanza prima (intesa come individuale, come soggetto) e sostanza seconda (costituente l'universale) potrebbe condurre a ritenere che la sostanza e l'universale non presentino alcun elemento in comune e, quindi, ad escludere che il valore culturale universale abbia natura ontologica di sostanza, come intesa in senso aristotelico, poiché la sostanza prima è il soggetto. Non dobbiamo, però, dimenticare la complessità del concetto di sostanza, che, nella filosofia di Aristotele, copre una rosa "di significati che vanno dalla materia all'essenza e all'individuo"[28].
Questo emerge con relativa chiarezza dalla *Metafisica*, ove Aristotele pare abbracciare una visione più autenticamente ontologica (o ousiologica, come affermano Berti[29] e Reale[30]) della sostanza, che

"gode di un primato rispetto alle altre categorie, per cui può essere detta anche «ciò che è a maggior ragione» […], «ciò che è primariamente» […], o «ciò che è semplicemente» […], vale a dire senza ulteriori qualificazioni […]. Il suo primato si configura anzitutto come priorità ontologica, o «naturale», nel senso che l'essere della sostanza è la condizione dell'essere di tutte le altre categorie; ma anche come priorità logica, nel senso che nella definizione di tutte le altre categorie è contenuto un riferimento alla sostanza. […] La sostanza dunque è condizione dell'essere e dell'intelligibilità delle altre categorie, è il primo ontologico e logico insieme"[31].

A proposito del rapporto tra universale e sostanza, Aristotele afferma che

"l'universale sarà, cionondimeno, sostanza di qualcosa, così come uomo è sostanza dell'uomo particolare in cui si trova, e così la stessa conseguenza di prima si ripresenterà di nuovo: l'universale, per esempio l'animale (in universale), sarà sostanza di ciò in cui esso si trova in modo proprio come in una sua specie"[32].

---

[25] *Cat.*, 5, 15-19.
[26] Antiseri 2017: 16.
[27] *De Int.*, 7, 38-39.
[28] Reale 2024[9]: 137.
[29] Berti 2006: 87.
[30] Reale 1974: 48.
[31] Berti 2005: 361-362.
[32] *Met.*, Z, 13, 1038b, 20-25.

Ebbene, la sostanza, come intesa nella *Metafisica*, è la natura di ogni realtà, la qual natura non è, però, prodotto della mera somma dei suoi elementi costitutivi e si differenzia da ciascuno e da tutti gli elementi che compongono la realtà, costituendosi come principio essenziale dell'essere in quanto tale e, nella sua accezione di essenza necessaria, rappresentando l'essere proprio di una realtà per il quale quella realtà è necessariamente tale[33]. In tale accezione,

"la sostanza, come essere dell'essere, dà alle più insignificanti e povere manifestazioni dell'essere una validità necessaria, una assoluta normatività. […] non è un privilegio delle realtà più elevate, ma si ritrova ugualmente alla base e al sommo della gerarchia degli esseri e rappresenta il vero valore metafisico"[34].

La connotazione ontologica dell'universale costituisce quindi l'"'immanente struttura ontologica della cosa"[35] che "non può affatto confondersi con l'universale astratto […] [che] è il genere"[36]. Sebbene la sostanza intesa quale struttura ontologica (o principio metafisico) non costituisca l'universale di per sé, tuttavia essa diviene tale in quanto pensato ed astratto dalla mente umana[37].
Così opinando, sembra di ritrovarsi nuovamenre innanzi al senso logico di universale contemplato nel *De Interpretatione* e ne l'*Anima*, ove l'universale viene inteso come quel *quid* che è comune a più cose, esattamente come il valore culturale che, in quanto universale, soggiace inalterato alla realtà dell'eredità culturale e dei beni che ne fanno parte.
Il valore culturale è ammantato di una autentica peculiarità ontologica: esso è parte dell'eredità culturale, che costituisce un sinolo tra elemento valoriale e dimensione della *res*. L'universalità rappresenta quel *quid* che rende il bene culturale ciò che è, cioè una entità complessa cui inerisce una componente assiologica che trascende la mera cosa e a cui si àncorano esigenze ed istanze di protezione.

4. L'universalità del valore culturale: un'idea multiforme

La concezione aristotelica di universale, applicata all'elemento assiologico dell'eredità culturale, disvela che, da un punto di vista filosofico, cioè fondativo, l'aggettivo universale (che viene giustapposto alla locuzione valore culturale) incarna il duplice significato logico di elemento che accomuna più cose (delineato nel *De Interpretatione* e ne l'*Anima*) ed ontologico di autentica predicazione del soggetto (cioè del valore culturale), nel senso di sostanza seconda postulato nelle *Categorie*. Non pare da escludersi nemmeno l'allusione alla sostanza prima teorizzata in quest'opera. La sostanza è, infatti, "soggetto di ogni predicazione"[38] non nel senso attribuito a questa parola dalla filosofia moderna, ossia soggetto conoscente, ma nel significato etimologico di *subiectum* (gettato sotto), cioè di quel *quid* che sta alla base, che funge da sostrato[39]. Il valore culturale è universale, allora, poiché soggiace globalmente ad ogni fenomenologia dell'eredità culturale e la sua struttura rimanda a quella dell'essere, che "è un termine comune, ma esiste soltanto come predicato"[40].
Sicché, si ripropone l'idea di universale nel senso che

"la sostanza è sempre soggetto, laddove l'universale è sempre predicato, allora è chiaro che l'essere, essendo il predicato più universale, sarà tra tutti i termini quello che è meno suscettibile di divenire soggetto di una

[33] Abbagnano 2006: 252-253.
[34] *Ibidem*.
[35] Reale 1974: 61.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*: 62.
[38] Pesce 1966: 37.
[39] Berti 2006: 89.
[40] *Met*., I, 2, 1053 b 18-20.

proposizione: avendo un'estensione infinita, ha anche una comprensione, cioè un numero di caratteristiche specifiche che rientrano nella definizione del concetto, che, al limite, è nulla"[41].

Ma il valore culturale universale (e, quindi, qui considerato nella sua interezza, cioè non con solo riferimento all'aggettivo universale) ontologicamente è anche sostanza dell'eredità culturale, essendo il sostrato che accomuna tutti i beni culturali ed ai quali essi necessariamente ineriscono.
Allora, filosoficamente, l'universale del valore culturale si mostra come un'idea multiforme. Esso, infatti, rappresenta, per l'eredità culturale, sia l''universale' che la sostanza (nei molteplici significati precisati dalla filosofia aristotelica). Cioè a dire che il valore culturale universale rappresenta il minimo comun denominatore dell'eredità culturale, rappresentando una realtà che antecede, segue e si innerva in ogni bene culturale.
(Ri)definiti i contorni assiologici dell'universalità caratteristica del valore culturale, pare interessante disaminare come alcune tra le principali convenzioni internazionali in materia di tutela dell'eredità culturale affrontano (anche da un punto di vista definitorio) la tutela di questo elemento immateriale, onde comprendere l'efficacia della protezione da esse offertagli.

5. La Convenzione dell'Aja del 1954 ed il suo II Protocollo

Il cuore pulsante della Convenzione dell'Aja del 1954 ("the first universal convention to deal solely with the protection of cultural property"[42], il cui preambolo è considerato "la dichiarazione d'intenti nonché il fulcro che caratterizzerà la normativa UNESCO da lì a 70 anni in materia di protezione dei beni culturali: il principio di universalità del patrimonio culturale"[43]) è che la preservazione dell'eredità culturale sia di grande importanza per tutti i popoli del mondo e che richieda una protezione universale, soprattutto in caso di conflitti armati[44].
Essa "segna […] il passaggio da una profonda insensibilità, la cui massima espressione si era verificata nel corso dei due conflitti mondiali, alla presa di consapevolezza dell'importanza della conservazione e fruibilità del patrimonio mondiale comune"[45].
Come è stato osservato, "the damage caused to tangible heritage also has a severe impact on the intangible dimension of […] cultural heritage"[46]. Ciò ripropone l'idea composita di eredità culturale, fatta anche di una componente immateriale, meritevole di protezione.
Questa Convenzione, che offre "a rationale for the international protection of cultural property"[47], appariva decisamente promettente verso l'approntamento di una tutela universale dell'eredità culturale, in particolare affermando la necessità di salvaguardare il bene culturale in quanto dell'umanità intera e considerandolo, in caso di conflitto armato, vittima al pari degli esseri umani[48].
Sul piano generale, la Convenzione stabilisce un obbligo positivo di fare, connesso alla salvaguardia dei beni culturali già in tempo di pace[49] ed un obbligo negativo[50] di utilizzo dei beni culturali, ovunque essi si trovino nel territorio delle parti contraenti, per scopi che potrebbero comportarne la distruzione o il deterioramento in casi di conflitto armato (salva deroga per imperativa necessità militare). Inoltre,

[41] Brancacci 2019: 544.
[42] Merryman 1986: 836.
[43] Ballarò 2021, https://www.journalchc.com/2021/03/27/il-principio-di-universalita-del-patrimonio-culturale-e-lart-22-del-ii-protocollo/ (consultato il 26.06.2024); vd. anche Roversi Monaco 2019: 30.
[44] https://www.unesco.org/en/heritage-armed-conflicts/convention-and-protocols/1954-convention (consultato da ultimo il 05.07.2024).
[45] Di Bonito 2021: 55.
[46] Chainoglou 2017: 113, DOI: 10.4467/2450050XSNR.17.017.842, (consultato il 05.07.2024).
[47] Merryman 1986: 836.
[48] Jasinski 2014: 62.
[49] Zagato 2006: 271; art. 3 Convezione dell'Aja: https://unesco.cultura.gov.it/pdf/Convenzionedell'Aja1954-ITA.pdf (consultato il 06.07.2024).
[50] Zagato 2006: 271.

i beni culturale non possono formare oggetto di saccheggio, né possono essere requisiti i beni culturali mobili situati nel territorio di un'altra Alta Parte Contraente (art. 4)[51]. Altro vincolo derivante dall'accordo è previsto all'art. 5 in accordo al cui comma 1 "Le Alte Parti Contraenti, occupanti totalmente o parzialmente il territorio di un'altra Alta Parte Contraente, sono tenute ad appoggiare, nella misura del possibile, l'azione delle autorità nazionali competenti del territorio occupato, intesa ad assicurare la salvaguardia e la conservazione dei propri beni culturali"[52].
L'art. 8 della Convenzione accorda, invece, una speciale protezione ai beni iscritti in un apposito Registro Internazionale dei beni culturali sotto protezione speciale[53].
Il II Protocollo alla Convenzione dell'Aja, del 26.03.1999, assicura una tutela ulteriormente rafforzata per "specifically designated cultural property"[54], precisamente ai beni che, in accordo all'art. 10 del Protocollo, siano della più grande importanza per l'umanità (lett. a), siano protetti da misure legali ed amministrative nazionali che ne riconoscono l'eccezionale valore culturale e storico e ne assicurino il massimo livello di protezione (lett. b) e non siano usati per scopi militari o per schermare siti militari e sia stata fatta una dichiarazione delle Parti che detengono il controllo sul bene, che conferma che non sarà usato per tali scopi (lett. c)[55]. L'art. 11 disciplina, invece, la procedura per l'inclusione di un bene nella Lista dei beni soggetti a protezione rafforzata, la quale, ad ogni buon conto, non è imperitura, ma può venir meno nelle ipotesi contemplate dal successivo art. 13 o essere sospesa o cancellata al ricorrere delle condizioni di cui all'art. 14[56].
Ebbene, l'intento della Convenzione dell'Aja è di certo lodevole. Il riconoscimento dell'eredità culturale quale insieme di beni appartenenti a tutta l'umanità e l'indicazione di apposite previsioni per darvi protezione dinanzi alla potenza distruttiva di un evento bellico suggella il carattere universale e dell'eredità culturale e del valore immateriale che la compone e la completa. Tuttavia, gli auspici sotto i quali è nata la Convenzione sembrano essere stati traditi dallo stesso testo dell'articolato del patto e, ancor di più, dalle previsioni del II Protocollo. Infatti, la limitazione della applicabilità delle disposizioni ai soli Paesi contraenti, l'assicurazione di tutela a sole determinate condizioni, la previsione di livelli di protezione differenti, l'inclusione di *itinera* burocratici, il ruolo comunque affidato ai singoli Paesi contraenti nella realizzazione delle statuizioni della Convenzione sono sintomatici di una certa disomogeneità che, sebbene certamente fondamentale per tutelare le specificità dei vari attori coinvolti, tuttavia male si accorda con l'idea di patrimonio culturale inteso quale appartenente all'intera umanità e, cioè, in senso universale (sia nell'accezione di 'comune' che nel significato di 'consustanziale' al genere umano) e con il ruolo riconosciuto a "cultural heritage, cultural practices and the arts" quali "resources for marshalling attention to urgent concerns, addressing conflicts, reconciling former enemies, resisting oppression, memorializing the past, and imagining and giving substance to a more rights-friendly future"[57]. Del resto, la dottrina ha puntualmente rilevato che

> "È pur vero che il ruolo dell'UNESCO nella tutela dei beni culturali si è in verità progressivamente accentuato nel succedersi dei trattati internazionali stipulati sotto l'egida dell'organizzazione, ma il sistema appare comunque ancora assestato su un modello, che certo è andato progressivamente istituzionalizzandosi, ma che rimane quasi interamente nelle mani degli Stati parti"[58].

[51] https://unesco.cultura.gov.it/pdf/Convenzionedell'Aja1954-ITA.pdf (consultato il 06.07.2024).
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*.
[54] https://aedon.mulino.it/archivio/2001/3/prot.htm (consultato il 06.07.2024).
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.
[57] https://digitallibrary.un.org/record/1473375?v=pdf, (consultato il 05.07.2024): 3.
[58] Sapienza 2019: 274.

6. La Convenzione sul Patrimonio Mondiale

Una peculiare affermazione del concetto di universalità del valore culturale è richiamata dalla Convenzione di Parigi del 16 novembre 1972 sulla tutela del patrimonio culturale e naturale mondiale, primo strumento internazionale ufficiale che riunisce le nozioni di protezione della natura e di preservazione dei beni culturali e li riconosce come elementi necessari e fondamentali per lo sviluppo delle società di tutto il pianeta e per il mantenimento della pace e della solidarietà[59]. Essa è:

"a holistic document, an outstanding response to the universal nature of heritage to biological and cultural diversity […] a unique document which allows for an evolution of the interpretation of heritage, as it defines natural and cultural heritage […] in a very broad way. At the same time it links the global, national and local level of heritage protection […], its function in the life of the community […] and includes a long-term perspective […] and purpose of heritage preservation, namely for future generations"[60].

Il nucleo forte di tutela dell'eredità culturale, che ne costituisce il criterio identificativo essenziale[61], affiorante dalla Convenzione è l'eccezionale valore universale (*Outstanding Universal Value*, d'ora in avanti anche solo OUV) dei beni, che costituisce, oltretutto "what needs to be sustained through protection, conservation and management"[62].
Le prime due riaffermazioni di questo concetto si rinvengono nei *considerando* della Convenzione, a mente dei quali

"dinanzi all'ampiezza e alla gravità dei nuovi pericoli spetta alla collettività internazionale di partecipare alla protezione del patrimonio culturale e naturale di valore universale eccezionale mediante un'assistenza collettiva che, senza sostituirsi all'azione dello Stato interessato, la completerà efficacemente"[63] e

"è indispensabile adottare a tal fine nuove disposizioni convenzionali per attuare un efficace sistema di protezione collettiva del patrimonio culturale di valore universale eccezionale, organizzato permanentemente e secondo metodi scientifici e moderni"[64].

L'articolo 49 delle Linee Guida Operative per l'implementazione della Convenzione offre la definizione di valore eccezionale universale, cioè:

"un rilievo culturale e/o naturale che è così eccezionale da trascendere i confini nazionali e da essere di comune importanza per le generazioni presenti e future dell'intera umanità. Per l'effetto, la tutela permanente di tale eredità è di massima importanza per l'intera comunità internazionale. Il Comitato definisce i criteri per l'inserimento dei beni nella lista del patrimonio mondiale"[65].

---

[59] http://www.patrimoniomondiale.it, sezione Unesco (consultato il 03/11/2022).
[60] Rössler 2005: 10, https://whc.unesco.org/archive/2005/whc05-29com-inf09Be.pdf) (consultato il 25.06.2024).
[61] Bersani, in https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/CulturalRights/DestructionHeritage/NGOS/L.Bersani.pdf, (consultato il 13.07.2024): 39.
[62] AA. VV. 2011: 30, https://whc.unesco.org/en/preparing-world-heritage-nominations/ (consultato il 24.06.2024).
[63] Convenzione sul Patrimonio Mondiale, disponibile in versione italiana al link https://www.unesco.it/wp-content/uploads/2023/11/Convenzione-Patrimonio-Mondiale-italiano-1.pdf (consultato da ultimo il 24.06.2024).
[64] *Ibidem*.
[65] Traduzione dell'autrice. Si è scelto di rendere la frase "protection of this heritage" con "tutela di questa eredità" in linea con la traduzione del termine "heritage" che si trova in una brochure del Consiglio d'Europa avente ad oggetto la Convenzione di Faro, nell'edizione italiana curata dal Segretariato Generale del Ministero per i beni e le attività culturali, tratta dal sito http://ufficiostudi.beniculturali.it/mibac/multimedia/UfficioStudi/documents/1362477547947_Convenzione_di_Faro.pdf, (consultato il 03/11/2022).

Questa definizione è completata dall'art. 77 delle Linee guida operative - aggiornate nel 2023[66] -, che specifica dieci criteri alternativi che deve soddisfare un bene per poter essere considerato avente eccezionale valore universale e poter essere quindi inserito nella lista dei beni costituenti patrimonio mondiale.
La Convenzione non lascia spazio a dubbi sulla natura dell'OUV e sul suo ruolo. Come è stato scritto "Il valore intrinseco o assoluto dei beni culturali è il valore culturale"[67] che si fa "elemento fondante la civiltà dell'uomo"[68] e "consiste nella capacità [dei beni culturali] di generare altro valore culturale, trasmettendo in un processo continuo nel tempo e nello spazio messaggi, informazioni, costruendo significati, stimolando il senso di condivisione dei valori, di appartenenza ad una comunità e di identità"[69].
Una delle caratteristiche principali dell'OUV è proprio l'universalità, che ne fa un elemento comune a tutti i beni culturali parte della Lista del Patrimonio Mondiale: "The feature common to all World Heritage properties is that they respond to the requirement of outstanding universal value (OUV) as decided by the Committee"[70].
Una efficace spiegazione del concetto di 'outstanding universal value', contestualizzata nella cornice della Convenzione di Parigi del 1972, si ritrova nel *Background Paper* allo *Special Expert Meeting of the World Heritage Convention: the concept of Outstanding Universal Value* (tenutosi a Kazan nel 2005) predisposto dall'ICOMOS (International Council on Monuments and Sites). Secondo l'ICOMOS:

"Universal value means that a monument, site or group of buildings has a value that rises above local or regional value to a value that may be considered universal. […] Outstanding is applied to sites that are not only of universal value but can also be seen to be marked out by singularities that accentuate their value to a degree that they become of Outstanding Universal Value. In other words the site is so valuable that it 'belongs' to all humankind in that they believe it should be transmitted to future generations"[71].

L'OUV, tuttavia, soffre di una non trascurabile criticità, legata al meccanismo di riconoscimento ed attribuzione dello stesso. Infatti, l'inclusione di un bene nella Lista del patrimonio mondiale passa per una valutazione nazionale (ancorché provvisoria) intorno alla meritevolezza di tutela del bene in questione[72]; manca, però, quantomeno a livello di legislazione interna, un protocollo comune per il riconoscimento della sussistenza di un particolare valore del bene, tale da renderne opportuno l'inserimento nella Lista. Inoltre, non si può trascurare il fatto che solo i Paesi che hanno ratificato la Convenzione possono sottoporre una lista di beni candidabili a patrimonio dell'umanità, così determinando una ulteriore limitazione nella tutela dei beni non iscritti, né si può andare dimentichi dei problemi di ordine politico - insorgenti soprattutto laddove una qualche area su cui insiste un bene culturale sia contesa tra più Paesi[73].
Le disposizioni sopra citate consacrano, quindi, il significato di culturalità come valore universale (eccezionale) del bene e segnano una prima, timida, apertura verso forme di protezione che vadano al di là del solo oggetto materiale.
Quanto sino ad ora considerato attesta la presenza del valore culturale e ne consacra la universalità, che allude ad almeno due significati.

---

[66] https://whc.unesco.org/en/guidelines/ (consultato da ultimo il 01.02.2025).
[67] Di Matteo 2008: 377.
[68] *Ibidem*.
[69] *Ibidem*.
[70] https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000246450 (consultato il 25.06.2024).
[71] https://whc.unesco.org/archive/2005/whc05-29com-inf09Be.pdf): 23, (consultato il 25.06.2024).
[72] Perini 2018: 23 e ss, https://www.lalegislazionepenale.eu/wp-content/uploads/2018/02/C.-Perini-Approfondimenti-Itinerari-di-riforma-per-la-tutela-penale-del-patrimonio-culturale.pdf (consultato il 05.07.2024).
[73] Casini 2016: 75-76.

Anzitutto, il valore culturale del bene è universale in quanto esso non dipende dalla forma che il bene concretamente assuma e cioè non è legato alla sua corporeità od incorporeità; prescinde dalla sua appartenenza[74] e travalica i confini geografici ed intergenerazionali.
Più in generale, le convenzioni internazionali, le disposizioni della Convenzione di Parigi, in uno alla disciplina transazionale avente ad oggetto il commercio e la restituzione dei beni culturali e alle norme globali e standard per mostre e musei, sono rappresentativi di un vero e proprio percorso di globalizzazione del diritto del patrimonio culturale[75], che testimonia l'esistenza di un elemento assiologico insito nel bene.
I beni selezionati appaiono meritevoli di protezione, conservazione e valorizzazione in funzione dell'avvicendamento tra generazioni, rappresentando essi delle realtà capaci di tramandare forme uniche della cultura, nelle quali le future generazioni si potranno riconoscere, anche quali appartenenti al genere umano[76].
In secondo luogo, il predicato universale allude ad una dimensione del tutto peculiare della culturalità, ossia alla sua intrinsecità al bene culturale, nel senso del sostantivo greco *kathòlu* che oltre a significare, appunto, universale, indica in prima battuta ciò che è nell'insieme (il termine *kathòlu* è infatti composto dall'avverbio *katà,* che indica un movimento verso il basso e dal sostantivo *hòlon*, quest'ultimo indicante quell'intero che non si esaurisce nella mera somma delle parti che lo compongono).
In tal senso, trovandosi la culturalità nell'insieme del bene culturale, essa non se ne può separare, a pena del venir meno del bene medesimo. Così, l'offesa al bene in sé è offesa alla culturalità, ma cionondimeno si può inferire che anche l'offesa al valore della culturalità è offesa al bene, ancorché non si traduca in un danno tradizionalmente inteso in senso prettamente tangibile. Del resto, "the intangible dimension of CH [cultural heritage, nda] is not intended to be in opposition to the tangible one; rather, it is the element for understanding CH as a whole"[77].

7. La Convenzione di Faro

La *Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore del patrimonio culturale per la società*, ratificata a Faro nel 2005, costituisce una rivoluzione copernicana[78] nel panorama normativo dell'eredità culturale, in quanto mette al centro l'essere umano nella sua essenza terrena e spirituale[79] ed afferma

"la necessità di approcciare il tema dei beni culturali facendo riferimento ad una nozione olistica degli stessi che non tenga più conto solo dell'aspetto 'materiale' del bene ma che si rivolga anche a ciò che non può essere toccato"[80]

[74] Così si legge nel preambolo della Convenzione sul patrimonio universale: «(omissis) Considerato che le convenzioni, raccomandazioni e risoluzioni internazionali esistenti in favore dei beni culturali e naturali dimostrano l'importanza, per tutti i popoli del mondo, della tutale di questi beni unici e insostituibili indipendentemente dal popolo cui appartengono».
[75] Casini 2016: 70 e ss.
[76] Perini 2018: 28, https://www.lalegislazionepenale.eu/wp-content/uploads/2018/02/C.-Perini-Approfondimenti-Itinerari-di-riforma-per-la-tutela-penale-del-patrimonio-culturale.pdf (consultato il 05.07.2024).
[77] Zagato 2017: 521, URL http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-225-3/ DOI 10.14277/978-88-6969-179-9/SE-4 (consultato il 12.07.2024).
[78] D'Alessandro 2015: 78, DOI 10.14277/6969-052-5/SE-3-4.
[79] *Ibidem*.
[80] Mottese 2019: 4, https://www.lex.unict.it/sites/default/files/files/Crio/FogliLavoro/2019-1/FLADI_2019_1-6.pdf (consultato il 01.07.2024).

così spostando il *focus* della tutela "on ascribed values rather than on the material or immaterial elements"[81] e sottolineando l'importanza del patrimonio culturale con riferimento ai diritti umani e alla democrazia.
Il testo convenzionale introduce, quindi, una forte innovatività nella concezione dell'eredità culturale e del suo ruolo nella società, che il passare del tempo non ha pregiudicato, ma ha anzi rinforzato[82], facendone "not just an aspect of tourism"[83] ma rendendolo "central to everyday, ordinary 'real' life, local as well as universal"[84] e si costituisce come

"a new legal instrument to deal with the cultural heritage as a whole, in the particular contexts of globalisation and the new political situation in Europe, but also looking beyond Europe to a world in which the values of culture and cultural heritage were increasingly being recognised as vital in every aspect of life"[85].

Ciò pare confermato anche dai nuovi concetti inverati dalla Convenzione, come quello di diritto *all*'eredità culturale e di comunità patrimoniali (*heritage communities*[86]), che costituiscono due declinazioni dell'elemento valoriale (in particolare sociale) illuminato dalla Convenzione medesima[87]. Con riguardo alla prima idea, la Convenzione segna il passaggio dal diritto dell'eredità culturale al diritto all'eredità culturale, presentando "the right to cultural heritage as the ability to be involved with the heritage, helping to enrich it or add to it, and also to benefit from activities linked to it"[88]. In tal senso, quindi, si produce una transizione da un ruolo passivo dell'individuo nei confronti dell'eredità culturale, ad un ruolo attivo. La persona non è più solamente l'inerte fruitore del bene culturale, dell'opera d'arte, ma ne diviene anche proattivo utente, assumendo un ruolo di protagonista, accanto alle istituzioni, per l'incremento e la salvaguardia del patrimonio culturale che costituisce un suo diritto fondamentale, al pari della libertà e degli altri diritti consacrati nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani richiamata dalla Convenzione di Faro, come sancisce l'art. 1 lettera b. della Convenzione che riconosce "una responsabilità individuale e collettiva nei confronti dell'eredità culturale"[89].
La preminenza dei valori, universalmente intesi, è evidente già dal Preambolo della Convenzione, che cita gli "ideali e principi, fondati sul rispetto dei diritti dell'uomo, della democrazia e dello stato di diritto, che costituiscono […] eredità comune [agli Stati firmatari della Convenzione]"[90] e rimarca "il valore ed il potenziale di un'eredità culturale usata saggiamente come risorsa per lo sviluppo sostenibile e per la qualità della vita, in una società in costante evoluzione"[91].
Il Preambolo, inoltre, invita alla creazione di "un quadro di riferimento pan-europeo per la cooperazione che favorisca il processo dinamico di attuazione di questi principi"[92] e suggella la crucialità dell'eredità culturale in una prospettiva *human rights centred* riconoscendo il diritto di ogni

[81] Explanatory Report to the Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society, in https://rm.coe.int/16800d3814 (consultato il 08.07.2024).
[82] Volpe 2023: 76.
[83] Fairclough, Dragićević -Šešić, Rogač -Mijatović, Auclair, Soini, 2015: 11, https://journals.cultcenter.net/index.php/culture/article/view/111 (consultato il 08.07.2024).
[84] *Ibidem.* Vd. anche Paolo Sommaggio, 2023: 44.
[85] Explanatory Report to the Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society, in https://rm.coe.int/16800d3814 (consultato il 08.07.2024).
[86] Art. 2 lettera b., http://musei.beniculturali.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione-di-Faro.pdf.
[87] Liévaux 2009: 45.
[88] Vícha 2014: 29, DOI:10.1515/iclr-2016-0049.
[89] Art. 1 lettera b., http://musei.beniculturali.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione-di-Faro.pdf.
[90] http://musei.beniculturali.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione-di-Faro.pdf (consultato da ultimo il 12.07.2024).
[91] *Ibidem*.
[92] *Ibidem*.

persona ad interessarsi all'eredità culturale, come parte del diritto a partecipare liberamente alla vita culturale, sancito dalla Dichiarazione universale delle Nazioni Unite dei diritti dell'uomo[93].
Tali dichiarazioni vengono riprese nel prosieguo del testo convenzionale, che include tra gli obiettivi della Convenzione il riconoscimento "che il diritto all'eredità culturale è inerente al diritto a partecipare alla vita culturale, così come definito nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo"[94].
Il riferimento ai diritti umani ed alla qualità della vita, l'impiego del prefisso *pan-* (che deriva dall'aggettivo Greco *pas*, tutto, intero), il rimando alla Dichiarazione *universale* delle Nazioni Unite dei diritti umani consacrano una concezione di eredità culturale universale ed intesa come elemento comune, che "stems from the values connected to CH and to dynamic HCs committed to safeguard and transmit CH to present and future generations"[95].
L'impianto concettuale delineato nella Convenzione di Faro, quindi, sembra dare una decisa spinta all'elemento valoriale universale che marca il profilo ontologico dell'eredità culturale ed alla natura universale della stessa. Cionondimeno, non va esente da criticità, la principale delle quali pare essere il fatto che questi importanti principi sono veicolati da uno strumento normativo europeo, cioè in una cornice la cui universalità si circoscrive unicamente al territorio europeo che rappresenta solo una piccola porzione del mondo intero.

8. Filosofia del diritto all'eredità culturale

Il percorso sino a qui delineato disvela con nitore che l'eredità culturale rappresenta un sinolo tra un elemento tangibile e reificato ed uno che trascende la *res*, costituito dal valore culturale universale e complementare al bene, meritevole "di una, sia pur atipica, tutela conservativa, e già rientrante, quale bene di fruizione, nel patrimonio della collettività"[96].
I fondamenti logici ed ontologici dell'universalità del valore culturale possono essere rintracciati nella filosofia aristotelica, che permette di attribuire all'universalità del valore culturale sia il significato logico di elemento di comunanza, sia quello ontologico di elemento sostanziale, cioè essenziale.
La rassegna normativa posta in essere mostra l'assenza di una definizione fondativa condivisa del concetto di universalità applicato all'eredità culturale. Questa panoramica attesta poi una sorta di autocontraddittorietà degli strumenti legislativi, che fanno proprie istanze universalistiche e riconoscono che l'eredità culturale è portatrice di un valore per tutta l'umanità, ma pongono limiti alla sua protezione. Ad esempio, la Convenzione di Parigi circoscrive la portata della protezione solo a quell'*universal value* che sia eccezionale. Ma se l'universale è il tutto, l'intero, limitandone la portata alla eccezionalità - cioè a ciò che è sì straordinario (quindi allude ad una misura massima), ma rappresenta pur sempre una deroga rispetto alla normalità – si rischia di degradare l'universalità e finire per riconoscere un valore culturale che è più universale di un altro. Il che non risulta pensabile, in quanto l'universalità è, già di per sé, il tutto.
La Convenzione dell'Aja del 1954, invece, è legata ad un modello di salvaguardia particolare (si veda per esempio la lettera a) dell'art. 10 del II Protocollo) che male si accorda con il riconoscimento della eredità culturale come bene dell'umanità intera.
Quanto alla Convenzione di Faro, essa, senza dubbio, coglie con maggiore forza l'idea dell'universale, financo aprendo ad una nuova prospettiva, quella del diritto *all*'eredità culturale, ed attestando il ruolo di quest'ultima nello sviluppo umano. Purtuttavia, si tratta di una Convenzione Quadro europea, quindi di uno strumento il cui raggio d'azione appare limitato rispetto a quello di altri, come ad esempio le Convenzioni UNESCO.

---

[93] *Ibidem*; vd. anche Shaheed 2011: 19-20, https://digitallibrary.un.org/record/706502?v=pdf (consultato il 13.07.2024).
[94] Art. 1 lettera a., in http://musei.beniculturali.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione-di-Faro.pdf.
[95] Pinton 2017: 316, URL http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-225-3/ DOI 10.14277/978-88-6969-179-9/SE-4 (consultato il 12.07.2024).
[96] Stella Richter, Scotti 2002: 397.

Queste considerazioni suggeriscono l'opportunità di un rinnovamento epistemologico in materia di eredità culturale, a partire dall'approfondimento del concetto di universalità applicato a tale ambito, attraverso l'adozione di un orizzonte teoretico trasversale, incarnato dalla Filosofia (sapere dell'universale per eccellenza[97]) e, nel dominio della scienza giuridica, dalla Filosofia del Diritto, unico tra i saperi giuridici in grado di aprire ad una prospettiva autenticamente fondativa.
Anzi, l'indagine sulle origini filosofiche dell'universalità sembra rappresentare una piena attuazione delle leggi e delle politiche sull'eredità culturale enucleate, per esempio, dall'art. 5 della Convenzione di Faro ed in ispecie dell'impegno di cui alla sua lettera b. a "mettere in luce il valore dell'eredità culturale attraverso la sua identificazione, studio, interpretazione, protezione, conservazione e presentazione"[98], apparendo significativa, altresì, avuto riguardo all'impegno delle Parti - codificato all'art. 7 lettera b. – a "stabilire i procedimenti di conciliazione per gestire equamente le situazioni dove valori tra loro contraddittori siano attribuiti alla stessa eredità culturale da comunità diverse"[99]. Essa, inoltre, pare bene inserirsi nell'orizzonte UNESCO, la cui creazione "as an international organisation with the mandate to preserve cultural heritage"[100], come è stato acutamente osservato, "is itself an embodiment of this universalism"[101] e rispecchia quell'idea secondo la quale l'eredità culturale, storicamente, è stata considerata come appartenente all'umanità intesa nel suo insieme[102] e viene a tutt'oggi concepita come strumento indispensabile per il progresso di questa entità universale.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV. 2011, *Preparing World Heritage Nominations*, UNESCO, disponibile al link https://whc.unesco.org/en/preparing-world-heritage-nominations/

Abbagnano N. 2006, *Storia della Filosofia*, Volume 1, *Il pensiero greco e cristiano: dai Presocratici alla scuola di Chartres*, Novara – Bergamo: Istituto Geografico De Agostini S.p.A.

Abbagnano N. 2006, Voce 'essenza' in, *Storia della filosofia*, Volume 11, *Dizionario di filosofia*, ESP-OPP, Novara-Bergamo: Istituto Geografico De Agostini S.p.A., p. 22-29.

Abbagnano N. 2006, voce 'Metafisica', in *Storia della filosofia*, Volume 11, *Dizionario della Filosofia, ESP-OPP*, aggiornato e ampliato da G. Fornero, Novara – Bergamo: Istituto Geografico De Agostini, p. 618-636.

Abbagnano N. 2006, voce 'Universale' in *Storia della filosofia*, Volume 12, *Dizionario di filosofia ORA-Z*, Novara-Bergamo: Istituto Geografico De Agostini S.p.A., p. 703-706.

Antiseri D. (a cura di) 2017, *Aristotele. Le Categorie*, Brescia: ELS La Scuola – Editrice Morcelliana.

Aristotele, *Della Interpretazione*, con introduzione e commento di Marcello Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1992.

[97] Cavalla 2021: 23 – 30.
[98] http://musei.beniculturali.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione-di-Faro.pdf.
[99] *Ibidem*.
[100] Forrest 2007: 129.
[101] *Ibidem*.
[102] Bersani: 39, https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/CulturalRights/DestructionHeritage/NGOS/L.Bersani.pdf (consultato il 13.07.2024).

Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1993, a cura di Giovanni Reale.

Aristotele, *L'anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2001.

Aristotele. *Organon. Categorie – De Interpretatione – Analitici Primi – Analitici Secondi – Topici – Confutazioni Sofistiche*, coordinamento generale di Maurizio Migliori, Rizzoli Libri S.p.A./Bompiani, Milano, 2016.

Ballarò A. 2021, "Il principio di universalità del patrimonio culturale e l'Art. 22 del II Protocollo", *The Journal of Cultural heritage Crime*, 27.03.2021, disponibile al link https://www.journalchc.com/2021/03/27/il-principio-di-universalita-del-patrimonio-culturale-e-lart-22-del-ii-protocollo/

Bersani L., "La dimensione umana del patrimonio culturale nel diritto internazionale: identità e diritti culturali", disponibile al sito https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/CulturalRights/DestructionHeritage/NGOS/L.Bersani.pdf.

Berti E. 2005, *Nuovi studi aristotelici, II, Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia: Morcelliana.

Berti E. 2006, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, a cura di I. Yarza, Roma: EDUSC.

Brancacci A. 2019, "Epistemologia e ontologia nella Metafisica di Aristotele", *Giornale critico della filosofia italiana*, fascicolo 3, settembre – dicembre 2019, Firenze: Le Lettere.

Casini L. 2016, *Ereditare il futuro. Dilemmi sul patrimonio culturale*, Bologna: Il Mulino.

Cavalla F. 2021, "Nozioni e definizioni preliminari per una prospettiva filosofica sul diritto", in S. Fuselli, P. Moro (a cura di) 2021, *Al Principio. Invito alla Filosofia del Diritto*, Milano: Franco Angeli.

Chainoglou K. 2017, "The Protection of Intangible Cultural heritage in Armed Conflict: Dissolving the Boundaries Between the Existing Legal Regimes?", *Santander Art and Culture Law Review*, 2/2017 (3), DOI: 10.4467/2450050XSNR.17.017.842

Convenzione per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato (L'Aja, 1954), disponibile al link https://unesco.cultura.gov.it/pdf/Convenzionedell'Aja1954-ITA.pdf.

Cotta S. 1989, *Diritto, persona, mondo umano*, Torino: G. Giappichelli.

D'Alessandro A. 2015, "La Convenzione di Faro e il nuovo Action Plan del Consiglio d'Europa per la promozione di processi partecipativi. I casi di Marsiglia e Venezia", in L. Zagato, M. Vecco (a cura di) 2015, *Citizens of Europe. Culture e diritti, Sapere l'Europa, sapere d'Europa 3*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, DOI 10.14277/6969-052-5/SE-3-4

Di Bonito F. 2021, "Il problema definitorio del «bene culturale» tra 'reale' e 'dichiarato': consapevolezza della culturalità e ricadute penalistiche", in B. Cortese (a cura di) 2021, Il *diritto dei beni culturali*, Roma: Roma Tre Press.

Di Matteo G. 2008, "Il valore intrinseco dei beni culturali", in L. Di Simone (a cura di) 2008, *Le Rotte dei Misteri. La cultura mediterranea da Dioniso al Crocifisso*, Firenze: Edizione Feeria Comunità di San Leolino.

Explanatory Report to the Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society, disponibile al link https://rm.coe.int/16800d3814.

Fairclough G., Dragićević –Šešić M., Rogač –Mijatović L., Auclair E. and Soini K. 2015, "The Faro Convention, A new Paradigm For Socially-And Culturally-Sustainable Heritage Action?", Култура/Culture, [S.l.], n. 8, p. 9-19, mar. 2015. ISSN 1857-7725. Disponibile al sito https://journals.cultcenter.net/index.php/culture/article/view/111.

Giannini M. S. 1993, "I beni culturali", *Rivista Italiana di Diritto e procedura penale*, 4, Milano: Giuffrè.

Hoenning O'Carroll E. 1920, "Della definizione dell'universale secondo Aristotele", *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 3-4, Milano: Vita e Pensiero.

ICOMOS 2005, *Background Paper* allo *Special Expert Meeting of the World Heritage Convention: the concept of Outstanding Universal Value* disponibile al link https://whc.unesco.org/archive/2005/whc05-29com-inf09Be.pdf)

Jasinski M. R. 2014, "La Protezione dei beni culturali nei conflitti armati: Cenni storici ed evoluzione nel post 09/11", in L. Marino (a cura di) 2014, *I beni culturali in condizioni di emergenza. La protezione nei musei e nei siti musealizzati*, Firenze: Altralinea Edizioni.

Jaulin A. 1996, "Forme, individu et universel", *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 14, No. 2: 57-73.

Linee Guida Operative per l'attuazione della Convenzione del Patrimonio Mondiale, https://whc.unesco.org/en/guidelines/

Merryman J. H. 1986, "Two ways of thinking about cultural property", *The American Journal of International Law*, Vol. 80, No. 4 (Oct., 1986), Cambridge: Cambridge University Press.

Migliori M. 2016, "Introduzione generale" in *Aristotele. Organon. Categorie – De Interpretatione – Analitici Primi – Analitici Secondi – Topici – Confutazioni Sofistiche*, coordinamento generale di M. Migliori, Milano: Rizzoli Libri S.p.A./Bompiani.

Mottese E. 2019, "La Convenzione di Faro e la governance partecipativa del patrimonio culturale", in *FOGLI DI LAVORO per il Diritto Internazionale*, 1.6, 2019, disponibile al link https://www.lex.unict.it/sites/default/files/files/Crio/FogliLavoro/2019-1/FLADI_2019_1-6.pdf.

Napolitano M. R. 2015, "Valore della Cultura e Cultura del Valore. Riflessioni per il futuro del Bel Paese", *Il Capitale culturale. Studies on the Value of Cultural heritage*, Vol. 11, Macerata: Eum Edizioni Università di Macerata.

Perini C. 2018, "Itinerari di riforma per la tutela penale del patrimonio culturale", *La legislazione penale*, 19/02/2018, disponibile al link https://www.lalegislazionepenale.eu/wp-

content/uploads/2018/02/C.-Perini-Approfondimenti-Itinerari-di-riforma-per-la-tutela-penale-del-patrimonio-culturale.pdf.

Pesce D. 1966, *Aristotele: le Categorie*, Padova: Liviana Editrice.

Pinton S. 2017, "The Faro Convention, the Legal European Environment and the Challenge of Commons in Cultural heritage", in S. Pinton, L. Zagato (a cura di) 2017, *Cultural heritage. Scenarios 2015-2017*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari – digital publishing, URL http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-225-3/ DOI 10.14277/978-88-6969-179-9/SE-4.

Preambolo al Protocollo addizionale alla Convenzione de l'Aja, disponibile al sito https://aedon.mulino.it/archivio/2001/3/prot.htm.

Reale G. 1974, *Introduzione a Aristotele*, Bari-Roma: Editori Laterza.

Reale G. 2024[9], *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Bari-Roma: Editori Laterza.

Rössler M. 2005, *World Heritage Conservation and outstanding universal value* - presentazione in occasione dell'Expert Meeting on the concept of Outstanding Universal Value tenutosi a Kazan, Federazione Russa, dal 6 al 9 April 2005, reperito al link https://whc.unesco.org/archive/2005/whc05-29com-inf09Be.pdf).

Roversi Monaco G. M. 2019, "L'evoluzione della tutela dei beni culturali in caso di conflitto armato: dalla Convenzione dell'Aia del 1954 alla giurisprudenza penale internazionale", in E. Baroncini (a cura di) 2019, *Il diritto internazionale e la protezione del patrimonio culturale mondiale*, Bologna: Università di Bologna.

Salcuni G. 2005, "La tutela penale dei provvedimenti amministrativi nel nuovo testo unico sui beni culturali", in Manna A. (a cura di), *Il codice dei beni culturali ed ambientali. Gli illeciti penali*, Milano: Giuffrè.

Sapienza R. 2019, "La protezione dei beni culturali nei conflitti armati. Un formidabile incubatore concettuale", in A. Di Blase, G. Bartolini, M. Sossai (a cura di) 2019, *Diritto Internazionale e valori umanitari. Atti della giornata di studio in onore di Paolo Benvenuti Dipartimento di Giurisprudenza – Università Roma Tre Roma, 19 dicembre 2017*, Roma: Roma TrE-Press.

Shaheed F. 2011, *Report of the independent expert in the field of cultural rights*, A/NRC/17/38, Human Rights Council Seventeenth session Agenda item 3 Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development, Assemblea Generale delle Nazioni Unite, 21.03.2011, disponibile al sito https://digitallibrary.un.org/record/706502?v=pdf.

Sommaggio P. 2023, "Beni culturali. Beni comuni. Beni culturali comuni", in P. Moro e L. Zamparo (a cura di) 2023, *Processo al falso*, Padova: Padova University Press.

Special Rapporteur in the field of cultural rights 2018, presentato in seno alla 37ª sessione dello Human Rughts Council tenutasi nel 2018, disponibile al link https://digitallibrary.un.org/record/1473375?v=pdf.

Stella Richter P., Scotti E. 2002, "Lo statuto dei beni culturali tra conservazione e valorizzazione", in A. Catelani, S. Cattaneo (a cura di), 2002, *I beni e le attività culturali*, in G. Santariello (diretto da), *Trattato di diritto amministrativo*, vol. XXXIII, Padova: CEDAM.

Tarasco A. L. 2019, *Il patrimonio culturale. Concetto problemi confini*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Volpe G. 2023, "La Convenzione di Faro e le 'comunità di patrimonio'. Dalle cose alle persone. Dal diritto del patrimonio culturale al diritto al patrimonio culturale", *Rivista Enciclopedia Italiana Treccani*, Quadrimestrale, Anno VI, marzo 2023, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani S.p.A., Roma-Milano.

World Heritage Committee dell'UNESCO 2008, Documento redatto in seno alla 32ª sessione tenutasi in Quebec (Canada) il 2-10 luglio 2008, avente ad oggetto l'Item 9 della Provisional Agenda: Discussion on outstanding universal value, disponibile al sito https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000246450.
Zagato L. 2006, "Il secondo protocollo alla Convenzione dell'Aja del 1954", in F. Marrella (a cura di) 2006, *Le opere d'arte tra cooperazione internazionale e conflitti armati*, Padova: CEDAM.

Zagato L. 2017, "(In-)tangible Cultural heritage as a World of Rights?", in S. Pinton, L. Zagato (a cura di) 2017, *Cultural heritage. Scenarios 2015-2017*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari – digital publishing, URL http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-225-3/ DOI 10.14277/978-88-6969-179-9/SE-4.

SITOGRAFIA

http://www.patrimoniomondiale.it, sezione Unesco

http://www.unesco.it, sezione "Documenti"

https://portali.giustizia-amministrativa.it/portale/pages/istituzionale/visualizza/?nodeRef=&schema=cds&nrg=202106626&nomeFile=202300005_11.html&subDir=Provvedimenti

https://ufficiostudi.beniculturali.it/mibac/multimedia/UfficioStudi/documents/1362477547947_Convenzione_di_Faro.pdf

https://unesco.cultura.gov.it/la-convenzione-sul-patrimonio-mondiale/

https://unesco.cultura.gov.it/pdf/Convenzionedell'Aja1954-ITA.pdf

https://whc.unesco.org/en/guidelines/

https://whc.unesco.org/en/list/#note24

https://www.patrimoniomondiale.it/?p=8

https://www.unesco.it/wp-content/uploads/2023/11/Convenzione-Patrimonio-Mondiale-italiano-1.pdf

https://www.unesco.org/en/heritage-armed-conflicts/convention-and-protocols/1954-convention

http://musei.beniculturali.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione-di-Faro.pdf.

Francescantonio Eramo*

L'istituzione come katéchon.
Brevi note in un percorso di filosofia del diritto, antropologia filosofica e teologia politica

ABSTRACT
This essay aims to explore the institution as *katéchon* through an interdisciplinary approach combining philosophy of law, philosophical anthropology, and political theology. Against the backdrop of modernity's symbolic impoverishment and procedural rationalization, the study draws on René Girard's mimetic theory to argue that institutions arise not from contractual rationality, but from the anthropological need to channel and contain mimetic violence. As cultural crystallizations, institutions serve to preserve difference, structure shared meanings, and ensure continuity. From this perspective, they act as restraining forces that counter anomie, undertaking the task of safeguarding the collective order called into question by processes of secularization and neutralization. The institutional crisis therefore reflects a broader anthropological disorientation. Reconsidering the *katechontic* dimension becomes essential to rethinking institutions as bearers of *Bildung* and guardians of existential orientation.

KEYWORDS
Institution, Philosophy of Law, Institutionalism, René Girard, *Katéchon*.

INDICE

1. Introduzione: la questione istituzionale tra crisi e ricomposizione. 2. Mimesi, capro espiatorio, violenza e sacro. Il fondamento antropologico dell'istituzione in René Girard. 3. L'istituzione come *katéchon*. Brevi note

1. Introduzione: la questione istituzionale tra crisi e ricomposizione

In queste pagine si vuole sollevare una questione di Senso (*Sinn*).
La riflessione sul concetto di istituzione si trova oggi dinanzi a sfide teoriche di particolare complessità, che impongono una rimeditazione delle categorie del pensiero giuridico e politico. L'urgenza di tale riflessione emerge chiaramente nel contesto contemporaneo, caratterizzato dalla proliferazione di forme aggregative. Queste, pur aspirando al riconoscimento istituzionale per legittimare interessi di parte, si rivelano nella sostanza raggruppamenti occasionali orientati alla soddisfazione di appetiti e interessi immediati[1]. Una tale proliferazione non costituisce un fenomeno

* Dottore di ricerca in Filosofia del diritto presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, francescantonio.eramo@unicatt.it
[1] Proprio in questo senso vanno i lavori del duo Croce-Salvatore per Quodlibet. Più in particolare, sembra che il concetto di istituzione impiegato da questi commentatori sia maggiormente aderente a un impianto valoriale (nei termini che si specificheranno più avanti), che giuridico e politico. A un impianto, cioè, che in ultima analisi fa riferimento a una logica "assemblearistica" di meri valori soggettivi, a un tentativo di destrutturare l'impianto pur robusto di autori come Maurice Hauriou, Santi Romano e Carl Schmitt per rendere, per una qualche finalità, le loro categorie malleabili e fruibili negli scenari contemporanei. Croce 2019; Croce 2010; Croce 2018.

solo quantitativo, ma segnala una trasformazione qualitativa: la crescente difficoltà di distinguere tra ciò che può legittimamente configurarsi come istituzione e ciò che rimane nell'ambito delle organizzazioni temporanee. I confini tra questi due ordini di realtà sociale sono diventati sempre più sfumati, generando una opacità categoriale che impone il recupero di strumenti concettuali anche premoderni. La difficoltà contemporanea di orientarsi in questo paesaggio mutevole origina dalla rimozione, più o meno deliberata, di quelle categorie ontologiche – *auctoritas*, *ordo*, *dignitas*, *sacrum* –, che sole permettevano distinzioni qualitative fondate. L'erosione di queste categorie ha generato un'incapacità di discernimento della differenza qualitativa, essenziale per definire il perimetro e la vocazione stessa dell'istituzione.

La questione tocca aspetti fondamentali della struttura sociale e dei meccanismi attraverso cui il legame sociale si consolida e si stabilizza nel tempo. Il rischio è quello di un paradosso: la proliferazione di pretese istituzionali, anziché rafforzare la tenuta simbolica dell'istituzione, rischia di indebolirla e svuotarne progressivamente il significato. Quando ogni forma associativa rivendica uno statuto istituzionale, il concetto stesso di istituzione va incontro a un processo di inflazione semantica che ne compromette la capacità discriminante, riducendolo a una categoria del tutto generica.

I fenomeni di 'esculturazione' che attraversano la nostra epoca interpellano la teoria giuridica e politica e pongono interrogativi fondamentali sulla natura e sul ruolo delle istituzioni nella società post-moderna[2]. Gli effetti di questi processi si manifestano nella progressiva perdita di riferimenti culturali e spirituali a favore di tendenze materialistiche e di massificazione che livellano le differenze qualitative e riducono la complessità del reale a schemi funzionali immediati[3].

Le spinte al rinnovamento o alla trasformazione della forma della civiltà europea affondano le proprie radici nei grandi eventi storici e politici delle rivoluzioni moderne[4], che hanno dato avvio a profondi processi di secolarizzazione e razionalizzazione. Questi hanno progressivamente ridefinito il profilo culturale dell'Europa, generando una crisi delle tradizionali mediazioni simboliche che avevano sorretto e strutturato l'ordine istituzionale[5].

L'ingresso nel mondo secolarizzato ha comportato per l'uomo l'adesione a una forma di rinuncia alla meditazione sul possibile trascendimento dell'esperienza umana e l'affermazione di una indifferenza verso sentimenti un tempo comunemente considerati irrinunciabili: coraggio, sacrificio, senso dell'onore, eccetera[6]. Questa realistica e disincantata ricostruzione mostra come l'uomo secolarizzato

---

[2] Herder 2020.

[3] Spitzer 1967.

[4] Cfr. De Maistre 1985. L'interpretazione che de Maistre offre della rivoluzione – e, in particolare della Rivoluzione francese – trova il suo fondamento teorico nella Provvidenza. La Provvidenza fa della Rivoluzione un suo strumento. A tal proposito: «non esiste il caso nel mondo, e neppure, di conseguenza, esiste il disordine, poiché il disordine viene ordinato da una mano sovrana che lo piega alla regola e lo costringe a concorrere allo scopo»; De Maistre 1985: p. 91. Da questo punto di vista, scrive de Maistre, non sono gli uomini a guidare la rivoluzione, ma è quest'ultima a guidare loro e «non appena pretendono di dominarla, cadono ignobilmente. […] Si dice benissimo quando si dice che essa cammina da sola; *Ivi*, p. 91. «Uomini senza genio e senza conoscenze hanno guidato assai bene quel che essi chiamavano il carro rivoluzionario. […] e tutto gli è riuscito, poiché erano solo gli strumenti di una forza che ne sapeva più di loro»; De Maistre 1985: p. 91.

«Ogni nazione, come ogni individuo, ha avuto in sorte una missione che deve assolvere. La Francia […] si trovava al vertice del sistema religioso, e non senza ragione il suo re veniva chiamato cristianissimo […]. Ora, poiché essa si è servita della propria influenza per contraddire questa vocazione e demoralizzare l'Europa, non bisogna meravigliarsi che vi sia ricondotta con mezzi terribili»; De Maistre 1985: p. 7. Cfr. inoltre Burke 1984 secondo il quale la rivoluzione francese non ha avuto altro scopo che la distruzione di un ordine politico e sociale plurisecolare e un riordino della società futura in base a concezioni tanto inedite quanto arbitrarie che hanno, di fatto, pervertito l'ordine costituito senza alcun rispetto per l'eredità del passato sotto il quale la Francia aveva vissuto sino a quel momento. Edmund Burke coglie con lucidità profetica quello che agli studiosi successivi apparirà come un tratto distintivo dell'utopismo rivoluzionario: l'impulso distruttivo verso l'eredità storica e l'ambizione prometeica di plasmare un uomo nuovo indipendentemente dal tributo di sofferenze necessarie.

[5] MacIntyre 1981.

[6] Cfr. Vassalli 1992; Vassalli 1995; Castrucci 2015; Dávila 2019; Dávila 1999; Dávila 2008; Dávila 2013; Dávila 2017; Dávila 2018; Dávila 2018; Jünger 1980.

viva da errante che circola senza mai camminare davvero[7], soggiorna senza mai davvero abitare[8], privo di una localizzazione[9] (*Ortung*) dalla quale guardare alle cose del mondo. Come sottolinea Calasso:

> l'uomo secolarizzato chiede di non essere messo in dubbio troppo spesso, meglio mai. […] Al posto delle procedure sacrificali e sacrali agiscono oggi le condizioni di laboratorio. Se i gesti sacrificali miravano a trattare, maneggiare, con cautela, il sacro; le procedure di laboratorio tendono ad espungerlo. Il fumo del sacrificio sono oggi i numeri, i protocolli sperimentali. Vivere senza il sacro apparve un giorno come una condizione perfetta, leggera, desiderata[10].

Questo passaggio dalla dimensione sacrale a quella tecnica è tutt'altro che ininfluente rispetto alla questione istituzionale. Le istituzioni, infatti, non si limitano a svolgere una funzione tecnico-organizzativa, ma, quali forme simboliche, incarnano e trasmettono significati e saperi condivisi, organizzando l'esperienza collettiva secondo schemi di senso che trascendono la contingenza del presente. La sostituzione del rito con il protocollo, del gesto con la procedura, segna una radicale trasformazione antropologica i cui effetti investono direttamente la natura e la vocazione dell'istituzione.
Esse sono chiamate, in coerenza con la loro vocazione più profonda, a non ritrarsi di fronte alla crisi, ma a esercitare appieno il proprio potere frenante[11] verso le spinte dissipative.
Muovendo da queste premesse, la riflessione che segue – di carattere introduttivo rispetto al più ampio lavoro di ricerca che in altra sede troverà maggiori sviluppi – si concentra sull'analisi delle posizioni teoriche di René Girard, leggibili in chiave istituzionale, e sul tema del *katéchon* (qui inteso in una sfumatura peculiare che sarà chiarita nel prosieguo) e della connessa trasmissione del sapere quale *Bildung*[12]. L'indagine mira a enucleare dalla teoria mimetica quegli elementi che consentano di illuminare il nesso costitutivo tra dinamiche imitative, consolidamento istituzionale e formazione antropologica, nella convinzione che il dispositivo teorico girardiano offra strumenti ermeneutici particolarmente fecondi per la comprensione dei processi attraverso cui le istituzioni si costituiscono come forme stabili di trasmissione culturale e di orientamento esistenziale. L'approccio girardiano consente di cogliere come l'istituzione emerga dalla necessità di contenere e canalizzare la violenza mimetica che struttura i rapporti umani, costituendo un formidabile strumento di civilizzazione. L'istituzione, in questa prospettiva, si configura come forma stabilizzata del comportamento collettivo. Questo approccio permette di comprendere come le istituzioni non nascano da un contratto razionale tra individui già costituiti, ma emergano dal bisogno antropologico fondamentale di dare forma e stabilità alle relazioni umane, sempre minacciate dalla deriva conflittuale. In questo senso, l'istituzione non è soltanto un prodotto della cultura, ma ne è anche la condizione di possibilità.

---

[7] Taniguchi 2012. In questo singolare, ma prezioso, manga giapponese il Maestro Taniguchi enfatizza la riscoperta, attraverso l'atto silenzioso del camminare, del dimorare e del vivere poeticamente la terra, dove camminare, ammetterebbe anche Heidegger, significa fare esperienza dell'imponderabile, dell'imprevisto e del mistero che ci avvolge.
[8] Heidegger 1975.
[9] È singolare come il termine localizzazione abbia oggi cambiato di senso, virando sulla sfumatura, causata e legata agli effetti del dominio (o destino) della tecnica, della geo-localizzazione nel fenomeno *social*, dove l'individuo è utente costantemente localizzato, ma realmente privo di **una** *Ortung*.
[10] Calasso 2017: 48.
[11] In altri termini, l'istituzione stabilisce un ordine, e dunque si oppone al disordine. Essa agisce come limite: non elimina la possibilità del caos, ma la ritarda. L'ordine che essa impone non è definitivo, ma fragile e in costante pericolo e come tale necessita di continua cura simbolica, giuridica, formativa.
[12] Mangia 2024; Sola 2016; Gennari 2014; Troeltsch 2015; Gadamer 2012. Caputo 2019. Una tale concezione già presente in Hegel e rinvigorita da Heidegger è oggi minacciata, come spiega Caputo, dalla dimenticanza dell'essere, nonché dall'imporsi di saperi nomotetici sull'esperienza simbolica, nonché dalle logiche di mercato a cui sembrano aver ceduto anche le scuole. Si rimanda, inoltre a Pesare 2012.

2. Mimesi, capro espiatorio, violenza e sacro. Il fondamento antropologico dell'istituzione in René Girard

L'architettura teorica di René Girard si delinea come un paradigma antropologico-genetico13 capace di illuminare i meccanismi originari che sottendono la genesi istituzionale. Partendo dalla intuizione fondamentale che il desiderio umano sia strutturalmente mediato dall'altro, Girard sviluppa l'analisi sui meccanismi del capro espiatorio e sul ruolo costitutivo del sacro[14] nei processi di aggregazione sociale. Il suo approccio mostra come ogni istituzione trovi origine nel rito sacrificale e nel meccanismo vittimario, configurandosi come dispositivo di contenimento della violenza mimetica. La fertilità dell'approccio girardiano risiede nella sua capacità di connettere dimensioni apparentemente eterogenee dell'esperienza umana, mostrando come il desiderio, la violenza, il sacro e l'istituzione siano fenomeni strutturalmente interconnessi.

Il pensiero di Girard muove dall'analisi dell'attività mimetica come tratto generale del vivente, soffermandosi in particolare sulla sua forma specificamente umana costituita dall'imitazione acquisitiva – la mimesi di appropriazione – nell'ambito del comportamento umano e del comportamento relazionale tra i simili[15]. L'imitazione acquisitiva rappresenta il nucleo originario del desiderio umano mediato dall'altro.

Come sottolinea Girard, a proposito di tutto ciò che si può chiamare mimetismo, nelle scienze dell'uomo e della cultura, prevale da tempo una visione unilaterale del mimetismo secondo cui ogni comportamento sarebbe appreso e ogni forma di apprendimento si ridurrebbe a un processo imitativo. In tal modo si svuota la mimesi della sua portata strutturale e generativa e si giunge così a ritenere erroneamente che, se gli uomini cessassero a un tratto di 'imitare', tutte le forme culturali svanirebbero di conseguenza. Il desiderio mimetico non rappresenta una semplice modalità comportamentale tra le altre, ma si configura come la struttura fondamentale attraverso cui l'essere umano accede al mondo e si costituisce come soggetto. Si crea così un insieme di movimenti, di atteggiamenti, di indicazioni, che diventano un sistema di norme e un ordine comune. Questo ordine contiene però sempre il rischio dello scontro, della sostituzione del dialogo con una rivalità distruttiva. Se si imita il movimento della mano che prende un oggetto, si hanno due mani che allo stesso tempo, da lati opposti, puntano alla stessa cosa. Ma due persone diverse non possono avere lo stesso ruolo verso lo stesso oggetto, se questo per sua natura è destinato a un uso che lo distrugge. Se l'oggetto può appartenere a una sola persona, escludendo l'altra, il mimetismo mette in dubbio, già da solo, la possibilità che più soggetti possano coesistere nella stessa situazione. Imitare l'altro, in questo caso, è possibile solo togliendolo dal gioco, prendendo la sua posizione, sostituendosi a lui spingendo lo scontro al massimo. Portato fino in fondo, il mimetismo appropriativo finisce necessariamente nella violenza. Il mimetismo, che si pensa renda possibile il rapporto sociale, ne è al contempo causa potenziale di distruzione.

Il desiderio non è mai diretto verso l'oggetto, ma è sempre triangolare: coinvolge il soggetto desiderante, il modello che indica l'oggetto del desiderio, e l'oggetto stesso. Girard ne offre uno schema geometrico triangolare che illustra questa mediazione costitutiva[16]:

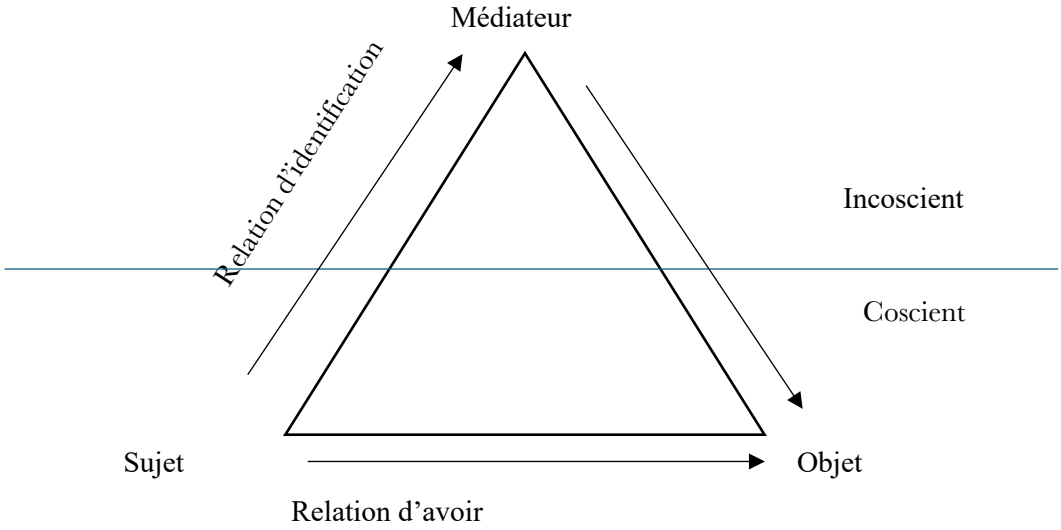
---

[13] La plasticità del modello girardiano consente la sua applicazione in molteplici campi del sapere (nota sui diversi saperi che si interessano di Girard oggi. Si rimanda, fra i molti, a: Tarditi 2009; Arienzo, Ferronato 2022 ;

[14] Girard 1987; Girard 2006; Girard 1996; Girard 1992.

[15] Castrucci 2015: 154.

[16] Girard 2012: 39



Questa struttura triangolare del desiderio rivela la sua natura relazionale e conflittuale. Non si desidera qualcosa per il valore intrinseco dell'oggetto, ma perché lo si vede desiderato da un altro soggetto che funge da modello. Il meccanismo, apparentemente innocuo, contiene in sé il germe della rivalità.

La violenza si accende per 'desiderio mimetico', tramite il quale nella società tutti desiderano ciò che hanno o che desiderano gli altri. Il contagio mimetico trasforma la rivalità iniziale, circoscritta a due o pochi soggetti, in una crisi che investe l'intera comunità. Gli uni si imitano con gli altri generando desideri e appetiti parossistici che minacciano la coesione del tessuto sociale, l'ordine – anche simbolico – che garantisce la stabilità nelle relazioni collettive.

La rivalità che nasce dalla mimesi, se non contenuta e canalizzata, tende a espandersi. Occorre l'impiego di meccanismi volti a ridirezionare la violenza che, se non filtrata, genererebbe un incontrollato parossismo sociale. Tali meccanismi sono forme di ritualizzazione, cioè di istituzionalizzazione. L'esempio 'estremo' che Girard propone è quello del sacrificio. Nel rito sacrificale si afferma l'unità della comunità, l'instaurazione di un ordine avverso un disordine. La comunità nasce paradossalmente nel momento di massima disgregazione, quando la collettività è attraversata da una crisi di tipo mimetico e appare minacciata da una spirale incontrollabile di violenza reciproca. Alla conflittualità generalizzata, in cui ciascuno si contrappone a ciascun altro, subentra improvvisamente una nuova forma di opposizione: quella di tutti contro uno. La molteplicità caotica dei conflitti individuali viene così ricondotta all'ordine attraverso l'identificazione di un unico antagonista, la vittima, posta in contrapposizione all'intera comunità.

La logica della risoluzione sacrificale si fonda su un meccanismo preciso: la comunità ristabilisce la propria coesione attraverso l'eliminazione di una vittima designata, del tutto incapace di opporsi o di innescare cicli vendicativi. Proprio questa sua impotenza garantisce che l'atto violento non generi nuove spirali di conflitto, ma al contrario determini la fine della crisi. Il sacrificio rappresenta, in ultima analisi, una violenza ulteriore, che si aggiunge alle precedenti; tuttavia, si distingue da esse in quanto assume la funzione di violenza conclusiva, destinata a interrompere il ciclo della reciprocità distruttiva.

È criminale uccidere la vittima perché essa è sacra…ma la vittima non sarebbe sacra se non la si uccidesse. Questo terribile, paralizzante circolo vizioso si incontra subito, quando si esamina la realtà del sacrificio. […] Che cosa lega, che cosa tiene insieme una società? […][17].

Il «linciaggio fondatore», l'ombra del capro espiatorio, è la risposta di Girard. La vittima diventa sacra proprio attraverso l'atto che la elimina, e questa sacralizzazione retrospettiva trasforma l'evento violento in fondamento dell'ordine sociale.
Secondo l'interpretazione proposta da Girard, ogni istituzione umana troverebbe la propria origine nel rito, ovvero nel meccanismo del capro espiatorio e nella dimensione sacrificale.
Di conseguenza, nessuna istituzione potrebbe dirsi del tutto estranea a un fondamento religioso, poiché quest'ultimo ne rappresenterebbe un elemento strutturale e costitutivo. Una simile tesi trova riscontro anche in autori come Durkheim[18] e Lefort[19], i quali riconoscono una sostanziale coincidenza tra il sociale e il religioso, evidenziando come le forme della vita collettiva siano intimamente legate a un'esperienza originaria del sacro.
L'istituzione emerge come cristallizzazione di una esperienza fondante che ha permesso alla comunità di sopravvivere alla propria crisi costitutiva. Nell'atto sacrificale si afferma l'unità dell'istituzione emergente. La forma di questa unità emerge da una precedente lacerazione sociale che viene sanata. In tutte le istituzioni umane, scrive Girard, si tratta innanzitutto e sempre di riprodurre, per il tramite di nuove vittime un linciaggio riconciliatore. L'istituzione diventa così un insieme di gesti, simboli, posture, segnali: un ordine condiviso. La violenza in tal senso non viene negata, ma sublimata attraverso un codice simbolico che ne trasforma la natura distruttiva in energia costituente: ciò che avrebbe dissolto la comunità viene così convertito in principio di coesione, rendendo possibile la convivenza entro l'ordine sociale attraverso la mediazione istituzionale.
Da questa analisi emerge come le istituzioni siano strutture profonde di regolazione della violenza e di garanzia dell'ordine. Ne consegue che nell'istituzione è in gioco la sorte stessa dell'ordine umano, poiché essa rappresenta il presidio simbolico contro il ritorno del caos mimetico e della violenza indifferenziata. Le istituzioni, nella loro forma rituale, svolgono la funzione fondamentale di prevenire la diffusione incontrollata della violenza, sollevando l'essere umano da un compito che non sarebbe in grado di gestire autonomamente e che, se affrontato senza mediazioni simboliche, potrebbe condurlo alla distruzione.
Il pensiero moderno, tuttavia, non è riuscito ad attribuire una funzione reale al sacrificio. E ciò accade perché non potrebbe percepire il crollo di un ordine la cui natura gli sfugge[20] e

per una ragione che ancora ignoriamo [...] il meccanismo fondatore funziona meno bene di prima, pur non avendo completamente smesso di funzionare. [...] La capacità del meccanismo vittimario di produrre il sacro è infatti interamente fondata, lo si è detto, sul misconoscimento di cui questo meccanismo diviene oggetto. Ora, in una società in cui tutti sanno almeno vagamente in cosa consiste il «capro espiatorio» poiché ognuno rimprovera costantemente a qualche avversario, ideologico o familiare, di «cercare un capro espiatorio», il meccanismo in questione, pur essendo sempre presente, ha perduto troppo del suo vigore per adempiere così bene come nel passato ai compiti che la cultura umana gli ha assegnato. [...] Ma ci si deve rendere ben conto che il granello di sabbia del sapere nell'ingranaggio che produce la vittima espiatoria non significa affatto che ci saranno meno vittime, tutt'altro. Possiamo senz'altro convenire con Girard nel ritenere che, più è radicale la crisi del sistema sacrificale – reso oggi impossibile dalla fine di quella che de Maistre riteneva la salutare *méconnaissance* delle ragioni profonde del sacrificio –, tanto più gli uomini saranno, nonostante tutto, tentati di moltiplicare le vittime, in un susseguirsi ciclico di singoli atti di violenza diffusa e senza forma. L'uscita dal mondo del sacrificio ritualizzato ha comportato un surplus di violenza diffusa e di aggressività non ridiretta né ridirezionabile[21].

[17] Girard 1992, risvolto di copertina.
[18] Durkheim 1912.
[19] Lefort 1986.
[20] Girard 1992: p. 69.
[21] Castrucci 2015: 164-165. Sul punto si rimanda, inoltre, a Castrucci 2011.

L'annichilimento di quella che si potrebbe definire secondo un linguaggio mitico 'sfera di sacralità', ha comportato la produzione sovraccaricata di stimoli e impulsi, i quali hanno finito per ripiegare con violenza contro la coscienza stessa e contro l'istituzione. Ha comportato, cioè una proliferazione incontrollata di desideri mimetici e di pulsioni acquisitive che, non più canalizzati da dispositivi rituali e simbolici, hanno finito per riversarsi con violenza distruttiva tanto sulla coscienza individuale, generando disorientamento esistenziale e frammentazione identitaria, quanto contro l'istituzione medesima, privandola della sua aura simbolica e della sua capacità ordinante. La lettura girardiana consente di sfuggire alla neutralizzazione del sacro nella convinzione che surrettiziamente si nasconda

> in questo delicato escamotage scientista «una espulsione e consumazione rituale del religioso stesso, trattato come capro espiatorio del pensiero umano». [...] La tendenza a cancellare il sacro, a eliminarlo interamente, prepara il ritorno surrettizio del sacro, in forma non più trascendente bensì immanente, nella forma della violenza e del sapere della violenza[22].

La crisi del sacrificio ha aperto la via a una più profonda e generalizzata crisi categoriale, tale da potersi definire, in ultima istanza, come una crisi delle differenze. In questa prospettiva ciò che vacilla non è soltanto una pratica religiosa o un paradigma simbolico isolato, ma l'intero ordine culturale. Un ordine che, nella sua essenza più profonda, è null'altro che un sistema di differenze. Sono proprio questi scarti differenziali a fondare l'identità degli individui e a consentire loro di situarsi, con senso e orientamento, gli uni rispetto agli altri. Quando viene meno il senso del sacro e del limite a esso connaturato non è tanto, o non immediatamente, la sicurezza fisica a essere minacciata, quanto piuttosto la tenuta stessa dell'ordine culturale di riferimento.
In una prospettiva dichiaratamente anti-modernista, Girard mostra come, nella religione arcaica e nella tragedia greca, operasse un principio strutturale: l'ordine si fonda sulle differenze. È la dissoluzione di tali differenze – non solo sociali, ma anche simboliche, genealogiche, gerarchiche – a generare la rivalità mimetica, cioè una competizione orizzontale tra individui posti allo stesso livello. Il mondo moderno, a partire dalla Rivoluzione francese, ha elevato a ideale l'eguaglianza astratta degli individui, disconoscendo o rimuovendo il valore costitutivo delle differenze. Ma, così facendo, ha fornito all'uomo strumenti inadeguati per il mantenimento dell'ordine, accrescendo anzi i fattori di disgregazione e di conflitto. L'ideale egualitario, lungi dal pacificare le relazioni sociali, ha paradossalmente intensificato la rivalità mimetica, poiché ha posto tutti gli individui sullo stesso piano competitivo.
La crisi sacrificale genera così una condizione di perenne scontro, anche sul piano assiologico, tra sistemi di valori soggettivamente fondati e reciprocamente incompatibili. In questa cornice disgregata, le parole shakespeariane risuonano con una inquietante attualità:

> Oh, quando è scossa la gerarchia, che è la scala a tutti gli eccelsi disegni, l'impresa languisce! Come potrebbero le comunità, i gradi nelle scuole, e le fratellanze nelle città, il pacifico commercio tra separanti sponde, la primogenitura e il diritto di nascita, la prerogativa dell'età, corone, scettri, allori, conservare il loro legittimo posto se non per mezzo della gerarchia? Sol togliete la gerarchia, mettete fuori tono quella corda, e udite che discorso segue; ogni cosa si scontra in puro antagonismo: le circoscritte acque non mancherebbero di gonfiare il loro seno al di sopra delle rive e di ridurre in poltiglia tutto questo solido globo: la forza la farebbe da padrona sulla debolezza, e il figlio brutale colpirebbe il proprio padre a morte: la possa sarebbe il diritto; o piuttosto diritto e torto, tra la cui infinita tenzone risiede la giustizia, perderebbero i loro nomi, e la giustizia il suo[23].

[22] Girard 1992: 32.
[23] Shakespeare 1964: 766.

Superando le teorie utilitaristiche e contrattualistiche[24] sul legame sociale, l'antropologia filosofica di Girard invita a ripensare le istituzioni come risposta strutturale alla crisi mimetica che minaccia ogni comunità umana. Quando questi dispositivi di stabilizzazione perdono efficacia o autorità si innesca un processo di dissoluzione dell'ordine sociale che può condurre al ritorno della violenza originaria. In questo senso, la crisi contemporanea delle istituzioni non è organizzativa o funzionale, ma antropologica.
L'analisi girardiana dell'istituzione come dispositivo di contenimento della violenza mimetica offre una chiave interpretativa fondamentale per comprendere sia la crisi contemporanea delle forme istituzionali sia le possibilità della loro rigenerazione. L'istituzione non è semplicemente un accordo razionale tra volontà individuali, ma emerge dalla necessità antropologica di dare forma stabile alla convivenza umana, sempre minacciata dalla deriva conflittuale.
La prospettiva girardiana ci permette di cogliere come l'istituzione sia chiamata a svolgere la 'funzione' di *katéchon* (al di là di chi sia oggi o cosa sia il *katéchon*, puntualizzazione fondamentale ma in questa sede momentaneamente trascurabile) – di forza che trattiene il caos e permette lo sviluppo della civilizzazione. Questa funzione "frenante" non è accessoria ma costitutiva dell'istituzione stessa, che trova la sua ragion d'essere proprio nella capacità di contenere e sublimare la violenza originaria che abita il cuore delle relazioni umane.
In questa prospettiva, la crisi contemporanea delle istituzioni non può essere risolta attraverso riforme meramente tecniche o procedurali, ma richiede una comprensione più profonda della loro funzione antropologica fondamentale. Solo recuperando la consapevolezza del nesso costitutivo tra violenza, sacro e ordine sarà possibile ripensare le istituzioni come autentiche forme di vita comunitaria, capaci di orientare l'esistenza umana verso la sua realizzazione più piena.

3. L'istituzione come *katéchon*. Brevi note

L'analisi condotta nei capitoli precedenti permette di identificare due elementi costitutivi della natura profonda dell'istituzione: il compito del freno (*katéchon*) e la collegata trasmissione del sapere (*Bildung*). Questi due aspetti chiariscono l'*ethos* dell'istituzione in quanto ne definiscono il ruolo di argine e di formatore dell'umano.
Una simile concezione dell'istituzione presuppone il riconoscimento della sua dimensione teologico-politica, da cui l'istituzione non emerge come artificio convenzionale, ma partecipa di un ordine che le conferisce autorità e legittimità.
Il problema del *katéchon*, divenuto centrale nel dibattito contemporaneo soprattutto grazie a Carl Schmitt, rimanda alla relazione tra teologia e politica nella cristianità europea. Trova la sua origine nell'epistolario paolino, precisamente nella Seconda lettera ai Tessalonicesi, 2, 6-7, dove Paolo fa riferimento a una forza, un potere, che trattiene, frena, contiene (to *katéchon* - *ho katéchon*) il trionfo dello Spirito dell'empietà e la manifestazione dell'anomia anticristica[25]. La relazione tra teologia e politica, di cui il *katéchon* è la rappresentazione per eccellenza, si presta a essere una risposta per varie questioni di ordine teorico generale. Come espresso da Cacciari, i princìpi essenziali della Rivelazione o dell'Annuncio, prima ancora di essere 'catturati' e pensati in dogmi, hanno una natura tale da poter essere trasposti o tradotti in fattori costitutivi dell'agire politico e istituzionale e che si inscrive ulteriormente nella critica al processo di secolarizzazione. Il potere che frena quella forza misteriosa che impedisce la piena manifestazione del mistero dell'iniquità e che posticipa l'avvento della parusia. In questa prospettiva l'istituzione assume una funzione eminentemente "*katéchontica*": essa si pone come argine contro forze disgreganti che minacciano l'ordine costituito, operando una funzione di contenimento temporale che consente alla civiltà di perpetuarsi e di trasmettere il proprio patrimonio culturale e spirituale.

[24] Hobbes 1651
[25] Agamben 1995.

La crisi contemporanea delle istituzioni si manifesta con particolare evidenza nel fenomeno dell'apostasia, intesa non soltanto come abbandono della fede, ma come rinuncia generale ai principi costitutivi spirituali e culturali che avevano informato l'ordine istituzionale precedente[26]. Come osserva Cacciari

> del dilagare dell'apostasia il segno più tremendo non è l'abbandono di impero e Chiesa da parte delle moltitudini, ma la *secessio* che in loro si opera dalle loro proprie missioni, dalla funzione e dalla fede che avrebbero dovuto incarnare[27].

Questa diagnosi mette in luce come il dato davvero perturbante non sia il venire meno dell'adesione esterna alle forme istituzionali, ma lo svuotamento di quella *forma formans* che ne ha garantito coerenza funzionale e tenuta simbolica. È in questo senso che si può parlare di una *secessio* interiorizzata: una diluizione della vocazione originaria che opera all'interno delle istituzioni medesime. *Ex multis*: l'università revoca in dubbio il proprio compito formativo trasformandosi in centro di erogazione di servizi didattici[28]; la giurisdizione abdica a poco a poco dalla funzione di custode dell'ordine per trasformarsi in dispositivo di ingegneria sociale; la Chiesa si apre all'immanenza secolarizzata di un discorso valoriale indistinto. È, per usare il linguaggio della teologia politica, un *katéchon* che ha smesso di frenare o non frena più come dovrebbe. L'istituzione nella sua dimensione più profonda è infatti chiamata a custodire una forma, che non è semplicemente una struttura normativa, ma una qualità dell'essere, una grammatica dell'esperienza che si traduce in una cifra di senso. In questo contesto, la crisi del *katéchon* si configura come crisi di 'orientamento ontologico' che fatica a impedire la piena manifestazione del *mysterium iniquitatis*[29], facilitata peraltro dai processi di neutralizzazione e di spoliticizzazione presenti a livello globale che hanno permesso al valore di divenire un simulacro operativo[30]. La neutralizzazione opera rimuovendo la dimensione conflittuale e antagonistica che costituisce il nucleo stesso del politico e dell'antropologico, sostituendola con logiche procedurali e consensuali apparentemente pacificate. La spoliticizzazione completa questo movimento, trasferendo le decisioni fondamentali dall'ambito istituzionale a quello della tecnica impersonale.

---

[26] Sul punto il rimando è a Carl Schmitt secondo il quale all'ordine precedente fondato e radicato in *justissima tellus*, tramite il nesso costitutivo tra *Ordnung* und *Ortung*, ordinamento e localizzazione spaziale, si è sostituito quello attuale che procede a una universale mobilitazione – insofferente ad ogni confine e ad ogni *auctoritas* – nonché alla liquidazione di ogni *ethos*, finalizzato alla desostanzializzazione di ogni prassi politica.

[27] Cacciari 2013: p. 80

[28] «Un'indicazione del modo in cui è pensata oggi la cultura ce la fornisce la recente riforma dell'Università dei crediti e dei debiti formativi: tutto deve essere calcolato, quantificato, misurato. Le ore di studio, il numero delle pagine. […] Si è così giunti […] alla trasformazione dell'università in una *consumer oriented corporation*, soggetta a forme di valutazione e di accreditamento molto più simile a quelle delle agenzie di rating che a quelle di comunità scientifiche, la marginalizzazione di docenti e ricercatori a vantaggio dei burocrati, o piuttosto la trasformazione dei docenti stessi in amministratori, i tempi dell'insegnamento sempre più frenetici, impacchettati nelle ore-credito e nei semestri; la formazione degli studenti come prodotto e non come processo, secondo un modello di *professionalizzazione* e di spendibilità immediata delle conoscenze, l'eclissi dell'idea stessa su cui si fondava l'università tradizionale, cioè la cultura, e la sua sostituzione con il termine ombrello *eccellenza*, segno vuoto senza referente, simulacro di un'idea senza contenuto. […] Oggi le Università non dovrebbero più condividere il sapere con dei cittadini, ma proporre una *offerta formativa* ai clienti, modellata più o meno rozzamente in funzione di una *domanda* formulata dalle parti sociali, dagli ordini professionali, dal sempre più fantomatico "mondo del lavoro". Gli studenti così accumulano le competenze acquisite in una *carriera*. Il loro apprendimento si misura in *crediti* e *debiti*. […] Le pubblicazioni scientifiche si chiamano *prodotti della ricerca*, in termini del tutto congeniali a una logica della competizione e dell'accumulazione indiscriminata di beni di scambio»; Heritier 2019: 446-448.

[29] Quinzio 1995.

[30] Schmitt 2008; Volpi 2008; Mangia 1994.

Forsthoff[31] in *Rechtstaat im Wandel*[32], sulla scia schmittiana, evidenzia come i valori obbediscano a una propria logica che ne governa la circolazione e l'imposizione. Il valore non è categoria stabile dotata di referente ontologico, ma è il risultato del processo di valorizzazione[33] delle categorie giuridiche e politiche essenziali cui corrisponde, peraltro, una certa tecnica di interpretazione giuridica.
Questa dimensione simulacrale consente al valore di presentarsi come universale neutrale, mascherando la sua intrinseca funzione di dispositivo di potere. Il valore appare come dato naturale e non come costruzione politica e storica, rendendo invisibile la violenza simbolica che presiede alla sua imposizione[34].
Si è, comunque, consapevoli che lo spazio normativo per un *katéchon* sembra oggi pressoché limitato a causa dell'indebolimento dell'idea di *Auctoritas*. *Auctoritas* e *katéchon* condividono una sorte comune. Quando l'uno fiorisce, l'altro è rigoglioso, ma quando l'uno appassisce, l'altro si affievolisce: nessuna *Auctoritas*, nessun *katéchon*. Solo il ripristino di una qualche *Auctoritas* potrebbe rivitalizzare l'idea stessa di *katéchon*.
La crisi del *katéchon* diviene simultaneamente crisi del senso e crisi dell'ordine politico. Come detto, tale crisi non è accidentale, ma risulta da processi sistemici di neutralizzazione e spoliticizzazione che operano su scala globale. Questi processi svuotano le istituzioni della loro carica simbolica e della loro capacità di decisione riducendole a meri apparati tecnico-amministrativi. Il nucleo di questa trasformazione risiede, tra le altre istanze, nella conversione in valori (*Ver-Wertung*) che rappresenta il dispositivo fondamentale della neutralizzazione e della spoliticizzazione.
Il processo di *Ver-Wertung* rende commensurabile l'incommensurabile[35] sicché di questo commensurabile se ne può ricavare una certa quota calcolabile nella distribuzione del prodotto sociale nel campo dell'economico che diviene oggi *l'unicum politicum*. Si è fatto così,

> […] del sapere, una tecnica per produrre valore: del mercato e del 'valore' rispettivamente il luogo e la misura di ogni veridizione di ogni forma di pensiero; come […] della morale un sistema di 'valori' ricombinabile, di volta in volta alla luce del valore economico di ciascun valore[36].

Il campo delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni rende possibili continue conversioni di valori attraverso un instancabile spostamento dei parametri di calcolo e di determinazione dei valori medesimi. Si presentano così fantastiche possibilità di valorizzazione di ciò che non ha valore e di eliminazione del non-valore[37]. Una conversione in valori è oggi universalmente in atto in qualsiasi ambito della vita associativa. Essa si manifesta anche nell'impiego delle parole e persino

---

[31] Le riflessioni di Schmitt sul valore sono nate nel contesto del convegno del 23 ottobre 1959 tenutosi a Ebrach dal titolo *Virtù e valore nella dottrina dello Stato*. Schmitt in apertura de *La tirannia dei valori* scrive: «Forsthoff faceva notare come nella dottrina dello Stato della monarchia assoluta la virtù avesse ancora un posto, mentre il sistema di legalità dello Stato di diritto borghese non sapeva più che cosa farsene di un termine e di un concetto come *virtù*. A mo' di sostituto si offriva il *valore*. Già prima della Grande Guerra si era tentata una «riabilitazione della virtù» tramite una filosofia dei valori (Max Scheler, 1913). Dopo il conflitto, concetti e ragionamenti ispirati alla filosofia dei valori furono introdotti nella dottrina costituzionale e nella dottrina dello Stato della Costituzione di Weimar (1919-1933) e si cercò di reinterpretare quest'ultima e i suoi diritti fondamentali come un sistema di valori. A quel tempo l'amministrazione della giustizia non prese ancora posizione. Solo dopo la seconda guerra mondiale i tribunali tedeschi fondarono in larga misura le loro decisioni su punti di vista ispirati a una filosofia dei valori. […] Forsthoff ha difeso la sua posizione in una serie di conferenze e saggi, ora raccolti nel volume *Rechtsstaat im Wandel*. E ha colto una volta per tutte il nocciolo della questione con queste chiare e semplici parole: Il valore ha la sua logica»; Schmitt 2008: 17-18.
[32] Forsthoff 1973.
[33] Schmitt 2008: 19; Schmitt 1960: 16 e ss.
[34] La critica al tema del valore qui proposta non nega di per sé la rilevanza di diverse concezioni del valore elaborata in altre tradizioni filosofiche, da quella fenomenologica scheleriana a quella neokantiana, che attribuiscono al valore una dignità teoretica autonoma rispetto alla sua strumentalizzazione procedurale.
[35] Schmitt 2008: 19.
[36] Mangia, *Merito e trasmissione del sapere nei processi di replicazione sociale*, consultabile al seguente link: https://www.iassp.org/2023/12/merito-e-trasmissione-del-sapere-nei-processi-di-replicazione-sociale/.
[37] Schmitt 2008: 26.

nella lingua ufficiale delle sfere più alte. Lo dimostrano le traduzioni dell'enciclica sociale di Papa Giovanni XXIII *Mater et Magistra*, promulgata il 15 maggio 1961. Qui il termine latino *bonum* viene reso nella traduzione italiana con valore, e in quella tedesca con *Wert*. Per giustificare questa evoluzione linguistica si dice spesso che i termini latini non sono più in grado di tenere il ritmo del moderno sviluppo tecnico-industriale. Tuttavia, nella dichiarazione del Concilio Vaticano Secondo sul «rapporto tra la Chiesa e le religioni non cristiane» del 28 ottobre 1965, dopo i «bona» *spiritualia et moralia* sono menzionati anche i *valores* socio-*culturales*, che si trovano anche presso i seguaci delle religioni non cristiane, e che devono essere riconosciuti, tutelati e promossi[38].

Su cosa si fonda, in questo contesto, la legittimità dei valori? Sulla concezione dell'uomo come liberamente dotato della volontà di porre in essere atti di posizione (*Wertsetzung*). Tali atti di posizione sono precisamente i valori. L'uomo sarebbe allora libero di porre soggettivamente qualsiasi valore, contrapponendosi agli altri con la propria visione del mondo. Tuttavia,

> libertà puramente soggettiva della posizione dei valori (*Wertsetzung*) conduce però a un eterno conflitto dei valori e delle visioni del mondo, una guerra di tutti contro tutti, un perpetuo bellum omnium contra omnes e persino l'atroce stato di natura della filosofia politica di Thomas Hobbes sono autentici idilli. […] Qui ciò che per l'uno è il diavolo per l'altro è il Dio. E così avviene per tutti gli ordinamenti della vita…Il fatto che i vecchi dèi siano disincantati e ridotti a meri valori dotati di validità rende spettrale la contesa e disperatamente aggressivi i contendenti[39].

L'analisi girardiana acquista qui una rilevanza teorica decisiva per comprendere tanto la natura della crisi delle istituzioni e quanto la diluizione del loro *ethos* originario. Essa rivela come la dissoluzione del meccanismo sacrificale e la crisi delle differenze simboliche abbiano generato una condizione di rivalità generalizzata che minaccia la stessa possibilità della convivenza civile. In questo contesto, l'istituzione – quando ancora capace di esercitare la propria funzione – si manifesta come custode di quelle differenze qualitative che consentono all'uomo di realizzare la propria umanità.
La crisi contemporanea delle istituzioni non rappresenta semplicemente una fase transitoria di riorganizzazione sociale, ma costituisce invece il sintomo di una trasformazione antropologica più profonda. La crisi del fondamento dell'istituzionale si traduce in una esasperazione della rivalità mimetica. La riduzione a valore non rappresenta una semplice trasformazione semantica, ma segnala l'avvenuta dissoluzione di quel sistema di differenze che, secondo Girard, costituisce il fondamento stesso dell'ordine culturale. La rivalità mimetica oggi non è più canalizzata da dispositivi sacrali o simbolici, ma dilaga nella forma della guerra culturale, del risentimento ideologico, del disprezzo dell'altro.
La sostituzione moderna dei riti con procedure, dei gesti sacrificali con esperimenti laboratoriali – come riporta Calasso – non ha eliminato la violenza, ma ne ha solo mutato le forme e trasformato le modalità di manifestazione. Essa ritorna, nella società post-sacrificale, come esplosione incontrollata di conflitti che non trovano più un centro di regolazione comune. Così, quando le istituzioni perdono la loro capacità di mantenere e riprodurre le differenze costitutive – sociali, simboliche, gerarchiche – si apre inevitabilmente uno spazio di rivalità mimetica generalizzata.
La scelta di privilegiare la teoria mimetica nell'analisi del nesso tra sacralità e istituzione si fonda sulla sua peculiare capacità euristica di illuminare la genesi antropologica dell'ordine istituzionale. Mentre altre matrici teoriche, da Durkheim a Lévi-Strauss, riconoscono l'intrinseco legame strutturale tra ordine sociale e dimensione sacra – vedendo in quest'ultima l'ipostatizzazione della coesione collettiva o la formalizzazione simbolica delle opposizioni –, l'originalità girardiana risiede

[38] Schmitt 2008: 21.
[39] Schmitt 2008: 50.

nella sua capacità di spiegare come l'istituzione si costituisca attraverso una dinamica che precede e fonda ogni possibile ordine. L'architettura teorica di Girard si distingue, infatti, per il suo carattere propriamente genealogico. Girard non si limita a descrivere la funzione del sacro all'interno dell'economia sociale, ma mira a ricostruirne l'intera archeologia. La riflessione sulla genesi sacrificale e sul suo misconoscimento, quindi, non si esaurisce nell'analisi delle origini, ma illumina la contemporanea crisi delle istituzioni come crisi delle differenze. È in questo scenario di anomia potenziale che la funzione frenante dell'istituzione acquista una rilevanza cruciale: non più come meccanismo inconsapevole, ma come consapevole esercizio di resistenza all'omologazione mimetica e alla tirannia dei valori.
La questione istituzionale si rivela così, come anticipato in apertura, una questione di Senso (*Sinn*) che investe le dimensioni più profonde dell'esistenza umana associata: il rapporto con la temporalità, la costruzione dell'identità collettiva, la gestione del desiderio e la relazione con il sacro. Pensare l'istituzione attraverso la lente del *katéchon* significa riconoscere in essa non un accidente storico, ma una forma costitutiva dell'umano, custode degli spazi di contenimento della violenza, di elaborazione culturale, di trasmissione del sapere. In tal modo l'istituzione diviene espressione della funzione costitutiva che ogni ordine stabile deve esercitare per rimanere tale: trattenere la violenza potenzialmente distruttiva della mimesi, preservare quelle differenze simboliche che sole consentono la convivenza.

BIBLIOGRAFIA

Agamben G. 1995, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.

Arienzo A., Ferronato M. 2022, *Guerra, Stato, globalizzazione*. *René Girard "politico"*, in "Rivista di Studi Politici "Politics", 18, 2/2022, pp. V-XXI.

Burke E. 1984, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, Roma: Ciarrapico.

Cacciari M. 2013, *Il potere che frena*, Milano: Adelphi.

Calasso R. 2017, *L'innominabile attuale*, Milano: Adelphi.

Caputo F. 2019, Pensare la pedagogia in prospettiva fenomenologico-esistenziale. Husserl, Heidegger, Jaspers, Trieste: Asterios.

Castrucci E. 2015, *Le radici antropologiche del «politico»*, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

Croce M. 2019, *La tecnica della composizione* in ROMANO S., *L'ordinamento giuridico*, Macerata: Quodlibet.

Croce M. 2010, *Che cos'è una istituzione*, Roma: Carocci Editore.

Croce M. 2018, *Il diritto come tecnica operativa. Attualità e Necessità del pensiero di Santi Romano*, Pisa: Editoriale Scientifica.

Dávila G. 2019;, *De iure*, Milano: La nave di Teseo.

Dávila G. 2008;, *Pensieri antimoderni*, Avellino: Edizioni di Ar.

Dávila G. 2013, *Alle origini del mondo*, Villasanta: Limina Mentis.

Dávila G. 2017, *Escolios a un texto implicito I*, Roma: GOG Edizioni.

Dávila G. 2018, *Escolios a un texto implicito II*, Roma: GOG Edizioni.

Dávila G. 2018, *Apocalisse democratica*, Vicenza: AM Edizioni.

Dávila G. *Il vero reazionario*, in "Cristianità", XXVII, 287-288, 1999, pp. 18-20.

De Maistre J. 1985, *Considerazioni sulla Francia,* Roma: Editori Riuniti.

Durkheim É. 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan.

Forsthoff E. 1964, *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Aufsätze 1929–1959*, Stuttgart: Kohlhammer.

Forsthoff E.1973, *Stato di diritto in trasformazione*, Milano: Giuffrè.

Gadamer H. G. 2012, *Bildung e umanesimo*, Genova: Il melangolo.

Gennari M. 2014, *Storia della Bildung*, Brescia: La Scuola.

Girard R. 1987, *Il capro espiatorio,* Milano: Adelphi.

Girard R 2006, *La voce inascoltata della realtà*, Milano: Adelphi.

Girard R 1996, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano: Adelphi.

Girard R 1992, *La violenza e il sacro*, Milano: Adelphi.

Girard R 2012 *Geometrie del desiderio*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Heidegger M. 2015, *Costruire abitare pensare*, in Heidegger M.., *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia.

Herder J.G. 2020, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin: Edition Deutsche Klassik GmbH.

Heritier P. 2019,, *Humanities*, in A. ANDRONICO ET AL. (a cura di), *Dimensioni del diritto*, Torino: Giappichelli, pp. 446-448.

Hobbes T. 1651, *Leviathan*, London: Andrew Crooke.

Jünger E. 1980., *Eumeswil*, Milano: Rusconi.

Lefort C. 1986, *Essais sur le politique*, Paris: Seuil.

MacIntyre A. 1981, *After Virtue*, Indiana: University of Notre Dame Press.

Mangia A. 2024, *Governare il sapere*. *La Costituzione e la replicazione sociale*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Mangia A. 1994, *Valori e interpretazione in Ernst Forsthoff*, Jus, Milano: Vita e Pensiero.

Mangia A., *Merito e trasmissione del sapere nei processi di replicazione sociale*, consultabile al seguente link: https://www.iassp.org/2023/12/merito-e-trasmissione-del-sapere-nei-processi-di-replicazione-sociale/

Mangia A. 2024, *Governare il sapere*. *La Costituzione e la replicazione sociale*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Pesare M. 2012, *Le metafore della Umbildung*. *Trasmissione del sapere e trasformazioni epistemologiche nella contemporaneità*, vol. 1, Salento: ESE.

Quinzio S. 1995, *Mysterium iniquitatis*, Milano: Adelphi.

Shakespeare W. 1964, *Troilo e Cressida*, in Shakespeare W., *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni.

Schmitt C. 1991, *Il Nomos della terra*, Milano: Adelphi.

Schmitt C. 2008, *La tirannia dei valori*, Milano: Adelphi.

Schmitt C.1960, *Die Tyrannei der Werte*. *Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosopie*, Stuttgart: Duncker & Humblot.

Sola G. 2016, *La formazione originaria*, Milano: Bompiani.

Spitzer L. 2006, *L'armonia del mondo*, Bologna: Il Mulino.

Taniguchi J. 2012, *L'uomo che cammina*, Modena: Panini Comics.

Tarditi C. 2009, *René Girard interprete del Novecento*, *Dialoghi a distanza con dieci rappresentanti della cultura europea contemporanea*, Trento: Editrice Uni Service.

Troeltsch E. 2015, *Deutsche Bildung*, Genova: Il melangolo.

Vassalli S. 1992, *La chimera*, Torino: Einaudi.

Vassalli S. 1995, *3012. L'anno del profeta*, Torino: Einaudi.

Volpi F., *L'anatomia dei valori*, in Schmitt C. 2008, *La tirannia dei valori*, Milano: Adelphi.

Serena Tomasi*

Elogio del giurista umile: una riflessione tra etica, retorica e gestione del conflitto

ABSTRACT
This study aims to rehabilitate the epistemic and ethical value of humility in legal practice. By reinterpreting this virtue in relational and rhetorical terms, humility is presented as a cognitive and practical disposition essential to managing disagreement and ensuring responsible legal deliberation. After reviewing the contemporary debate in *virtue epistemology* and the contributions of authors such as Croce and Hazlett, the article explores the connection between humility and practices of care—listening, silence, and respect—highlighting their importance within a rhetorically grounded paradigm of law. From this perspective, humility is neither a mere refusal to engage in confrontation nor compliant submission, but rather a second-order virtue capable of regulating legal practitioners' epistemic attitudes and fostering a dialogical, reflective, and non-dogmatic approach to conflict and decision-making.

KEYWORDS
Intellectual humility, Virtue Epistemology, legal rhetoric, disagreement management, philosophy of care.

INDICE
1. Oltre la retorica consolatoria: il valore giuridico dell'umiltà nel conflitto. 2. Definire l'umiltà (senza cadere in contraddizione). 3. Una virtù relazionale: tra *self-knowledge* e dipendenza dagli altri. 4. L'umiltà come virtù intellettuale del giurista e, in particolare, del giudice. 5. Come coltivare il valore dell'umiltà (e perché vale la pena farlo)

1. Oltre la retorica consolatoria: il valore giuridico dell'umiltà nel conflitto

Nel discorso pubblico contemporaneo, valori come la cortesia, la modestia, la gentilezza e il rispetto delle differenze vengono spesso evocati come possibili rimedi alla crescente inciviltà nei rapporti sociali e come strumenti per promuovere una convivenza più armoniosa[1]: queste qualità, ritenute fondamentali per il buon funzionamento della società, vengono proposte come risposta alla diffusione di atteggiamenti aggressivi, intolleranti o divisivi, percepiti come una minaccia alla coesione sociale. Si tratta, senza dubbio, di un tema di grande attualità, che tuttavia richiede un approccio metodologicamente rigoroso, capace di evitare il rischio di scivolare in forme di moralismo consolatorio, spesso inadatte a cogliere la complessità etica, politica e, come si vedrà, anche giuridica, che queste virtù inevitabilmente implicano.

* Serena.tomasi_1@unitn.it, Ricercatore RTDb in Filosofia del Diritto presso l'Università di Trento.
[1] Il riferimento al bisogno di promuovere una comunicazione più ragionevole, capace di contrastare la crescente inciviltà nel discorso pubblico, si collega a una vasta letteratura contemporanea sull'argomentazione come pratica della ragionevolezza, intesa come autentica forma di educazione etica e civile. In ambito linguistico, autrici come Claudia Bianchi (2021) e Francesca Piazza (2017: 175-190) hanno evidenziato il ruolo del linguaggio, e in particolare l'importanza di un uso consapevole delle parole, nel prevenire e contrastare fenomeni di *hate speech* e di degenerazione discorsiva nei contesti sociali. In chiave più ampiamente epistemologica e formativa, il volume curato da Paolo Nanni ed Eddo Rigotti (2017) offre una riflessione interdisciplinare sull'argomentazione come strumento educativo per il dialogo critico e il consenso ragionato, promuovendo una cultura della responsabilità discorsiva nei contesti civili e istituzionali.

L'umiltà, virtù su cui intendiamo qui soffermarci, è comunemente fraintesa e relegata a una dimensione privata, passiva o meramente emotiva (Langella&Vaccarezza 2014)[2]. La sua percezione pubblica è spesso associata a un atteggiamento remissivo, mansueto o a una forma di rinuncia al confronto critico. In realtà, se considerata nella sua natura più profonda, l'umiltà si configura come una virtù epistemica e, nel contesto della pratica giuridica[3], come un autentico fondamento metodologico e operativo nella gestione del conflitto.

L'umiltà, nella prospettiva qui proposta, non ha nulla di tranquillizzante o di accomodante: il suo esercizio non implica affatto una fuga dal conflitto, né una svalutazione delle proprie competenze, delle proprie ragioni o della legittimità delle proprie convinzioni. Non è una forma di arrendevolezza, né una resa affrettata di fronte all'opposizione, né tanto meno una rinuncia preventiva alla difesa delle proprie posizioni. Al contrario, l'esercizio dell'umiltà richiede una particolare attitudine, cioè la capacità di sostenere il confronto senza irrigidirsi in posture dogmatiche, di riconoscere i limiti della propria prospettiva senza cadere nell'autodenigrazione, e di restare aperti alla revisione delle proprie convinzioni senza per questo perdere determinazione argomentativa. Essa richiede, come vedremo, una autentica disposizione di cura per l'altro: si rivela una virtù indispensabile per farsi realmente ascoltanti, aperti cioè a «fare vuoto»[4], sospendendo il giudizio dogmatico, per «azzardare l'aperto così che l'altro possa sentire di avere uno spazio reale in cui dirsi», anche quando questi si presenti nella veste di avversario.

Lo scopo di questo contributo è, quindi, chiarire in che cosa consista l'umiltà, perché e in quale senso possa essere considerata una virtù, sino a presentare la nostra proposta interpretativa, volta a delineare una pratica dell'umiltà all'interno di un paradigma retorico del diritto (Puppo 2023, Tomasi 2024), in cui la retorica venga intesa non come un insieme di tecniche persuasorie, ma come una forma di conoscenza strutturata («rhetoric is not only a way of speaking but also a way of thinking. It is not only the art of persuading, but also a style of knowledge», Piazza 2017: 3), capace di orientare in modo consapevole e responsabile la gestione del disaccordo e del conflitto.

Nello specifico, il paragrafo iniziale è dedicato alla definizione di umiltà, troppo spesso offuscata da una cattiva reputazione semantica. I termini comunemente associati a questa virtù, come modestia[5], semplicità, remissività, sottomissione, deferenza, rispetto, mansuetudine, ne colgono solo aspetti parziali o sfumature marginali, riducendola spesso a una dote di carattere privato o a una generica gradevolezza relazionale. Essere umili, in questa prospettiva riduttiva, viene percepito quasi sinonimo di debolezza, insicurezza o fragilità caratteriale.

Procederemo, quindi, ad una ricostruzione della concezione di umiltà nella filosofia morale contemporanea, con particolare attenzione alla tradizione aristotelica-tomista e al dibattito più recente sulla sua valenza epistemica, come sviluppato nell'ambito della *Virtue Epistemology*. Questo

[2] Si richiama quel filone teorico che ha promosso una ripresa dell'etica classica delle virtù in chiave contemporanea, così come ricostruito da Langella e Vaccarezza (2014). Queste ricerche hanno mostrato come la formazione del carattere e della personalità morale non possa prescindere dal ruolo delle emozioni e dalla coltivazione di specifiche disposizioni pratiche. Ci collochiamo in questa prospettiva, assumendo come centrale il tema dell'umiltà non solo come disposizione individuale, ma come virtù relazionale, etica ed epistemica, capace di orientare in modo responsabile le pratiche deliberative in ambito giuridico.

[3] Sulla *Virtue Jurisprudence*, il fascicolo monografico *Virtù e pratica del diritto*, curato da Isabel Trujillo (*Ars Interpretandi*, 1/2022), rappresenta uno dei primi tentativi sistematici di promuovere una riflessione teorica rigorosa sul ruolo delle virtù nella pratica giuridica. I saggi raccolti nel volume mettono in luce come la partecipazione al diritto, la produzione normativa e la decisione giudiziale richiedano non solo competenze tecniche e conoscenze regolative, ma anche specifiche virtù epistemiche e morali. Tali virtù, lungi dall'essere un "surplus etico" facoltativo, costituiscono una condizione strutturale per la qualità della deliberazione giuridica, incidendo non solo sull'agire professionale del giurista ma anche sulla costruzione della sua identità personale e sociale (Trujillo 2022).

[4] Mortara 2023: 42.

[5] La modestia è invero una virtù distinta dall'umiltà e si riferisce principalmente alla regolazione dell'autopresentazione e alla scelta deliberata di non ostentare i propri successi o le proprie qualità, anche quando si è consapevoli di possederle. La letteratura recente ha messo in luce che la modestia è una virtù sociale legata alla sensibilità verso l'effetto che la propria autoaffermazione può avere sugli altri (su questo tema, v. Ben-Ze'ev 1993; Bommarito 2013; Brennan 2007; McMullin 2010; Raterman 2006; Schueler 1999; Wilson 2014).

consentirà di chiarire in che modo l'umiltà si integri con altre virtù epistemiche e, al contempo, si configuri in termini radicalmente antitetici rispetto a forme di disposizione soggettiva quali l'alterigia, intesa non solo come semplice arroganza individuale, ma come fondamento di un'antropologia sociale marcatamente individualista, incentrata sull'autosufficienza narcisistica e sulla negazione della relazionalità.
La terza e ultima parte del contributo sarà dedicata a fondare il ruolo dell'umiltà nella pratica giuridica, con particolare riferimento alla gestione dei disaccordi e alla risoluzione dei conflitti, ambiti che richiedono la capacità di riconoscere i limiti delle proprie posizioni, di ascoltare le ragioni dell'altro e di accettare la possibilità di rivedere le proprie convinzioni, mantenendo una costante cura della relazione discorsiva nella sua complessità. In questa prospettiva, approfondiremo il fondamento retorico dell'umiltà, mettendo in luce le tecniche che ne fanno una componente imprescindibile del "carattere giuridico" di chi è impegnato nella produzione e nell'applicazione del diritto.

2. Definire l'umiltà (senza cadere in contraddizione)

Dal punto di vista semantico, il termine umiltà affonda le sue radici nel latino *humus*, che rimanda alla terra come luogo di origine e di fertilità: già nell'etimologia della parola si intravede una metafora epistemologica profonda, secondo cui l'umiltà rappresenta la condizione di base più favorevole alla crescita della conoscenza, all'assimilazione di nuove prospettive e allo sviluppo critico delle proprie capacità intellettuali e pratiche. A differenza dell'arroganza, che si traduce in un irrigidimento delle proprie convinzioni e in una difesa ostinata delle proprie posizioni, l'umiltà si manifesta come una disposizione all'apertura, alla revisione delle proprie idee e all'accoglienza del dubbio o del dissenso come stimolo alla riflessione.
Nonostante la sua apparente semplicità concettuale, l'umiltà si rivela una delle virtù più elusive e teoricamente controverse nella filosofia morale contemporanea. Ogni tentativo di definirla, sia nei termini di una disposizione cognitiva (concezioni doxastiche) sia come atteggiamento motivazionale o emotivo (concezioni non-doxastiche)[6], sembra inevitabilmente produrre esiti paradossali (Hare 1996).
La prima questione controversa riguarda la sua natura assiologica: se l'umiltà implica una riduzione della propria autostima o una svalutazione di sé, perché dovrebbe essere considerata un valore? Non è forse contraddittorio pensare che una virtù consista nel considerarsi meno di quanto si vale? Non esiste un consenso condiviso sul fatto che essa debba essere classificata come virtù a pieno titolo: per alcuni autori, si tratta di una qualità caratteriale indispensabile alla vita etica e cognitiva (Snow 1995; Roberts e Wood 2007; Brennan 2007); per altri, al contrario, l'umiltà appare come una disposizione superflua, se non addirittura dannosa, perché potenzialmente paralizzante, generatrice di insicurezza o ostacolo all'affermazione di sé (Driver 1989). Anche tra coloro che ne riconoscono il valore

[6] Le concezioni doxastiche sostengono che l'umiltà dipenda in modo decisivo da una specifica disposizione cognitiva (o credenza) che l'individuo ha circa i propri meriti, difetti o limiti. In questa prospettiva, ciò che conta è il modo in cui la persona valuta sé stessa: per alcuni autori, l'umiltà implica una sottostima dei propri meriti, come nella tradizione cristiana o nella teoria di Julia Driver (Driver 2001); per altri, una corretta e accurata autovalutazione, come nel caso delle teorie dell'umiltà come virtù dell'accuratezza proposte da Nancy Snow (Snow 1995). Al contrario, le concezioni non-doxastiche spostano l'attenzione dal piano delle credenze a quello degli atteggiamenti pratici ed emotivi. In questa seconda prospettiva, l'umiltà consiste soprattutto in una forma di distacco emotivo e motivazionale, una noncuranza nei confronti della propria eccellenza personale e della propria reputazione sociale. Una persona può dunque essere umile anche se perfettamente consapevole dei propri meriti, a condizione che non ne faccia motivo di vanto o strumento di superiorità relazionale. Autori come Sidgwick (Sidgwick 1874), Roberts e Wood (Roberts and Wood 2007), o più recentemente Bommarito (Bommarito 2013), sostengono che l'umiltà consista essenzialmente in una forma di disinteresse verso il riconoscimento di sé o verso la costruzione della propria immagine morale o intellettuale. In questa visione, una persona può essere umile anche senza una piena consapevolezza dei propri limiti, purché mantenga una costante noncuranza rispetto alla propria eccellenza e ai propri traguardi.

positivo, è dibattuta la questione della sua collocazione, se debba intendersi come una virtù morale, una virtù intellettuale o entrambe (Tanesini 2018; Whitcomb et al. 2017).
Un ulteriore profilo di discussione, quello epistemico, concerne il grado di consapevolezza richiesto per poter parlare propriamente di umiltà: è possibile sapere di essere umili senza, proprio per questo, smettere di esserlo? Se l'umiltà presuppone una certa svalutazione di sé, la consapevolezza della propria virtù non rischia forse di minarne le fondamenta? Più in generale: in che misura è coerente che una persona umile possa affermare di esserlo? E ancora: è indispensabile un'autovalutazione esplicita delle proprie qualità, dei propri limiti e delle proprie debolezze? Oppure, si può essere umili senza una piena coscienza di sé, attraverso una disposizione più spontanea e pre-riflessiva?
Parallelamente, il dibattito si estende anche alla definizione dei vizi opposti all'umiltà. Tra le disposizioni comunemente identificate come antagoniste emergono una serie di atteggiamenti: l'arroganza, l'ambizione eccessiva, l'alterigia, l'auto-compiacimento, la presunzione, l'egocentrismo, l'impertinenza, la mania di grandezza, la pretenziosità, il senso di superiorità, lo snobismo e la vanità. Ciascuno di questi vizi, pur nella loro eterogeneità, esprime un comune rifiuto del confronto, della revisione critica delle proprie posizioni e del riconoscimento pieno dell'interlocutore.

3. Una virtù relazionale: tra *self-knowledge* e dipendenza dagli altri

Il dibattito teorico contemporaneo sul concetto di umiltà, come ben evidenzia il filosofo morale Michele Croce (2014), soffre di una duplice impasse. Da un lato, sul piano teorico, le concezioni doxastiche, che legano l'umiltà a una specifica autovalutazione cognitiva (sottostima o corretta valutazione di sé), si scontrano con obiezioni legate ai problemi epistemici e all'auto-attribuzione della virtù. Le concezioni non-doxastiche, che definiscono l'umiltà in termini di noncuranza o disinteresse per il proprio status, pur offrendo maggiore flessibilità, rischiano di perdere il nesso fondamentale tra umiltà e *self-knowledge*, cioè con quella componente riflessiva ed epistemica. Dall'altro, sul piano assiologico, questa impasse teorica si traduce in una svalutazione pratica della virtù stessa: l'umiltà rischia così di apparire o come una forma di ignoranza autolimitante, o come una vaga disposizione emotiva priva di reale valore etico-normativo. Croce cerca di superare questo stallo definitorio adottando una prospettiva dichiaratamente relazionale e integrativa, ispirata alla tradizione aristotelico-tomista, in una prospettiva aggiornata all'interno della più recente *Virtue Epistemology*[7]*,* osservando che per essere autenticamente umili non basta "non sapere" o "non pensare" a sé stessi, occorre piuttosto essere consapevoli della propria dipendenza ontologica dagli altri e dalle circostanze, come già indicava Tommaso d'Aquino. Croce suggerisce infatti che una concezione plausibile dell'umiltà debba unire la consapevolezza di sé (*self-knowledge*), propria delle teorie doxastiche dell'accuratezza, con l'atteggiamento di noncuranza nei confronti della propria eccellenza personale o della propria reputazione, tipico delle teorie non-doxastiche. In questa prospettiva (Micheletti 2002), l'umiltà non consiste né in una semplice autovalutazione deflazionata, né in una totale inconsapevolezza dei propri meriti, ma in una forma di consapevolezza critica e contestualmente orientata della propria strutturale dipendenza dagli altri e dall'ambiente epistemico in cui si agisce:

[7] *Virtue Epistemology* è una corrente della filosofia della conoscenza sviluppatasi a partire dagli anni '80, che trae ispirazione dall'etica delle virtù. La sua caratteristica distintiva è lo spostamento dell'attenzione dai criteri puramente formali o procedurali della giustificazione e della verità verso la centralità del soggetto conoscente e dei suoi tratti caratteriali eccellenti. Le virtù epistemiche vengono così intese come disposizioni stabili del carattere o delle facoltà cognitive che, se coltivate e esercitate in modo adeguato, consentono di agire epistemicamente in modo virtuoso, migliorando il proprio rapporto con la verità. Due le principali articolazioni teoriche: il *Virtue Reliabilism*, che si concentra sulle facoltà cognitive naturali e sulla loro affidabilità nel produrre credenze vere; il *Virtue Responsibilism,* che sottolinea invece il ruolo delle qualità riflessive e responsabili del soggetto, come l'*intellettual humility*, il coraggio epistemico o la diligenza intellettuale. In entrambe le versioni, la *Virtue Epistemology* recupera elementi della tradizione aristotelica, adattandoli però alle questioni epistemologiche contemporanee (Croce, 2018).

l'Aquinate pone a fondamento dell'umiltà la consapevolezza della natura umana come *dipendente*. Laddove Aristotele lega umiltà e verità nella sincerità rispetto alle proprie virtù, Tommaso definisce l'umiltà, dal punto di vista metafisico, come dipendenza radicale dall'essere grazie alla nozione di "atto d'essere" e, da quello teologico, come "sottomissione dell'uomo a Dio", cioè come coscienza, degna di lode, della propria limitatezza e finitudine rispetto all'infinita superiorità divina (Croce 2014: 162-163).

La definizione di umiltà proposta da Tommaso d'Aquino, elaborata nel dialogo critico con la filosofia aristotelica e con la tradizione cristiana che lo ha preceduto, rappresenta un importante punto di svolta in quanto consente di cogliere l'umiltà non più solo come un atteggiamento psicologico o un tratto caratteriale, ma come un orientamento ontologico fondamentale, radicato nella consapevolezza della condizione umana di dipendenza strutturale. Dal punto di vista metafisico e teologico, questa dipendenza si esprime nel riconoscimento della propria creaturalità e nella conseguente relazione di subordinazione rispetto a Dio: l'umile è anzitutto cosciente del proprio limite ontologico, cioè della propria finitezza. Parallelamente, in un registro antropologico e sociale, l'umiltà si declina come il riconoscimento della propria interdipendenza nei confronti degli altri esseri umani e delle condizioni storiche e materiali in cui ciascuno si trova ad agire: nessuno può attribuirsi pienamente il merito del proprio successo o della propria virtù, perché ogni risultato personale è il frutto di una complessa rete di relazioni, supporti, contesti educativi e opportunità che eccedono il controllo del singolo.
Oltre a questo profilo di dipendenza, come condizione strutturale di socialità, Croce mette in luce con particolare efficacia come l'umiltà, nella sua più autentica configurazione, debba essere intesa come una virtù relazionale anche sotto un altro profilo. L'umiltà si configura, infatti, anche come consapevolezza critica del rapporto tra sé e le proprie virtù o abilità: l'umile non è colui che ignora i propri talenti o che li sminuisce artificiosamente, ma chi li riconosce con lucidità, mantenendo però una costante vigilanza sul rischio di trasformare tale consapevolezza in presunzione o autocompiacimento. Conoscere i propri punti di forza significa, inevitabilmente, essere altrettanto consapevoli dei propri limiti e delle aree in cui non si eccelle ed è proprio questo equilibrio, tra consapevolezza delle proprie qualità e riconoscimento dei propri limiti, che consente all'umile di non sentirsi superiore in modo globale e indifferenziato rispetto agli altri, e soprattutto di non pretendere elogi o riconoscimenti. L'umiltà, così intesa, diventa un'attitudine cognitiva che protegge dal narcisismo morale, favorendo un atteggiamento di apertura, dialogo e continua revisione critica del proprio posizionamento rispetto agli altri e al mondo.
Questa prospettiva relazionale dell'umiltà, che emerge con forza nelle recenti riflessioni della *Virtue Epistemology* e nella proposta di Croce, trova una suggestiva anticipazione e un'importante articolazione in un'opera come *Trasformazioni in Cristo* di Dietrich von Hildebrand, in un contesto storico drammatico, durante la lotta contro il regime nazista. In particolare, nel capitolo dedicato all'*Umiltà. Sorgente di virtù*[8], Hildebrand delinea l'umiltà come premessa imprescindibile di un itinerario di trasformazione personale orientato alla piena realizzazione dell'essere umano nella verità e nel bene. Per Hildebrand, l'umiltà rappresenta l'antitesi radicale dell'alterigia: l'uomo altezzoso, infatti, «troverà intollerabile sentirsi dipendente da altre persone, servire gli altri, subordinarsi ad una volontà estranea, o anche solo subire una minima umiliazione» (von Hildebrand 2022: 73). Questo vizio corrompe e distorce in profondità il rapporto dell'individuo con i suoi simili: la persona orgogliosa si ritiene, infatti, «al di sopra del bisogno di redenzione» (73), coltivando un'immagine di sé iper-autosufficiente, impermeabile alla critica e sorda a qualsiasi richiamo etico che implichi un riconoscimento dei propri limiti o delle proprie mancanze. Secondo Hildebrand, tale forma di orgoglio produce una vera e propria disconnessione etica: «l'uomo orgoglioso si taglia fuori dal

[8] Ci riferiamo in particolare all'estratto *Umiltà. Sorgente di virtù*, tratto dall'opera maggiore di Dietrich von Hildebrand *Trasformazioni in Cristo*, pubblicato con prefazione di Pierangelo Sequeri e introduzione di Elisa Grimi (2022).

mondo dei valori nella sua totalità. Sarà incapace di qualsiasi risposta ai valori perché gli manca la disponibilità alla sottomissione» (33). All'opposto, l'umiltà è «*mater* e *caput* di tutte le virtù specificamente umane» (29), perché «proprio come l'amore incarna la vita di tutte le virtù ed esprime la sostanza più intima di ogni santità, l'umiltà è la *precondizione* e il presupposto fondamentale per la genuinità, la bellezza e la verità di ogni virtù» (29).
Importante è anche la distinzione che Hildebrand traccia tra l'umiltà e altre forme di sottomissione psicologica apparentemente simili ma, in realtà, profondamente viziose. L'umiltà, infatti, «non è smidollata né servile» (74): non si tratta della remissività passiva di chi si lascia trattare male, che subisce qualsiasi insulto o indignazione senza difendersi, né dell'obbedienza cieca e interessata di chi vive sottomesso ad una personalità forte e potente, come «il lacchè, il tirapiedi» (75). L'umiltà autentica è, invece, la disposizione di chi riconosce la verità della propria condizione ontologica: l'uomo umile è quello che si rende conto della sua «*dipendenza*», «della verità che è completamente alla mercé dell'onnipotente e potente Signore della vita e della morte, che qualsiasi pensiero di sfuggire o eludere Dio non può che essere una pura illusione» (48). Tuttavia, e qui sta uno dei tratti peculiari della riflessione di Hildebrand, questa consapevolezza non è necessariamente fonte di angoscia: per il cristiano, al contrario, la coscienza della propria dipendenza si accompagna a un sentimento di fiducia e abbandono nelle mani di Dio, in un atto positivo di adesione alla verità della propria condizione umana. In questo senso, l'umiltà non mortifica la dignità della persona, ma ne costituisce piuttosto il fondamento più autentico, perché solo chi riconosce la propria dipendenza originaria e la propria finitudine può aprirsi alla trasformazione morale.

4. L'umiltà come virtù intellettuale del giurista e, in particolare, del giudice

Riconcettualizzare lo statuto ontologico dell'umiltà nei termini della dipendenza significa accettare la sfida di ripensare radicalmente non solo le teorie etiche, ma anche quelle politiche e giuridiche. Assumere la relazionalità come categoria ontologica primaria obbliga a superare una visione individualistica della soggettività morale e giuridica, aprendo la strada a una concezione politica «connection-based» piuttosto che «individual-based», per usare le parole di Eva Kittay (2002, p. 28). La dipendenza, lungi dall'essere una condizione eccezionale o patologica, diventa allora il paradigma ordinario dell'esistenza umana e, di conseguenza, il punto di partenza per una ridefinizione del valore e del ruolo dell'umiltà nella sfera pubblica e normativa[9].
Il valore relazionale dell'umiltà come virtù giuridica si comprende nel contesto giuridico, all'interno del paradigma epistemico del diritto, nel solco di quella che viene definita una «fondazione retorica del diritto» (Puppo, 2023: XIII), secondo la quale l'argomentazione giuridica non può essere compresa né praticata senza una piena valorizzazione della retorica intesa in senso aristotelico. La retorica, secondo la rilettura di Puppo, non è una cornice decorativa, ma la vera infrastruttura sociale e la chiave di volta, tanto metodologica quanto antropologica, del diritto: solo accettando la natura dialogica e relazionale della ragione giuridica è possibile comprendere perché virtù come l'umiltà, accanto alla sincerità, alla giustizia, alla prudenza, siano essenziali per il buon funzionamento del diritto come pratica razionale e sociale.
La retorica, lungi dall'essere una semplice tecnica accessoria volta all'efficacia, è intesa come il tessuto stesso del ragionamento giuridico, una modalità imprescindibile di costruzione della razionalità pratica, che tiene insieme *logos*, *ethos* e *pathos* (Manzin, 2024).

[9] Il concetto di "inevitabile dipendenza", così come emerge dall'intervista di Eva Feder Kittay da parte di Thomas Casadei, si riferisce alla condizione strutturale e ineliminabile di interdipendenza che caratterizza ogni essere umano. Partendo dalla sua esperienza personale accanto alla figlia con grave disabilità cognitiva, Kittay contesta l'ideale etico e politico dominante, centrato sull'autonomia e sull'indipendenza come valori supremi dell'agire umano. La sua riflessione mostra invece come la dipendenza non sia un'eccezione né una condizione patologica, ma una realtà ordinaria e costitutiva dell'esistenza umana. L'etica della cura, che Kittay elabora sullo sfondo della sua personale e filosofica esperienza, pone al centro della vita etica proprio la responsabilità verso l'altro in quanto essere vulnerabile e dipendente (Kittay E.F. 2010).

Sostenere che il diritto si fondi sulla retorica implica riconoscerne il valore e considerarlo come un processo che si sviluppa nella dinamica della relazione tra chi parla e chi ascolta, tra chi formula l'argomentazione e chi la riceve e la valuta. È proprio questa natura relazionale[10], discorsiva e intersoggettiva del diritto a fare dell'umiltà una virtù giuridica rilevante: il giurista umile non è colui che si autocensura o si svaluta, ma colui che riconosce la parzialità del proprio punto di vista, la necessità di confrontarsi con l'altro e di tenere conto delle diverse prospettive e interessi in gioco.
L'umiltà intellettuale può, anzi, costituire una soluzione ai problemi epistemologici legati ai disaccordi (*epistemic disagreement*) perché consente di gestire in modo razionale e non dogmatico i casi in cui una persona, pur avendo buone ragioni per credere in una certa proposizione (p), si trova comunque costretta a sospendere il giudizio circa la ragionevolezza della propria convinzione. Per rispondere a questa sfida epistemica, il filosofo americano Hazlett (2012) propone di collocare l'umiltà intellettuale non tanto a livello del contenuto della credenza (per cui, essere umili non comporta di modificare direttamente la propria posizione su p), ma a livello delle attitudini epistemiche di ordine superiore (*higher-order epistemic attitudes*). In altre parole, coltivare l'umiltà intellettuale è una pratica che riguarda il modo in cui una persona valuta la ragionevolezza della propria credenza rispetto a p, soprattutto quando scopre che ci sono persone altrettanto competenti e informate che giungono a conclusioni opposte. Questo consente di evitare due errori contrapposti: la presunzione acritica, propria del dogmatismo, che la propria posizione sia certamente la più ragionevole, nonostante l'esistenza di disaccordi qualificati; ma anche la timidezza epistemica, cioè l'abbandono immediato di qualsiasi convinzione personale solo perché è emersa una divergenza, anche in assenza di forti evidenze contro la propria credenza.
L'umiltà intellettuale sta, quindi, nell'essere disposti a riconoscere che la propria credenza potrebbe non essere epistemicamente ragionevole, pur continuando a ritenerla vera sulla base delle evidenze di primo ordine di cui si dispone.
In questa visione, l'umiltà intellettuale non si limita a essere una strategia per la gestione del disaccordo, ma diventa la condizione epistemica che rende possibile ogni forma di deliberazione giuridica autentica. Il valore dell'umiltà si estende fino al momento della decisione, momento in cui il giurista, pur nella consapevolezza della propria fallibilità e della parzialità del proprio sguardo, è chiamato ad assumersi la responsabilità di una scelta, ben sapendo che ogni decisione giuridica è sempre situata, contingente e dialogicamente costruita. Proprio questa consapevolezza della propria dipendenza cognitiva dagli altri, dalle fonti, dai precedenti e dal contesto sociale, consente di fondare una decisione giuridica che sia al tempo stesso ferma e riflessiva, capace di reggere il peso del disaccordo e di aprirsi alla revisione futura.
In definitiva, nel quadro di una fondazione retorica del diritto e alla luce del paradigma relazionale della ragione pratica, l'umiltà intellettuale emerge non solo come una virtù personale del giurista, ma come una qualità strutturale della razionalità giuridica stessa: una virtù che connette epistemologia, etica e diritto in una visione unitaria della responsabilità deliberativa.

[10] Puppo individua una distinzione cruciale tra due concezioni antropologiche che, nel lungo corso della storia del pensiero occidentale, hanno dato origine a visioni profondamente diverse del diritto e della razionalità pratica: da un lato, l'antropologia aristotelica; dall'altro, quella roussoviana. L'antropologia aristotelica muove dall'assunto che l'essere umano sia ontologicamente un animale politico e relazionale (*politikón zôon*), costitutivamente orientato alla vita in comune e alla deliberazione collettiva. Secondo questa visione, la razionalità pratica non è un processo astratto e individualistico, ma una costruzione intersoggettiva e dialogica, che si realizza nella comunità attraverso il linguaggio, l'argomentazione e il confronto di punti di vista. A questa concezione relazionale del diritto si contrappone, secondo Puppo, la visione roussoviana dell'uomo come soggetto originariamente isolato e autosufficiente, *a-logon*, la cui socialità è frutto di un contratto razionale stipulato tra individui autonomi e originariamente indipendenti. Puppo sottolinea come questi due modelli antropologici diano luogo a visioni opposte del diritto: da un lato, il modello di matrice aristotelica, che concepisce il diritto come una pratica discorsiva e relazionale, in cui la retorica assume un valore costitutivo e non meramente strumentale; dall'altro, il modello di ascendenza rousseauiana, che alimenta una concezione del diritto come atto di imperio, cioè come imposizione eteronoma e unilaterale, dove persino la compassione si riduce a una finzione proiettiva, un mero esercizio di traslazione di sé nell'altro (Puppo 2023: 37-54).

5. Come coltivare il valore dell'umiltà (e perché vale la pena farlo)

L'umiltà, in questa sua dimensione intellettuale fondamentale per la pratica giuridica, non è, come abbiamo detto, una semplice inclinazione psicologica né un tratto caratteriale dato, ma una virtù pratica che si costruisce attraverso esercizi quotidiani di cura della relazione *ad alterum*[11]. In questa prospettiva retorica, le pratiche della cura si configurano non solo come strumenti relazionali, ma come veri e propri esercizi formativi, attraverso i quali è possibile allenare quella attitudine di apertura e di sospensione del giudizio che costituisce la precondizione indispensabile, come già osservava Hildebrand, per ogni relazione autentica e per ogni atteggiamento virtuoso nei confronti dell'altro.
Come suggerisce la filosofia della cura di Luigina Mortari[12], il primo passo operativo consiste nell'imparare l'arte dell'ascolto autentico. Ascoltare non vuol dire semplicemente restare in silenzio mentre l'altro parla, ma significa impegnarsi in un lavoro attivo su di sé per diventare una «mente ascoltante» (Mortari 2023: 41): significa, cioè, fare spazio dentro di sé, sospendere le proprie cornici interpretative abituali e creare un contesto relazionale in cui l'altro si senta autorizzato a esprimersi nella sua autenticità. Questo atto consiste nell'azione di «fare vuoto» (41), un gesto cognitivo ed emotivo che occorre apprendere poiché permette all'altro di percepire la realtà di uno spazio accogliente in cui poter esprimere i propri pensieri senza timore di essere frainteso o giudicato. In ambito giuridico, questo si traduce nella capacità del giurista di accogliere pienamente il punto di vista dell'altro, senza difese pregiudiziali, riconoscendo dignità anche alle posizioni più lontane dalle proprie.
Accanto all'ascolto, il silenzio diventa una seconda pratica fondamentale[13]. Un silenzio che non è assenza, ma presenza vigile e accogliente: lo spazio in cui l'altro può articolare il proprio pensiero senza la pressione immediata di una risposta o di una contro-argomentazione. Questo tipo di silenzio è la condizione che permette di sedimentare le ragioni reciproche e di maturare risposte meno reattive e più ponderate.
Il rispetto, infine, rappresenta il terzo pilastro operativo dell'umiltà. Secondo Aristotele (*Retorica* II, 1, 1378b), la mancanza di rispetto nasce dall'attribuzione di scarso valore all'altro: l'umiltà, dunque,

[11]Similmente, il tema dell'attenzione, così centrale nella riflessione di Simone Weil come facoltà umana essenziale e individuale, trova un'importante rielaborazione in chiave giuridica nella recente opera di Tommaso Greco (2023).
[12] Luigina Mortari, docente di Epistemologia della ricerca qualitativa presso la Scuola di Medicina dell'Università di Verona, ha elaborato la sua filosofia della cura in un contesto prevalentemente clinico e formativo, dedicando particolare attenzione ai processi di cura nella relazione medico-paziente (Mortari 2015, 2020, 2022). L'adozione del paradigma della cura come categoria epistemica e pratica nell'ambito giuridico si fonda su un'analogia che ha radici antiche: il legame storico e concettuale tra diritto, filosofia e medicina mostra come la figura del giurista, al pari di quella del medico, sia chiamata a esercitare una pratica di cura orientata al bene dell'altro. Riferendosi alla massima antica *iatròs philósophos isótheos* (il medico filosofo è pari a un dio), Amato Mangiameli sottolinea come la saggezza pratica (*phronesis*) e l'attitudine alla cura non siano appannaggio esclusivo dell'ambito sanitario, ma rappresentino dimensioni imprescindibili anche per la riflessione e la prassi giuridica, soprattutto nei contesti conflittuali (Amato Mangiameli, 2021). Nel contributo *La retorica che cura*, Salvatore Di Piazza e Francesca Piazza sviluppano un'analisi approfondita del legame tra retorica e cura, mostrando come la retorica, intesa in senso pienamente aristotelico, abbia una funzione terapeutica. La tradizione greca, a partire da Gorgia, riconosceva alla parola la forza di un *pharmakon*, capace di lenire il dolore, confortare e persino guarire: la retorica, in questa prospettiva, non è un mero strumento tecnico di persuasione, ma una vera e propria *techne*, un sapere pratico orientato al bene dell'altro, analogo alla medicina nella sua capacità di intervenire in contesti variabili, situati e non prevedibili in modo meccanico. Aristotele stesso stabilisce un parallelismo strutturale tra medicina e retorica, riconoscendo che entrambe richiedono una sapienza pratica (*phronesis*), la capacità di cogliere il momento opportuno (*kairos*) e una buona disposizione nel trovare l'argomento più adatto (*eustochia*). Come il medico calibra la cura in base alla specificità del paziente, così il retore, e per estensione il giurista, deve modulare il proprio discorso sull'interlocutore, ascoltandone le esigenze e adattandosi al contesto (Di Piazza, Salvatore, Piazza, Francesca, 2015).
[13] Paola Mittica, ripercorrendo la critica al positivismo giuridico di Marianne Constable in *Just Silences*, osserva come il silenzio configuri uno spazio etico in cui si è chiamati a una vigilanza attenta e responsabile nei confronti dell'altro: «Il silenzio ci mette in una condizione di attenzione nei confronti dell'Altro e di responsabilità per l'Altro. (...) L'importante è starci, non sottrarsi all'apertura che questo evento ha provocato» (Mittica 2024: 141).

presuppone un atteggiamento contrario, cioè riconoscere valore all'altro, nonostante le sue fragilità o le sue differenze, posizionandosi in quella che Mortari definisce una «vicinanza distante» (Mortari 2023: 60). Ciò significa avvicinarsi senza invadenza, accogliere senza superiorità, e mantenere sempre viva la consapevolezza della propria parziale prospettiva[14].
Coltivare l'umiltà in ambito giuridico significa, dunque, anche accettare la vulnerabilità cognitiva e morale della propria posizione, sviluppare la capacità di sospendere il giudizio nei casi di disaccordo tra pari, imparare a "fare vuoto" e, più in generale, a riconoscere la strutturale dipendenza da contesti, interlocutori e condizioni che eccedono il controllo individuale.
In questi termini, l'umiltà intellettuale non indebolisce la capacità decisionale del giurista, ma semmai la rafforza: perché solo chi è disposto a mettere in discussione la propria ragionevolezza, a considerare con serietà le ragioni dell'altro e a negoziare criticamente il proprio punto di vista, può prendere decisioni realmente giuste, responsabili e orientate al bene comune.

Bibliografia

Amato Mangiameli A.C. 2021, "Diritto Filosofia Medicina. Iatròs philósophos isótheos. L'antica massima e l'attuale pandemia", *L'Ircocervo*, 20 (1): 28-43.

Baehr J. 2004, "Virtue Epistemology", in Fieser J. and B. Dowden (eds), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available at: http://www.iep.utm.edu/virtueep/ (accessed: July 1, 2025).

Ben-Ze'ev A. 1993, "The Virtue of Modesty", *American Philosophical Quarterly*, 30 (3): 235-246.

Bianchi C. 2016, *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Roma-Bari: Laterza.

Bommarito N. 2013, "Modesty as a Virtue of Attention", *Philosophical Review*, 122 (1): 93-117.

Brennan J. 2007, "Modesty without Illusion", *Philosophy and Phenomenological Research*, 75 (1): 111-128.

Constable M. 2005, *Just Silences. The Limits and Possibilities of Modern Law*, Princeton: Princeton University Press.

Croce M. 2014, "La riscoperta dell'umiltà come virtù relazionale: la risposta della tradizione ai problemi contemporanei", in Langella S. e Vaccarezza M.S. (a cura di), *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, Napoli: Orthotes: 159-170.

Croce M. 2018, "L'epistemologia delle virtù", *Acta Philosophica*, II, 27: 369-386.

Croce M. 2023, "L'umiltà come virtù e i problemi da risolvere", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 25 (2): 195-218.

[14] Regole che rimandano invero alle fondamentali condizioni epistemiche per evitare misinterpretazioni, come evidenziato da Franca D'Agostini. Tra le fallacie ermeneutiche, la filosofa individua in particolare la fallacia della prevaricazione, che consiste nel sovrastimare la propria superiorità interpretativa attribuendo all'altro una posizione più rozza o meno argomentata di quanto non sia, e la fallacia della sottovalutazione, che si verifica quando si svaluta ingiustamente la rilevanza o la razionalità delle ragioni altrui. Entrambe queste derive, in fondo, rappresentano gli estremi opposti da cui l'umiltà intellettuale deve tenersi distante: l'arroganza epistemica e la disattenzione svalutativa. In questa prospettiva, mantenere viva la consapevolezza della propria parzialità prospettica è la premessa necessaria per un confronto autentico (D'Agostini 2010: 169ss.).

D'Agostini F. 2010, *La verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino: Einaudi.

Di Piazza S. e Piazza F. 2015, "La retorica che cura. Per un approccio retorico alla psicoanalisi", *Lo Sguardo*, 17 (I): 255-264.

Driver J. 1989, "Virtues of Ignorance", *The Journal of Philosophy*, 86 (7): 373-384.

Driver J. 2001, *Uneasy Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.

Greco T. 2023, *Curare il mondo con Simone Weil*, Roma-Bari: Laterza.
Hare S. 1996, "The Paradox of Moral Humility", *American Philosophical Quarterly*, 33 (2): 235-241.

Hazlett A. 2012, "Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility", *Episteme*, 9 (3): 205-223.

Hildebrand D. von 2022, *Umiltà. Sorgente di virtù*, con prefazione di P. Sequeri e introduzione di E. Grimi, Verona: Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini.

Kittay E.F. 2010, "L'inevitabile dipendenza", intervista a cura di T. Casadei, *Una Città*, 175/6: disponibile online: https://www.unacitta.it/it/intervista/1058-l-inevitabile-dipendenza (accessed: July 1, 2025).

Kittay E.F. and Feder E.K. (eds) 2002, *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Boston: Rowman & Littlefield.

Langella S. and M.S. Vaccarezza (eds) 2014, *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, Napoli: Orthotes.

Manzin M. 2024, "The rhetorical foundations of logic: rethinking Jørgensen's dilemma", in Paglieri F. (ed.), *The Cognitive Dimension of Social Argumentation: Proceedings of the 4th European Conference on Argumentation*, vol. 3, London: College Publications: 31-40. Available at: https://www.barnesandnoble.com/w/the-cognitive-dimension-of-social-argumentation-proceedings-of-the-4th-european-conference-on-argumentation-volume-iii-fabio-paglieri/1146742420?ean=9781848904736 (accessed: July 1, 2025).

McMullin I. 2010, "A Modest Proposal: Accounting for the Virtuousness of Modesty", *The Philosophical Quarterly*, 60 (241): 783-807.

Micheletti M. 2002, *L'umiltà e la compassione nella prospettiva dell'«etica delle virtù»*, Milano: Vita e Pensiero.

Mittica M.P. 2024, *Diritto e letteratura e law and humanities. Elementi per un'estetica giuridica,* Torino: Giappichelli.

Morra S., Mortari L. and A. Baroni (eds) 2020, *Umiltà*, Bologna: EDB.

Mortari L. 2015, *Filosofia della cura*, Milano: Raffaello Cortina.

Mortari L. 2022, *La cultura della cura: sguardo, ascolto e responsabilità*, Bologna: Asmepa Edizioni.

Nanni P. and E. Rigotti (eds) 2017, *Argomentare. Per un rapporto ragionevole con la realtà*, Roma: Aracne.

Piazza F. 2017, "Le parole dell'odio. Dal lessico alle pratiche verbali", *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, 28: 175-190.

Piazza F. 2017, "Rhetoric as Philosophy of Language: An Aristotelian Perspective", *Res Rhetorica*, 1 (2017): 3-16.

Puppo F. 2023, *Diritto e retorica*, Torino: Giappichelli.
Raterman T. 2006, "On Modesty: Being Good and Knowing It without Flaunting It", *American Philosophical Quarterly*, 43 (3): 221-234.

Roberts R.C. and Wood W.J. 2007, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.

Schueler G.F. 1999, "Why is Modesty a Virtue?", *Ethics*, 109 (4): 835-841.

Sidgwick H. 1874, *The Methods of Ethics*, London: Macmillan and Co.

Snow N. 1995, "Humility", *The Journal of Value Inquiry*, 29: 203-216.

Tanesini A. 2018, "Intellectual Humility as Attitude", *Philosophy and Phenomenological Research*, 96 (2): 399-420.

Tomasi S. 2024, *Neil MacCormick e la retorica del diritto*, Torino: Giappichelli.

Turri J., Alfano M. and J. Greco 2017, "Virtue Epistemology", in Zalta E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/ (accessed: July 1, 2025).

Whitcomb D., Battaly H., Baehr J. and Howard-Snyder D. 2017, "Intellectual Humility: Owning Our Limitations", *Philosophy and Phenomenological Research*, 94 (3): 509-539.

Wilson A.T. 2014, "Modesty as Kindness", *Ratio*, 27 (1), doi:10.1111/rati.12045.

Arianna Maceratini*

Warum nicht lesen? Letteratura, agire comunicativo e diritto nella sfera pubblica della più recente riflessione di Jürgen Habermas

ABSTRACT
Although artistic and literary expression does not represent, from Habermas's theoretical perspective, a communicative action, it is not limited to the transmission of information, nor is it directed to the achievement of a goal, nor does it embody a sterile imaginative dimension. Otherwise, as demonstrated by the development of the author's thought over the years, literature gives voice to subjective experience, interpreting the world and generating meanings through symbolic forms. The relationship between expressive rationality, communicative action and legal guarantee is specified in a critical public sphere open to the discussion of new themes and contributions, demonstrating the *practical* necessity of literary rationality in public debate. This necessity is reflected in recent Habermasian philosophical production on the public sphere in which it is illustrated how the affirmation of digital media and the Web has led to communicative dysfunctions such as requiring that reflection "beyond the day" that only the classics of literature can offer.

KEYWORDS
Discourse Theory, Literature, Law, Public Sphere, Digital Media.

INDICE
1. Teoria dell'agire comunicativo e linguaggio, note introduttive. 2. Razionalità espressiva e discorso letterario. 3. Discorso e sfera pubblica. 4. Sfera pubblica letteraria, mass-media e media digitali. 5. *Warum nicht lesen?*

1. Teoria dell'agire comunicativo e linguaggio, note introduttive.

Nella teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas, il linguaggio costituisce il principale tramite di una comunicazione razionale e del consenso discorsivo, fondamentali per il corretto funzionamento delle istituzioni democratiche. Nel discorso, oltre ad una dimensione argomentativa e ad un'azione strategicamente orientata, si individua una funzione espressiva ed estetica che è propria dell'arte e della letteratura; quest'ultima e, più in generale, l'espressione artistica non si limitano, come si vedrà in seguito, a veicolare informazioni, essendo capaci di dar voce all'esperienza soggettiva di interpretazione del mondo, generando significati attraverso forme simboliche. In questo senso, l'espressione artistica si configura come una peculiare comunicazione che, sebbene si discosti dall'agire comunicativo propriamente detto, esplora le profondità individuali e collettive, sollecitando riflessioni critiche in un dialogo, spesso implicito o non convenzionale, con gli ideali dell'intesa discorsiva.
Il linguaggio rappresenta, dunque, un *medium* di comunicazione rivolto, alternativamente, a sostegno di un agire sociale *orientato da norme* o di un agire strategico, finalizzato al *trasferimento*

* Professoressa associata di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Macerata, e-mail arianna.maceratini@unimc.it.

di informazioni[1], ambiti che esprimono l'irriducibile dissonanza cognitiva sussistente tra il contesto strumentale - riassunto in una socialità formale e priva di norme, caratteristica dei procedimenti *sistemici* di comunicazione[2] - e l'integrazione sociale del mondo-della-vita, *Lebenswelt*, supportata da processi comunicativi che, almeno astrattamente, si presuppongono come inclusivi e paritari. La ragione *pratico-comunicativa* sostiene, dunque, una razionalità che rimanda all'intesa intersoggettiva (*Verständigung*), come «processo di convergenza tra soggetti capaci di linguaggio e di azione»[3], basata sulla flessibilità del linguaggio ordinario, aperto a molteplici interpretazioni ed eccedente i linguaggi oggettivanti, dei discorsi specialistici e funzionali[4]. L'approccio ermeneutico habermasiano si rivolge, pertanto, alla comprensione delle strutture linguistiche quotidiane attinenti ai parametri universali della comunicazione, attraverso i quali si sviluppano quei processi di emancipazione sociale che sono insiti nella struttura del linguaggio[5].
La reciproca implicazione di teoria e prassi linguistica descrive, in tal modo, la logica del discorso come *logica pragmatica*, sostenuta dalla forza di integrazione sociale propria dell'argomento migliore che si attua con il percorrere i livelli della discussione sino al raggiungimento del consenso discorsivo. Quest'ultimo definisce la *situazione linguistica ideale*, ovvero, il contesto comunicativo nel quale le tesi, i punti di vista, i giudizi sono espressi in modo non imperativo, cioè con *proposte* che richiedono una pubblica legittimazione[6], nel senso che «i partecipanti all'interazione si mettono d'accordo sulla validità rivendicata dalle loro espressioni, vale a dire riconoscono intersoggettivamente le pretese di validità reciprocamente sollevate»[7] facendo emergere una normatività condivisa[8]. Il procedimento comunicativo "*a spirale*", tratteggiato dal linguaggio ordinario, rileva il carattere *intermittente* del discorso che si sviluppa tra la condivisione generale delle regole comunicative e la particolarità dei contesti linguistici, mettendo in luce l'inscindibile legame tra il comunicare e la sua traduzione pratica nei linguaggi di riferimento, all'interno di sistemi simbolici e culturali che lo attualizzano come possibile e significativo[9]. Come osserva Habermas, «il fatto che in generale esista qualcosa come una tradizione include un momento di non obbligatorietà»[10] ed è proprio tale non obbligatorietà, ovvero il carattere non coercitivo della comunicazione, a rendere possibile l'intesa discorsiva, con l'aprire ad uno spazio di libertà entro il quale i partecipanti al discorso si orientano ad una reciproca comprensione[11]. La tensione tra discorso ideale e discorso reale, nell'irrinunciabile aspirazione all'intesa comunicativa, evidenzia, così, il potenziale critico della teoria habermasiana, capace di far luce sui limiti e sulle potenzialità del comunicare in quanto pratica sociale.

2. Razionalità espressiva e discorso letterario

Ne *Il discorso filosofico della modernità*[12], nell'analisi del romanzo sperimentale *Se una notte d'inverno un viaggiatore* di Italo Calvino - assunto a modello di un'«ontologia del testo» di matrice derridiana, come pratica di scrittura totalizzante e derealizzante[13] - Habermas mette in luce le criticità che conseguirebbero alla mescolanza dei generi discorsivi[14], nello specifico, alla

[1] Habermas & Luhmann 1983: 187.
[2] Habermas 1986b [1981]: 959; Accarino, 1983: 110.
[3] Habermas 1986a [1981]: 395.
[4] Keul 2002: 253-266.
[5] Privitera 1983: 187.
[6] Privitera 2001: 157.
[7] Habermas 1986b [1981]: 167.
[8] De Vita 2016: 97.
[9] Habermas 2007: 23.
[10] Loc. ult. cit.
[11] Habermas 2023 [2022]: XIV.
[12] Habermas 2003 [1985].
[13] Luisetti 2004: 117.
[14] Kauffmann 2013: 41.

commistione del pensiero filosofico con la letteratura. L'ipotesi che non vi sia alcuna sostanziale differenza comunicativa tra i due contesti implicherebbe, infatti, il reciproco impiego di termini e dispositivi di indagine[15], descrivendo «l'*écriture* come strumento universale in cui tutto si intreccia con tutto»[16]. La teoria del discorso intende, dunque, tracciare i confini dei "generi" discorsivi, attribuendo alla filosofia una funzione di mediazione tra l'ambito culturale e il quotidiano[17], mostrando, altresì, come il linguaggio letterario adotti specifici meccanismi di comunicazione che lo distinguerebbero sia dall'agire comunicativo che dall'agire strategico[18]. Nonostante tale distinzione, emergono alcuni punti di contatto tra le diverse modalità di comunicazione[19]: la letteratura costituisce, infatti, un ausilio tanto al dialogo pubblico quanto alla personale identificazione, coinvolgendo l'interpretazione culturale dei bisogni umani e i loro mezzi espressivi, al contempo, da una prospettiva funzionale, essa rappresenta un elemento di svago e di socializzazione, rivestendo un ruolo primario nell'industria culturale, sebbene vada notato come l'intrattenimento possa esercitare sulla letteratura un effetto regressivo, conducendo ad una sua banalizzazione e standardizzazione[20]. Al di là di tali connessioni, e in riferimento alla teoria degli atti linguistici, Habermas rileva come gli enunciati propri dell'agire comunicativo derivino da atti linguistici illocutori, posti in contrapposizione agli atti linguistici perlocutori: «un'illocuzione ha successo quando l'ascoltatore accetta un'asserzione come vera, o quando l'ascoltatore accetta un *appello come* corretto. Nel secondo caso, l'accettazione fonda *obblighi* di azione da parte di chi ascolta e *aspettative di esecuzione* da parte di chi parla»[21].

In tale direzione, l'agire comunicativo solleva delle pretese di verità, di giustizia e di correttezza che lo differenziano tanto dalla comunicazione strategica come dalla comunicazione artistica, drammaturgica e letteraria, alla quale è riferita l'espressione di emozioni soggettive o, in altre circostanze, un agire finalistico[22]. L'agire drammaturgico, come dialogo in cui «i partecipanti costituiscono gli uni per gli altri un pubblico visibile e si rappresentano qualcosa»[23], realizza, tuttavia, una forma di comunicazione in cui il soggetto non si limita a trasmettere informazioni, ma mette in scena se stesso e il proprio mondo, avanzando specifiche pretese di validità legate alla veridicità, all'autenticità e alla coerenza espressiva, in riferimento a intenzioni, desideri, sentimenti[24]. Ciò, oltre Habermas, indica come la razionalità che guida la produzione, la ricezione e la critica estetica operi in riferimento a peculiari pretese di validità che trovano nell'autenticità la loro sintesi distintiva[25]: da tale angolazione critica, la distinzione tra atti linguistici illocutori e perlocutori si rivela, quindi, riduttiva, non contemplando una categoria di atti linguistici non esauribili né dalla capacità illocutoria né dalla strategia comunicativa[26], proprio come avviene per la letteratura che «*può, sa e deve* contribuire al coordinamento dell'azione anche oltre i confini della sfera pubblica letteraria»[27].

Il coordinamento sociale delle azioni non scaturisce, di conseguenza, esclusivamente dagli enunciati regolativi, potendo emergere anche dagli atti linguistici espressivi e constativi[28], in una direzione che, oltre alla natura degli atti linguistici, consideri anche il contesto d'interazione che essi

[15] Ibid.: 42.
[16] Loc. ult. cit.
[17] Ibid.: 44.
[18] Loc. ult. cit.
[19] Habermas 2003 [1985]: 213.
[20] Boucher 2023 [2021]: 92.
[21] Habermas 1986a [1981]: 400.
[22] De Vita 2016: 94.
[23] Habermas 1986a [1981]: 164.
[24] Boucher 2023 [2021]: 113-115.
[25] Colclasure 2013 [2010]: 87.
[26] Ibid.: 15.
[27] Ibid.: 16-17; 21; 48.
[28] Ibid.: 17.

contribuiscono a delineare e nel quale le azioni si orientano[29]. La stessa critica estetica, in questo senso, si configura come modello di comunicazione diretto all'intesa discorsiva e capace di mobilitare la specifica razionalità del comprendere e dell'interpretare forme simboliche condivise, esplicitando il nesso tra comunicazione e rappresentazione. Sono, così, declinati i caratteri della razionalità letteraria, in rapporto all'intesa comunicativa[30], che si riflettono in un preciso impulso alla sfera pubblica, culturale e politica, articolandosi come espressione di un'esperienza condivisa o potenzialmente condivisibile[31], grazie alla comunicazione, indiretta e riflessiva, che i testi letterari sono in grado di sviluppare[32], come è emerso, ad esempio, nella fase di post-unificazione della Germania[33]. Una considerazione estesa della razionalità comunicativa, a partire dalla pluralità delle voci che la sostengono, permette, quindi, di elaborare un modello alternativo a quello strategico e strumentale, capace di includere le diverse espressioni artistiche senza dover invocare un'«altra ragione» ad essa estranea[34]. Da questa prospettiva, la letteratura acquisisce una propria autonomia comunicativa fondata sull'immaginazione, in grado di sollevare delle pretese di *veridicità* sul mondo soggettivo, distinguendosi, così, dalle pretese di verità del mondo oggettivo e da quelle normative della regolazione sociale[35]. In altri termini, assumere il valore discorsivo della letteratura implica l'adozione di specifiche modalità di valutazione estetico-espressiva, in riferimento a pretese di veridicità che si distinguono sia dalla verità cognitiva sia dalla giustizia normativa[36], rappresentando una mappatura immaginativa della soggettività, in riferimento al contesto sociale[37].

«Anche nelle controversie sulle questioni di gusto – si legge – confidiamo nella forza razionalmente motivante dell'argomento migliore, benché una disputa di questo tipo differisca in modo caratteristico dalle controversie sulle questioni relative alla verità e alla giustizia (…). Agli argomenti spetta qui il ruolo di aprire gli occhi dei partecipanti, vale a dire di condurli verso una percezione estetica convincente»[38].

Poiché, tuttavia, l'esperienza estetica offre ragioni a favore o contro l'autenticità di una rappresentazione condivisibile dell'esperienza, essa appare, per ciò stesso, attinente a questioni di interesse generalizzabile[39]: conseguentemente, la razionalità estetica non si limita ad «aprire gli occhi»[40], cioè a proporre visioni alternative del mondo, potendo, invece, riorientare le azioni dei suoi fruitori[41]. Il non circoscrivere la razionalità estetica alla «realtà interna», soggettiva, degli enunciati[42] consente, dunque, di superare il principale ostacolo del giudizio valutativo costituito dalla limitazione al contesto socioculturale di riferimento e agli standard estetici in esso condivisi, cioè ad una precomprensione ed interpretazione comune la quale, non esprimendo una pretesa di validità universale, non offrirebbe la possibilità di un agire comunicativo propriamente detto[43]. Pertanto,

«come le ragioni nel discorso pratico devono servire a dimostrare che la norma di cui si raccomanda l'assunzione esprime un interesse generalizzabile, così le ragioni della critica estetica servono ad indirizzare

[29] Ivi.: 25.
[30] Boucher 2023 [2021]: 88.
[31] Colclasure 2013 [2010]: 4.
[32] Boucher 2023 [2021]: 90.
[33] Colclasure 2013 [2010]: 4.
[34] Boucher 2023 [2021]: 90.
[35] Ibid.: 93.
[36] Ibid.: 94.
[37] Loc. ult. cit.
[38] Habermas 1986a [1981]: 104.
[39] Colclasure 2013 [2010]: 89.
[40] Habermas 1986a[1981]: 104.
[41] Colclasure 2013 [2010]: 89.
[42] Ibid.: 4.
[43] Habermas 1986a [1981]: 104.

la recezione e a rendere l'autenticità di un'opera così evidente che questa stessa esperienza può diventare il motivo razionale che induce ad assumere i relativi standard di valore»[44],

conducendo ad un'intesa linguistica capace di attivare pretese di validità, sebbene contestualizzate. In modo diverso, nella teoria del discorso, la dimensione espressiva dell'esperienza umana si mostra condizionata da valutazioni soggettive[45] cioè da «un sapere della soggettività propria dell'agente»[46] che dirige la razionalità espressiva non ad un *pubblico* consenso, nel senso dialogico del termine, ma ad una *controparte* talvolta da convincere con un agire strategico[47].
Anche in *Teoria dell'agire comunicativo*[48] viene esclusa ogni possibilità di dialogo tra il testo letterario e il lettore, essendo quest'ultimo privato di un'autentica capacità di risposta al primo che elimina l'attivazione delle pretese di validità affermate dagli interlocutori: il conseguimento dell'intesa discorsiva ricade equamente sui partecipanti al dialogo solo nell'ambito della razionalità comunicativa, descrivendo una reciprocità non rinvenibile tra artista e pubblico, tra libro e lettore. Tale aspetto cruciale conduce Habermas - riferendosi alle argomentazioni di Richard Ohmann per il quale la forza illocutoria delle opere letterarie sarebbe *mimetica*, rendendo solo potenziali le relazioni dei lettori con il testo letterario[49] - a sostenere come l'espressione artistica, in particolare la letteratura, possieda una razionalità estetica, ma non comunicativa, una diminuzione dovuta alla *sospensione* della forza illocutoria degli atti linguistici e che, sul piano sociale, si ripercuote in un difetto di coordinamento delle azioni[50]. Tale prospettiva, tuttavia, risulta fortemente limitativa dell'efficacia comunicativa dell'espressione artistica e letteraria, ricondotta a un'esperienza soltanto privata, nella quale il lettore verrebbe relegato al ruolo di testimone, disconoscendo, forse oltre le intenzioni dell'autore, la capacità di emancipazione sociale che è propria della letteratura e l'apporto attivo del lettore[51] nel partecipare alla critica e, dunque, al disvelamento di senso del testo letterario[52]. Quest'ultimo, infatti, prende forma nella lettura proprio attraverso la concretizzazione immaginativa del lettore che partecipa attivamente alla costruzione del suo significato[53]. La contemporaneità, nel testo letterario, di critica ed apertura di significato - il *disvelamento* o *dischiudimento* – trasforma la soggettività[54] contribuendo a un rinnovamento del linguaggio e dell'immaginario collettivo[55], con il condurre la letteratura ad assumere una funzione di promozione, personale e sociale[56]. In tal modo, la dimensione letteraria - ma, in generale, estetica – acquisisce un'effettiva capacità di incidere nel reale, sollecitando una ricezione attiva capace, sul piano individuale, di catalizzare processi di ristrutturazione della personalità orientati all'apertura, all'inclusività e all'impegno critico[57], in una contemporanea sollecitazione del pubblico dibattito.
Altrettanto sottovalutata dalla teoria del discorso appare, infine, la forza *perlocutoria* del testo letterario[58], infatti, con riguardo alla riproducibilità degli atti perlocutori mediante la razionalità estetica e, in particolare, attraverso la letteratura, Habermas evidenzia le difficoltà del "risolvere problemi" con competenze linguistiche ritenute prive del potenziale discorsivo che è proprio

44 Ibid.: 77.
45 Habermas 1986a [1981]: 99.
46 Ibid.: 452.
47 Ibid.: 167.
48 Habermas 1986a-b [1981].
49 Habermas 1998: 390; Pask 2004: 46-47.
50 Loc. ult. cit.
51 Boucher 2023 [2021]: 86.
52 Ibid.: 107.
53 Ibid.: 7.
54 Ibid.: 8; 109.
55 Ibid.: 107.
56 Loc. ult. cit.
57 Ibid.: 2.
58 Kauffmann 2013: 45; Austin 1962: 99-100.

della prassi comunicativa quotidiana, risultando solo imitative dell'agire comunicativo: la qualità fittizia del linguaggio letterario virtualizzerebbe il rapporto della letteratura con i lettori, sollevandoli dall'obbligo di coordinazione sociale delle azioni e dal raggiungimento dell'accordo comunicativo[59], in una prospettiva che conduce ad una netta separazione tra razionalità e saperi e che appare insensibile alla complessità dei legami discorsivi tra testo letterario e diritto, disconoscendo le potenzialità dei nessi comunicativi nell'individuazione dei principi giuridici in un determinato contesto culturale[60].

Il presupporre, nella letteratura, un'incapacità di coordinamento delle azioni sociali rappresenta, in ogni caso, una motivazione centrale per la quale la razionalità discorsiva, soprattutto nella prima produzione habermasiana, è posta in rapporto privilegiato, per non dire esclusivo, al contesto etico e giuridico[61], trascurando un'adeguata considerazione degli *standard di valore intersoggettivamente condivisi* i quali, pur non essendo in rapporto ad una pretesa di validità universale, rivelano, tuttavia, una generalizzazione comunemente accettata, una *stilizzazione dell'esistenza umana*[62] in grado di orientare, grazie alla combinazione del *medium* linguistico con la forma estetica[63], la visione del mondo del destinatario e di articolare nuove modalità di considerazione delle questioni di interesse generalizzabile[64]. Il relegare la dimensione estetico-letteraria alla sfera privata dell'esperienza umana equivale, pertanto, a rinnegare la capacità della letteratura di orientare il lettore[65], sia come partecipante al discorso letterario sia come soggetto della vita pubblica[66]. La teoria del discorso non sembra, poi, considerare appieno come la razionalità estetica, proprio perché in riferimento alle emozioni, possieda una portata comunicativa universale, capace di oltrepassare la ristrettezza degli standard culturali, pur in assenza di pretese di verità universali[67]: a distinguere la razionalità letteraria dalla razionalità discorsiva non sembra essere, infatti, tanto il mezzo linguistico quanto ciò che è trasmesso per il suo tramite, ovvero, un uso comunicativo del linguaggio che, nella letteratura, esprime una pretesa di *autenticità* in relazione a questioni di interesse *generalizzabile*[68]. Pertanto, al di là della definizione habermasiana di agire comunicativo, che tende a incasellare l'esperienza artistica e letteraria entro generi e schemi discorsivi rigidamente codificati, va rilevata la varietà delle forme rappresentative, in grado di operare come «esperienza di identificazione/trasposizione suscettibile di produrre conseguenze pratiche»[69]. La riduzione della funzione pragmatica degli atti linguistici letterari ad una forza illocutoria «denaturata»[70] sembra, invece, ignorare la capacitò della letteratura di condurre alla denuncia delle effettive disuguaglianze sociali capaci di negare il pari accesso alle arene comunicative[71], non attribuendo pieno riscontro alla «forza critica ed etica che possiedono alcune opere letterarie, alla loro capacità non solo di "aprire" o inventare mondi fittizi, ma anche di svelare aspetti insospettati del mondo reale o di sfidare gli abitanti di questo mondo tramite l'ironia e la denuncia implicita»[72].

La letteratura, offre, dunque, fondamentali opportunità di dialogo e di riflessione critica, essenziali per una sfera pubblica «ben funzionante»[73], dalle quali scaturiscono intuizioni, sfide

[59] Habermas 1998: 390; Gehlawat 2020: 26.
[60] Heritier 2010: 5-6.
[61] De Vita 2016: 94.
[62] Colclasure 2013 [2010]: 31.
[63] Ibid.: 96.
[64] Ibid.: 95-96.
[65] Ibid.: 20-21.
[66] Ibid.: 89; 93-96.
[67] De Vita 2016: 100.
[68] Ibid.: 91.
[69] Heritier 2010: 9-10.
[70] Kauffmann 2013: 45.
[71] Gehlawat 2020: 40-41.
[72] Kauffmann 2013: 45.
[73] Colclasure 2013 [2010]: 48; 87; 93-96.

discorsive e dialoghi con esiti originali appunto perché il lettore «non è *sul posto*»[74], cioè non è coinvolto in prima persona, aprendosi, per ciò stesso, alla problematizzazione e al cambiamento di prospettiva, con il confermare l'apporto discorsivo della letteratura che attinge all'immaginazione e alla drammatizzazione degli eventi, quali dispositivi di potenziamento delle dinamiche comunicative. Come sostenuto da Martha C. Nussbaum, con il concetto dell'*immaginazione simpatetica*, è attraverso elementi quali l'immaginazione e la compassione che si facilita l'immedesimazione e la comprensione fra individui che non condividono il medesimo mondo-della-vita e, dunque, le medesime problematiche[75]. Da quest'ottica interpretativa emerge, allora, la centralità, nel dialogo pubblico, dell'affettività[76] e del sentimento, con immediati riflessi nella tutela giuridica, visto che l'accostare il diritto alle molteplici intelligenze umane[77], attingendo a differenti sensibilità e risorse cognitive[78] aiuta tanto a comprenderne le diverse sfaccettature, quanto a superare il particolarismo e la paura dell'altro, caratteristici, nelle democrazie più avanzate, di individui sempre più isolati[79].

«Nella vita quotidiana, un individuo capace di compassione e di immaginazione sarà in grado di riflettere in maniera più profonda sul proprio modo di agire socialmente e strategicamente e sarà più propenso a riconoscere ed accettare l'altro. Nel quotidiano, inoltre, una comunicazione sentimentale può facilitare i processi di comprensione che poi portano e fondano il riconoscimento dei diritti»[80].

La Nussbaum pone, dunque, in risalto il valore dialogico delle emozioni, che si apprende anche mediante la letteratura e l'espressione artistica, sul piano dell'etica pratica e a contrasto di quelle passioni negative che, troppo spesso, conducono ad una marginalizzazione dell'essere umano[81]. L'idea di una comunicazione mediata dal sentimento e dall'immedesimazione nell'altro[82] non implica, pertanto, l'adozione, nella sfera politica, di una prospettiva irrazionalistica né l'affermazione di un interesse particolare a discapito dell'interesse generale, ma rappresenta, semmai, un efficace strumento di riscontro della pluralità delle voci nel dibattito pubblico[83], dotato, altresì, di un notevole potenziale di risoluzione dei conflitti comunicativi, dal momento che «la poesia, ad esempio, può fare ciò che l'oratore pubblico o l'amante privato non possono: fornire una soluzione linguistica a un problema di comunicabilità'»[84]. Tale risorsa appare ancor più considerevole nei casi di stallo, di incapacità a comunicare e nelle situazioni di dissidio: qui il compito della letteratura, in raccordo alla filosofia e al diritto, consiste nell'individuare un nuovo idioma in grado di dar voce a ciò che, altrimenti, resterebbe indicibile[85].

3. Discorso e sfera pubblica

In numerosi scritti, è stato evidenziato da Habermas come le espressioni artistiche e i canoni estetici affondino le loro radici nei primordi dell'umanità, sottolineandone la funzione di integrazione sociale, in particolare all'interno della cultura classica e medievale, nel sostenere l'autorità politica

[74] Gehlawat 2020: 28.
[75] Nussbaum 2014: 107.
[76] Heritier 2016.
[77] Mittica 2024: 42.
[78] Heritier 2016: 91-134.
[79] De Vita 2016: p. 104.
[80] Ibid.: 102.
[81] Mittica 2024: 49.
[82] De Vita 2016: 105.
[83] Mittica 2024: 49.
[84] Gehlawat 2020: 27.
[85] Lyotard 1985: 30; De Vita 2016: 104.

e religiosa, fino ad evolversi, alla fine del Settecento, verso una compiuta autonomia[86]. Nella delineazione delle dinamiche evolutive della sfera pubblica, quale elemento di una triade dialettica che, insieme ad essa, vede relazionarsi il potere pubblico e la società civile[87], l'autore sembra, tuttavia, assumere un atteggiamento ambivalente nei confronti della letteratura, sottolineandone, in *Storia e critica dell'opinione pubblica*[88], il ruolo storico centrale nello sviluppo della stessa sfera pubblica, ma circoscrivendola, in *Teoria dell'agire comunicativo*[89] e in *Fatti e norme*[90], all'espressione artistica, in relazione alla veridicità dell'espressione soggettiva[91]. Oltre a sviluppare un discorso filosofico sulla modernità, l'autore elabora, quindi, un discorso letterario della modernità che, nell'ambito espressivo, riflette le medesime dinamiche di critica delle esistenti istituzioni sociali e di "chiarificazione" del primo[92]. In questo senso, «laddove una filosofia sociale post-metafisica chiarisce le prospettive di emancipazione per cittadini attivi, la letteratura moderna è potenzialmente in grado di trasformare le motivazioni e gli orientamenti degli individui moderni»[93], stimolandone il dibattito e il pubblico impegno [94]. Da tale prospettiva, la letteratura non rappresenta, quindi, *solo* uno strumento, ma una forma di comunicazione capace di generare effetti di emancipazione sociale, non imposti o manipolati, bensì suscitati nei lettori grazie alla forza dell'immaginazione: in ciò la letteratura si configura come laboratorio sperimentale, in cui si esplorano nuove strutture del sentire, generando un rinnovamento dei potenziali di significato capace di dare voce a forme di soggettività alternative e più eloquenti[95].

Solo nella più recente riflessione habermasiana, tuttavia, la letteratura acquisisce un ruolo determinante, in grado di metterne in luce l'aspetto di critica e di riscatto sociale. A tal proposito, va ricordato come le istituzioni sociali, situate in costante tensione tra la controfattualità normativa dell'ideale comunicativo e le condizioni fattuali della riproduzione funzionale del potere, assumano una valenza di emancipazione sociale principalmente mediante una sfera pubblica attiva, astrattamente capace di contrastare il dominio tecnocratico e ideologico[96]. Nella delineazione della sfera pubblica, come presidio discorsivo, «l'idea kantiana di un pubblico di lettori si trasforma in una *koinè*, interessata a condividere questioni di portata collettiva, contro l'intrusione dello Stato. Qui ognuno ha diritto di esprimere la propria opinione, come lettore e partecipante alla costruzione di argomenti collettivi»[97]. A partire, dunque, da una prospettiva storica, in *Storia e critica dell'opinione pubblica* sono ripercorsi la genesi, i mutamenti strutturali e il declino della sfera pubblica liberale borghese sorta, tra il XVII e il XVIII secolo, dall'affrancamento dell'avanguardia culturale della borghesia liberale europea dalle tradizionali autorità politiche e religiose, supportata dal *mondo elegante*[98] dei ceti nobiliari, precisandosi come contesto comunicativo nel quale il pubblico, che legge e discute nei salotti, nei caffè, nei circoli di lettura, «ritrova se stesso come tema», ponendosi a modello di razionalità discorsiva[99].

---

[86] Corchia 2009: 231.
[87] D'Alessandro 2020.
[88] Habermas 2006 [1962].
[89] Habermas 1986a-b [1981].
[90] Habermas 1996 [1992].
[91] Colclasure 2013 [2010]: 1-2.
[92] Boucher 2023 [2021]: 85; 88. «Pensare, discutere, informarsi, studiare, riflettere, dibattere pubblicamente, "farsi sentire" diventano in tal modo le armi di questa politica essenzialmente deliberativa, esplicando le due funzioni: l'ordinaria di formare opinione e volontà, la straordinaria con la mobilitazione di potenziali di attenzione collettiva», D'Alessandro 2020.
[93] Boucher 2023 [2021]: 85.
[94] Loc. ult. cit.
[95] Ibid.: 1.
[96] Carmagnola 1983: 48.
[97] Habermas 2023 [2022]: XVI.
[98] Habermas 2006 [1962]: 36.
[99] Corchia 2009: 238.

«Habermas mette al centro del suo lavoro analitico il concetto e la realtà di *sfera pubblica occidentale.* Essa nasce nella Gran Bretagna del XVIII secolo, per poi estendersi nel successivo: si basa sulla stampa, la trasformazione delle professioni, l'apparire della figura dell'intellettuale, l'affermarsi della forma-Stato, l'emergere e rafforzarsi del moderno spazio politico, l'imporsi della borghesia»[100].

Nella spiccata connotazione di critica, al contempo letteraria e politica, l'originaria sfera pubblica letteraria si sviluppa, dunque, in una direzione *normativa* capace di trasvalutare gli interessi particolari e di orientare la società civile e la politica statale. L'embrionale formazione della sfera pubblica borghese con funzioni politiche deriva, pertanto, da una sfera pubblica letteraria quale "palestra" del dibattito pubblico[101], stimolo dell'argomentazione razionale e canale di accesso ad una varietà di prodotti culturali[102]. A tal proposito, i periodi della Rivoluzione, poi della Restaurazione, conobbero un'intensa espressione di generi come la critica letteraria, il saggio, la lettera familiare e il diario che possono essere considerati come precursori della sfera pubblica politica[103]. Lo stesso Habermas descrive il XVIII secolo come «il secolo della lettera»[104], sottolineando che «la famiglia, che è il recesso più intimo del privato, è in costante connessione con il pubblico»[105]. In questa prima fase della riflessione habermasiana sembra, tuttavia, non adeguatamente considerato l'ambito familiare come campo specifico dell'intimità e dell'auto-chiarificazione, un contesto per il quale la letteratura costituiva una sfera pubblica discorsiva alternativa a quella ufficiale, capace di includere anche donne e uomini, a quel tempo, privati dei diritti civili[106]. Proprio a partire dalla famiglia, infatti, prima ancora che dai circoli ufficiali della discussione e della critica letteraria, il nesso, stabilito dalla letteratura, tra pubblico e privato porta ad emergere, come espresso da Hannah Arendt, la natura sociale del testo letterario[107], capace di porre in relazione, attraverso la mediazione testuale[108], l'interiorità individuale e la vita pubblica[109]. Ciò è confermato dalla duplice accezione assegnata alla figura del borghese, come proprietario di beni *(bourgeois)* e come individuo (*homme*), che si rispecchia tanto nella partecipazione al dibattito politico che in quello letterario[110]. Al riguardo, sostiene, infatti, Habermas che

«non appena i privati si intendono non più soltanto come uomini sulla loro soggettività, ma ambiscono a determinare il potere pubblico come proprietari nel loro comune interesse, l'umanità della sfera pubblica letteraria serve di mediazione all'effettività di quella politica. Le nuove condizioni per il funzionamento della sfera borghese in espansione sono rappresentate dalla possibilità per ogni individuo di esprimersi liberamente e partecipare al dibattito pubblico, dalla tematizzazione di interessi rilevanti per la società civile attraverso l'argomentazione e il confronto e dallo sviluppo della razionalità critica»[111].

In questo modo, la sfera pubblica letteraria sostiene tanto il consumo culturale del pubblico dei lettori, quanto la volontà politica di un pubblico votante che, progressivamente, andrà a coincidere con strati sempre più ampi della popolazione adulta. Da tali premesse scaturisce, del resto, anche il

---

[100] D'Alessandro 2020. «Il filosofo e sociologo tardo francofortese supera le visioni hegeliana e marxiana di società civile (*Bürgerliche Gesellschaft*) deprivandola dell'economia di lavoro e capitale e merci, per inserirvi, piuttosto, chiese e associazioni culturali, accademie e scuole, *mass media* indipendenti e fori civici, partiti e sindacati», loc. ult. cit.
[101] Habermas 2006 [1962]: 35.
[102] Loc. ult. cit.
[103] Pask 2004: 243.
[104] Habermas 2006 [1962]: 58.
[105] Ibid.: 59.
[106] Pask 2004: 252-253.
[107] Ibid.: 253.
[108] Heritier 2010: 11.
[109] Arendt 2017 [1958]; Pask 2004: 253; Benhabib 1992: 73-98.
[110] Habermas 2006 [1962]: p. 65.
[111] Loc. ult. cit.

concetto, al contempo morale e politico, dell'*universalismo egualitario*[112], come principio fondato dalla relazione tra il piano interno dell'azione morale soggettiva e il piano esterno del rispetto della norma giuridica[113], in connessione con lo sviluppo di una sfera pubblica letteraria astrattamente inclusiva e potenzialmente in grado di stimolare la partecipazione dei cittadini alla formazione democratica delle opinioni e della volontà comune. Solo in seguito alla Rivoluzione Francese, la sfera pubblica abbandonerà la prevalente connotazione letteraria per costituirsi autonomamente come sfera pubblica politica, supportata dalle correnti illuministiche e rivoluzionarie dell'epoca, mettendo in luce il reale divario sussistente, nel dibattito pubblico, tra soggetti attivi e passivi della comunicazione e configurandosi, parallelamente, una distinzione di ruoli tra scrittori professionisti e lettori.

4. Sfera pubblica letteraria, mass-media e media digitali

La sfera pubblica, prima letteraria e poi politica, si delinea come spazio di discussione razionale su questioni di interesse collettivo che si avvale della stampa per estendere il dibattito a coloro che non vi abbiano preso parte attiva, un contesto dialogico nel quale la letteratura assume un ruolo centrale, come strumento privilegiato nella promozione di una cultura democratica. Se per lungo tempo la stampa ha rappresentato il principale veicolo d'informazione, l'avvento dei media di comunicazione di massa ne ha, tuttavia, progressivamente ridimensionato l'influenza e, allo stesso modo, anche la sfera pubblica letteraria — alimentata dai dibattiti nei caffè, dai *pamphlet* e dalla stampa d'opinione — ha visto indebolirsi le proprie condizioni di esistenza. Sin dagli anni Sessanta, Habermas sottolineava, infatti, l'involuzione del pubblico critico dei lettori a massa di consumatori passivi e distratti, conformati su opinioni di mercato[114] e rispecchianti dinamiche comunicative colonizzate da una pervasiva razionalità strategica. Nella sfera pubblica mediatizzata, il consumo si sostituisce alla conversazione[115], favorendo l'appartenenza a nicchie comunicative omogenee, a scapito della valorizzazione della pluralità dei linguaggi[116]. Il potere politico, in particolare, nell'attingere a dinamiche estranee alla discussione democratica, assimila il discorso pubblico ai contenuti dell'intrattenimento per coincidere con una politica personalizzata e spettacolarizzata, capace di svuotare la garanzia giuridica a mera forma[117], dal momento che lo spettacolo tende ad autolegittimarsi[118], cosicché «l'osservazione della messa in scena è ora anche l'osservanza dei criteri dettati e realizzati nella messa in scena»[119]. In tale direzione, il potenziale critico ed immaginativo della moderna letteratura è sopraffatto dalla burocratizzazione e dalla mercificazione[120] che soggiogano l'ambito letterario alle logiche di mercato attraverso la standardizzazione della scrittura, la banalizzazione dei contenuti e la ripetitività schematica delle trame[121]. La conseguente «intrusione» degli imperativi di mercato nella produzione e nella distribuzione dei messaggi rivolti al pubblico conduce, pertanto, ad un impoverimento culturale e alla reificazione della sfera pubblica che solo formalmente può dirsi ancora discorsiva poiché effettivamente circoscritta alla garanzia di interessi particolari[122], sollevando pressanti interrogativi sull'autonomia dei saperi di fronte al sistema economico e politico e sull'autonomia della stessa critica artistica[123].

---

[112] Habermas 2004: 128.
[113] Corchia 2009: 259.
[114] Habermas 2023 [2022]: XVII.
[115] Gehlawat 2020: 13.
[116] Calhoun 1992: 22-23.
[117] Habermas 2006: 422.
[118] La Torre 2024: 21.
[119] Ibid.: 21.
[120] Boucher 2023 [2021]: 86.
[121] Ibid.: 97.
[122] Habermas & Ratzinger 2005: 51-52.
[123] Corchia 2009: 255.

Nel contesto descritto, Internet e i media digitali sembrano, almeno in apparenza, contribuire ad una vistosa dilatazione della discussione pubblica che va a controbilanciare il carattere impersonale e asimmetrico della comunicazione mediatica, con l'introdurre alcuni elementi deliberativi che, astrattamente, stimolano un pubblico virtuale ed egualitario di scrittori e di lettori[124]. Con l'avvento di Internet, si assiste, infatti, ad una sorta di "attivazione" dei lettori, che, sempre più spesso, assumono il ruolo di autori dei contenuti digitali presenti in Rete[125], ma ciò «di per sé, non crea automaticamente progresso sul piano della sfera pubblica»[126]. Al contrario, la sovrapposizione di ruoli tra autori e fruitori dei materiali digitali rappresenterebbe, secondo Habermas, la causa di una carenza di «intermediazione qualitativa»[127] che si riflette in un'inferiore qualità delle informazioni condivise, non ancora sottoposte ad un vaglio di veridicità effettuato da professionisti del settore[128]. In altri termini, se la comunicazione pubblica mediatica rappresentava «l'unico spazio in cui il frastuono comunicativo può compattarsi in opinioni pubbliche rilevanti ed efficaci»[129], la digitalizzazione informativa segna una «cesura nella storia dell'umanità, paragonabile all'introduzione della stampa»[130]: le piattaforme *online*, in qualità di «intermediari senza responsabilità», nell'offrire agli utenti illimitate possibilità di *networking* digitale «come lavagne bianche per i propri contenuti comunicativi», modificano profondamente il carattere della comunicazione pubblica[131] nella quale è assente ogni attività di intermediazione professionale dei contenuti, attuata sulla base di standard generalmente riconosciuti[132]. A tal proposito e in chiave critica, si può tracciare un parallelismo tra la presunta indispensabilità della funzione di mediazione specialistica, tipica della comunicazione massmediatica, e il ruolo di "ponte" svolto dalla critica letteraria, che potrebbe, tuttavia, risolversi anche in una forma di soggettivismo[133]: al contrario, muovendo precisamente dall'intesa comunicativa, si può concepire l'attività di interpretazione e di mediazione culturale come frutto di una comunicazione intersoggettiva, in cui si giunge ad un accordo di significato all'interno di un determinato mondo-della-vita e in un preciso momento storico[134]. In tal modo, la critica, al pari dell'attività di intermediazione qualificata tra contenuti e pubblico attuata dalle «barriere professionali»[135], costituirebbe parte integrante di tale processo, configurandosi come una forma di conversazione quotidiana che, attraverso il linguaggio ordinario, intreccia l'uso collettivo di discorsi e materiali comunicativi alle molteplici dimensioni dell'esperienza[136].

In ogni caso, seguendo Habermas, il passaggio dai tradizionali media al digitale muta la natura e la qualità della sfera pubblica per delineare uno spazio né pubblico né privato, ma *semi-pubblico* di condivisione dei contenuti virtuali[137] che presta il fianco ad una spiccata frammentazione discorsiva[138], a comunicazioni *centrifughe*[139] finalizzate alla «conferma reciproca e autoreferenziale delle interpretazioni e delle opinioni»[140] e tradotte in politiche particolaristiche[141]. I media digitali

[124] Habermas 2006: 423.
[125] Habermas 2023 [2022]: 47-48.
[126] Habermas 2014: 2; Habermas 2023 [2022]: 47.
[127] Ibid.: XXIV; Habermas 2020: 109.
[128] Habermas 2023 [2022]: 5.
[129] Ibid.: 39.
[130] Ibid., p. 41; Calloni, Nicoletti, Petrucciani 2021: 141.
[131] Habermas 2023 [2022]: 44-45.
[132] Calloni, Nicoletti, Petrucciani 2021: 142.
[133] Hengen Fox 2012: 246.
[134] Ibid.: 246-247.
[135] Habermas 2023 [2022]: 46.
[136] Hengen Fox 2012: 247.
[137] Calloni, Nicoletti, Petrucciani 2021: 143; Habermas 2023 [2022]: 67-69; Han 2022: 35-36.
[138] Habermas 2020: 109; Han 2022: 44-45.
[139] Habermas 2014: 2; Habermas 2020: 109.
[140] Habermas 2023 [2022]: 61-62.
[141] Habermas 2006: 423; Habermas 2014: 2; Habermas 2023 [2022]: 48; Dahlgren 2005: 153.

creano, perciò, delle *enclave* del pubblico dibattito che impediscono un'articolata formazione del consenso, attraverso la condivisione di argomenti razionalmente motivati[142], segnando il passaggio da una «democrazia del pubblico» a una «democrazia di micropubblici»[143] in competizione[144]. Di conseguenza, senza negare le potenzialità di inclusione comunicativa offerte dalle tecnologie digitali, queste ultime si rivelano armi «a doppio taglio»[145] potendo immunizzare la sfera pubblica dal potere razionalizzante di una varietà discorsiva di contributi[146]. Di conseguenza, sono messe in luce le numerose criticità legate a una comunicazione virtuale sempre più impermeabile alla razionalità discorsiva, problematiche che si riflettono nella crescente difficoltà di dare forma a una sfera pubblica autenticamente critica, ovvero, capace di soddisfare le rigorose condizioni normative del discorso a garanzia di un'autentica legittimazione delle pubbliche decisioni[147].

5. *Warum nicht lesen?*

In questo quadro, il recente lavoro *Warum nicht lesen?*[148] mostra come l'«asocialità» (*Asozialität*)[149] della letteratura e, più in generale, dell'arte – espressioni estranee alla circolazione rapida e alla visibilità estemporanea del Web, ma riconducibili alla durata, alla memoria e alla risonanza culturale – possa rappresentare un elemento di speranza poiché, nonostante il rilevante impatto della digitalizzazione sul sistema politico e culturale, l'indebolimento dei filtri di mediazione tra pubblico e contenuti sembra rivestire, negli ambiti suddetti, conseguenze meno drastiche e problematiche rispetto al contesto politico[150], facendo emergere l'«intrinseca autorità discorsiva dell'opera letteraria e artistica»[151]. Infatti, nella letteratura, in primo luogo nei "classici", e nella creazione artistica, la coincidenza tra autori e fruitori dell'opera si verificherebbe con maggiore difficoltà, rendendo non agevolmente colmabile la distanza strutturale tra gli autori delle opere letterarie e i lettori[152].

> «La comunicazione pubblica, che si dispiega sulla base di una cultura della lettura cristallizzata attorno a libri e giornali ed è aperta a tutti i lettori senza discriminazioni, anzi si nutre della loro disponibilità alla lettura, non invita gli stessi lettori a partecipare, allo stesso tempo, come autori (…). L'inclusione dei lettori non corrisponde a un'inclusione incondizionata di questi lettori nel loro potenziale ruolo di autori»[153].

Oltre a ciò, va evidenziata quella particolare «ostinazione»[154] con la quale la letteratura, principalmente nei "classici", resiste al giudizio dei contemporanei e si trasmette «oltre la giornata»[155], alle future generazioni, rappresentando la «visualizzazione di un'esperienza che assume contorni concreti ed è quindi riproducibile»[156]. Su questo punto sembrano, dunque, condivisibili le osservazioni di Arno Widmann sull'opera letteraria secondo le quali l'esperienza

---

142 Habermas 2023 [2022]: XXIII.
143 Ibid.: XXV.
144 Ibid.: 67.
145 Habermas 2020: 109.
146 Loc. ult. cit.
147 Rasmussen 2008: 74.
148 Habermas 2020.
149 Widmann 2020.
150 Habermas 2020: 104.
151 Ibid.: 111.
152 Ibid.: 104.
153 Ibid.: 107.
154 Ibid.: 110.
155 Ibid.: 113.
156 Ibid.: 116.

narrata non sia semplicemente riprodotta, con un linguaggio mimetico del reale, ma venga prodotta, ovvero, attualizzata nella sua fruizione[157]. In tal modo,

«l'autore, non ha un'esperienza che mette abilmente in parole, ma sperimenta ciò che sperimenta mentre scrive. L'esperienza letteraria è una questione di testo. Ecco perché il lettore può comprenderlo – in alcuni casi dopo migliaia di anni, attraverso diverse traduzioni – senza conoscere le circostanze della vita dell'autore»[158].

Da questa angolazione, pertanto, la scrittura non costituisce un mero strumento, un «mezzo di trasporto» (*Transportmittel*)[159] per la letteratura, ma solleva la peculiare pretesa di coinvolgere i lettori «oltre la giornata»[160], nel tempo, attingendo alla funzione stabilizzatrice che è caratteristica dello scrivere in riferimento ai significati linguistici[161]. In altri termini, la letteratura si nutre della forza «conquistatrice del tempo» che appartiene, nello scritto, al segno linguistico[162], come storicamente dimostrato dall'introduzione della scrittura capace di rapportare contesti comunicativi distanti nel tempo e nello spazio. Al riguardo,

«la registrazione testuale di una narrazione contro le contingenze storiche, si avvale della funzione centrale della scrittura: la fissazione della lettera nell'intervallo temporale di generazioni e secoli. Tramite la scrittura, le opere che ancora "hanno qualcosa da dire" alle generazioni successive possono conservare la loro attualità per i contemporanei (…). Questo enfatizzare le parole cristallizzate di autori individualmente conosciuti dal flusso di appropriazione e continuazione di tradizioni poco appariscenti e quotidiane si riflette oggi nel nostro concetto di "classico" (…). In questa accezione, ha senso annoverare come letteratura tutti i testi che esprimono la pretesa di guadagnarsi il continuo interesse di lettori "oltre il giorno"»[163].

Nei confronti di tale pretesa, specifica del discorso letterario, la conversione dei testi cartacei in formato digitale non avrebbe mutato sostanzialmente la qualità del pubblico dei lettori[164], né l'attività del leggere né il piacere dell'accostarsi alla lettura che deriva dalla capacità dell'opera letteraria di oltrepassare gli abituali confini spazio-temporali. Così, nella letteratura, tanto l'esperienza ordinaria quanto l'interruzione della quotidianità, costituita dal leggere[165], racchiudono una parentesi che è al contempo estetica e discorsiva, accessibile al lettore in modo atemporale e ubiquo. Infatti,

«non l'argomento, ma la verbalizzazione dell'esperienza determina il carattere straordinario di un'opera di successo (…). L'interruzione stessa è lo straordinario. Il dettaglio, la bozza luccicante, è familiare a tutti, ma l'atto dell'articolazione linguistica porta l'attimo fuggente a un punto morto – e quindi alla consapevolezza. Questo atto di presa di coscienza eleva qualcosa oltre la soglia della rappresentazione linguistica e trasforma ciò che è sempre stato conosciuto in qualcosa di riconoscibile»[166].

La letteratura, quindi, nell'«accogliere l'inaspettato e nel disporsi in una comprensione più simile al viaggio che non alla meta»[167], offre la possibilità non solo di conoscere ma di riconoscersi in un'esperienza aprendo, con i suoi «strumenti di immaginazione», un nuovo sguardo sulla vita

[157] Widmann 2020.
[158] Loc. ult. cit.
[159] Habermas 2020: 102.
[160] Loc. ult. cit.
[161] Loc. ult. cit.
[162] Loc. ult. cit.
[163] Ibid.: 101.
[164] Ibid.: 104.
[165] Ibid.: 116.
[166] Loc. ult. cit.
[167] Mittica 2024: 132.

quotidiana e sul discorso intersoggettivo[168]. In questa direzione, oltre Habermas, la letteratura può dar voce non solo al dialogo, ma anche a quanto resta non detto: al successo della comunicazione così come alle incomprensioni e agli insuccessi di una cattiva comunicazione[169]. In ogni caso, come si è osservato, il valore dell'esperienza veicolata dalla letteratura non risiede tanto nella forza argomentativa delle spiegazioni razionali, bensì nell'esperienza estetica suscitata dal testo letterario e quest'ultima si configura come "straordinaria" in quanto irrompe nel flusso ordinario dell'esistenza quotidiana, distinguendo, così, la creatività artistica dalla competenza professionale che, invece, si fonda su un percorso formativo specifico[170]. Internet, a maggior ragione, nel consentire un'interazione non solo discorsiva, ma anche sociale, giuridica ed economica, suggerisce una «testualità sociale» che si risolve in una più estesa concezione del testo, anche normativo, capace di riconoscere la funzione di mediazione sociale della narrazione nel senso più ampio del termine[171]. A partire da questa impostazione, allora, il riconoscimento della capacità comunicativa e insieme di coordinamento sociale della letteratura equivale all'ammissione di una valenza normativa, seppure in modo indiretto e non convenzionale, con il tratteggiare un nesso tra politica, diritto ed espressione letteraria, ambiti accomunati dal nutrirsi di esperienze e vicende umane[172]. Tale prospettiva critica, più che tracciare distanze tra saperi e competenze, ne pone in risalto le molteplici linee di contatto costituite dal rappresentare, seppure con modalità e argomentazioni differenti, «ciò che è universalmente umano nel singolo individuo»[173], capace di alimentare il dibattito pubblico, rafforzandone le dinamiche discorsive e i fondamenti normativi.

BIBLIOGRAFIA

Accarino B. 1983, "Comunicazione e democrazia in Habermas", *Democrazia e diritto*, XXIII, 2: 103-111.

Arendt H. 2017 [1958], *Vita Activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani.

Austin J.L. 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press.

Benhabib S. 1992, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen

Habermas," in C. Calhoun (ed), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MIT Press: 73-98.

Boucher G. 2023, *Habermas and Literature. The Public Sphere and the Social Imaginary*, New York-London-Dublin: Bloomsbury.

Calhoun C. (ed) 1992, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press.

Calloni M., Nicoletti M., Petrucciani S. 2021, "Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento. Intervista a Jürgen Habermas", *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, 1: 137-154.

Ceppa L. 2022, "Habermas: la nuova sfera pubblica digitale", *Le parole e le cose. Letteratura e realtà*. Available at https://www.leparoleelecose.it/?p=45439.

Colclasure D. L. 2010, *Habermas and Literary Rationality*, New York-Oxford: Routledge.

[168] Gehlawat 2020: 24-25.
[169] Ibid.: 21.
[170] Habermas 2020: 112.
[171] Heritier 2010: 11.
[172] La Torre 2024: 26.
[173] Habermas 2020: 119.

Dahlgren P. 2005, "The Internet, Public Spheres, and Political Communication: Dispersion and Deliberation", *Political Communication,* 22: 147-162.

D'Alessandro R. 2020, "Jürgen Habermas: sfera pubblica e tarda modernità", *Scenari*, Available at https://www.mimesis-scenari.it/2020/06/23/junger-habermas-sfera-pubblica-e-tarda-modernita/.

De Vita V. D. 2016, "Il sentimento come categoria politica: una lettura critica della teoria dell'agire comunicativo di J. Habermas", *Politics. Rivista di Studi Politici*, VI, 2: 93-106.

Gehlawar M. 2020, *In Defense of Dialogue. Reading Habermas and Postwar American Literature*, New-York: Routledge.

Habermas J. 1981, "La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt", *Comunità*, CLXXXIII: 56-73.

Habermas J., Luhmann N. 1983 [1971], *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?* Milano: Etas Kompass.

Habermas J. 1986a [1981], *Teoria dell'agire comunicativo: I. Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale*, Bologna: il Mulino.

Habermas J. 1986b [1981], *Teoria dell'agire comunicativo. II. Critica della ragione funzionalistica*, Bologna: il Mulino.

Habermas J. 1991 [1988], *Il pensiero post-metafisico*, Roma-Bari: Laterza.

Habermas J. 1996 [1992], *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano: Guerini.

Habermas J. 1998, *On the pragmatic of communication*, Oxford-Cambridge: Polity Press.

Habermas J. 2003 [1985], *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari: Laterza.

Habermas J. 2004, *Tempi di passaggi*, Milano: Feltrinelli.

Habermas J. 2006, "Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research", *Communication Theory*, XVI, 4: 411-426.

Habermas J. 2006 [1962], *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari: Laterza.

Habermas J. 2014, "Habermas su web e sfera pubblica. Quello che la rete non sa fare", *Reset*. Available at https://www.reset.it/caffe-europa/habermas-su-web-e-sfera-pubblica-quello-che-la-rete-non-sa-fare.

Habermas J. 2020, "Warum nicht lessen? in F. Wegner and K. Raabe (eds), *Warum Lesen? Mindestens 24 Gründe*, Berlin: Suhrkamp Verlag: 99-123.

Habermas J. 2022 [2022], *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, Milano: R. Cortina Ed.

Han B-C. 2023 [2021], *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Torino: Einaudi.

Hengen Fox N. 2012, "A Habermasian Literary Criticism", *New Literary History*, XLIII, 2: 235-254.

Heritier P. 2010, "Nessi multiformi tra diritto e narrazione", *Tigor: rivista di scienze della comunicazione*, II, 1: 4-13.

Heritier P. 2016, "Giustizia affettiva, metodo retorico, neuroscienze: un itinerario tra Aristotele e Vico a partire da Alessandro Giuliani", in P. Siqueri (ed), *Deontologia del fondamento*, Torino: Giappichelli: 91-134.

Kauffmann R. L. 2013, "Zambrano, Habermas e i generi discorsivi della modernità", in P. De Luca (ed), "Maria Zambrano e l'estetica", *Estetica. Studi e ricerche*, 2: 39-52.

La Torre M. 2024, *L'altro giudizio. Diritto e letteratura*, Roma: DeriveApprodi.

Luisetti F. 2004, "Habermas lettore di Calvino", *Italian Culture*: 117-131. Available at file:///C:/Users/39342/Downloads/Habermas_lettore_di_Calvino.pdf.

Lyotard, J. F. 1985 [1983], *Il dissidio*, Milano: Feltrinelli.

Mittica P. 2024, *Diritto e letteratura e Law and Humanities. Elementi per un'estetica giuridica*, Torino: Giappichelli.

Nussbaum M. C. 2014 [2013], *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna: il Mulino.

Pask K. 2004, "The Bourgeois Public Sphere and the Concept of Literature", *Criticism*, XLVI, 2: 241-256.

Privitera W. 1983, "Comunicazione ed emancipazione. La svolta linguistica della teoria di Jürgen Habermas", in F. Carmagnola, G. Brusa Zappellini, W. Privitera, A. Ferraro (eds) 1983, *La ragione emancipativa. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas*, Palermo: ila palma: 175-224.

Rasmussen T. 2008, "The Internet and Differentiation in the Political Public Sphere", *Nordicom Review*, XXIX, 2: 73-83.

Wegner F., Raabe K. 2020 (eds), *Warum Lesen? Mindestens 24 Gründe*, Berlin: Suhrkamp.

Widmann A. 2020, "Es bleibt die Literatur", *Frankfurter Rundshau*. Available at https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/bleibt-literatur-13814142.html.

Marco Mazzocca*

Quando il diritto accade.
Eventi, entità giuridiche e ontologia del diritto.

ABSTRACT
This paper examines the ontological status of legal entities, arguing that they are not reducible to material facts but arise from collective intentionality, which assigns them specific normative functions. The analysis draws on metaphysics, the philosophy of language, and epistemology to clarify how legal constructs – such as contracts or institutional offices – exist independently of physical substrates. Using tools from quantificational ontology and speech act theory, it is shown that the legal domain forms a distinct layer of reality governed by convention but capable of producing real causal effects. The supposed opposition between what is and what ought to be is reconsidered, as the legal world, while conventional, influences the empirical world. Special attention is given to the identity of legal events, whose classification depends on linguistic and contextual factors. This raises the epistemological question of whether legal phenomena can be fully explained by reference to empirical events alone.

KEYWORDS
Legal Ontology, Collective Intentionality, Legal World, Status Function, Legal Events.

INDICE
1. Introduzione. 2. Brevi note sull'ontologia giuridica. 3. I due mondi. 4. Cose dell'altro mondo. 5. Cose che succedono. 6. Conclusione

1. Introduzione

Supponiamo di voler stilare un elenco completo di tutto quello che c'è nel mondo, una sorta di "catalogo universale"[1]. Un elenco comprensivo di tutto ciò che ci circonda e a cui abitualmente facciamo riferimento quando parliamo, pensiamo o pianifichiamo le nostre azioni. Un catalogo, in altre parole, di tutto ciò che esiste, è esistito e, forse, potrà esistere in futuro.
Probabilmente nessuno di noi avrebbe motivo di obiettare se in tale elenco figurassero oggetti tangibili, come i fogli di carta presenti sulla mia scrivania, persone concrete, come Donald J. Trump, o eventi storici, come la morte di John Fitzgerald Kennedy. Nulla di scandaloso, nulla che possa turbare il buon senso ontologico dell'uomo comune o del metafisico più sobrio: il linguaggio ordinario e l'esperienza comune, infatti, sembrano legittimare senza difficoltà tali inclusioni.
Le cose, però, si farebbero probabilmente più problematiche – e certo anche più interessanti – non appena qualcuno pretendesse di aggiungere a questo catalogo universale oggetti come i contratti scritti, persone come il presidente degli Stati Uniti d'America, o eventi come l'omicidio di John

* *Recognized Researcher* (R2), Profe e *Principal Investigator* del progetto COIN presso il Gustav Radbruch Institute for Legal Theory, Facoltà di Giurisprudenza, Università Pavol Jozef Šafárik, e-mail marco.mazzocca@upjs.sk. Il presente contributo rientra nelle ricerche finanziate dall'Unione Europea – *NextGenerationEU* attraverso il Piano di Ripresa e Resilienza della Repubblica Slovacca, nell'ambito del Progetto n. 09I03-03-V04-00261, *The Emergence of Collective Intentionality in Participatory Decision-Making Processes of the Courts* (COIN).
[1] Cfr. Varzi 2001: 13.

Fitzgerald Kennedy. In tali casi, infatti, si potrebbe facilmente obiettare che queste entità non siano affatto nuovi elementi ontologici, ma semplici duplicazioni, travestite da novità ontologiche.
Il presidente degli Stati Uniti, si direbbe, non coincide forse con il signor Donald Trump? E un contratto scritto non è, in fin dei conti, un insieme di fogli di carta? E, ancora, l'omicidio di Kennedy non coincide forse con l'evento che ne causò la morte nel 1963?
Eppure, questa apparente riduzione incontra difficoltà non trascurabili. Donald Trump non è sempre stato presidente: quella funzione, prima di lui, è stata esercitata da un altro individuo, di nome Joe Biden. Il riferimento linguistico alla 'presidenza' non si esaurisce dunque nel riferimento a una persona determinata; esso presuppone una funzione istituzionale che passa da un referente all'altro nel tempo. D'altro canto, non si può certo sostenere che il signor Biden debba essere cancellato dall'elenco di tutto ciò che esiste o è esistito nel mondo; semmai, si può osservare che egli non ricopre più la carica di presidente degli Stati Uniti. Analogamente, un contratto scritto è qualcosa di più di un oggetto fisico: è un artefatto giuridico dotato di un ruolo convenzionale e normativo in un sistema giuridico. Nel mondo esistono innumerevoli fogli di carta ricchi di segni grafici, ma solo alcuni possono dirsi 'contratti'. Quanto, infine, all'omicidio di Kennedy, anche in questo caso si deve rilevare come esso non possa semplicemente ridursi al mero processo fisico che ha condotto alla morte del trentacinquesimo presidente degli Stati Uniti: esso implica anche qualificazioni legali e intenzionali che eccedono la descrizione puramente fisica dell'evento.
Vi è, insomma, una differenza sottile e cruciale tra le entità fisiche e le entità giuridiche o istituzionali; una differenza che non può essere liquidata come una questione di mera duplicazione ontologica.
Il presente lavoro si propone dunque di chiarire lo statuto di tali entità giuridiche – quali, ad esempio, presidenti, contratti o reati – interrogandosi su quale senso debba avere il nostro impegno ontologico nei loro confronti e in quale misura esse possano essere ricondotte a combinazioni di oggetti fisici, pratiche linguistiche e, soprattutto, eventi spaziotemporali. L'idea centrale è quella di abbozzare una vera e propria prospettiva *event-based* del diritto, capace di distinguere tra diversi livelli di realtà – eventi materiali, fenomeni istituzionali ed entità giuridiche – e di mostrare, al contempo, come l'intenzionalità collettiva, insieme alle regole costitutive, sia decisiva non solo nel conferire significato a tutto ciò che è giuridico, ma soprattutto nel determinare la costituzione stessa del giuridico. Lungi dall'essere un esercizio meramente speculativo, infatti, in questo articolo si evidenzia come questa prospettiva possa permette di comprendere pienamente in che senso e perché gli eventi giuridici "accadono" nel mondo ordinario, tessendo un filo che collega ontologia sociale, teoria degli eventi e filosofia del diritto. Un filo che, si spera, renda leggibile e intrigante anche a chi non sia un giurista ciò che altrimenti apparirebbe come un vero e proprio mondo a sé stante, un labirinto di norme e concetti. In altre parole: un (difficilmente accessibile) mondo giuridico.

2. Brevi note sull'ontologia giuridica

Spesso in filosofia si dibatte, tra le altre cose, sull'esistenza di differenti classi di entità quali divinità, idee platoniche, proprietà universali, numeri, relazioni o eventi. Dibattiti, a ben vedere, che non si sono limitati a discutere dell'esistenza in senso stretto di tali entità, ma hanno anche spesso toccato la questione relativa alla loro natura[2]. Affermare che qualcosa esiste non equivale, infatti, a specificarne l'essenza, la struttura o le modalità d'esistenza. La prima questione rientra propriamente nel dominio dell'ontologia; la seconda, invece, pertiene all'ambito della metafisica.
In un certo senso, anzi, si potrebbe affermare che l'ontologia – intesa come risposta alla domanda *che cosa c'è?* – preceda logicamente la metafisica, che si interroga invece su *che cos'è quello che c'è?*. La prima, quindi, si limiterebbe a stabilire l'esistenza di determinate entità mentre la seconda si occuperebbe di determinarne la natura. Questa distinzione, sebbene chiara sul piano concettuale,

[2] Per una introduzione generale all'argomento, si consiglia la lettura di Varzi (2005) e Grossmann (1992).

risulta tuttavia difficile da mantenere nella pratica argomentativa[3]. È arduo, ad esempio, sostenere l'esistenza del bosone di Higgs senza specificare almeno alcune delle sue proprietà essenziali. In altre parole, l'assunzione ontologica di un'entità implica già, almeno in parte, un impegno metafisico circa la sua caratterizzazione.

Alla luce di questa considerazione, si potrebbe quindi ritenere che questioni di tale natura siano di scarsa rilevanza in ambito giuridico, dove, parrebbe, si discute più della natura delle norme che della loro esistenza. Si potrebbe infatti liquidare la questione ontologica[4] sostenendo, ad esempio, che le norme scritte esistano in quanto oggetti materiali – insiemi di segni grafici incisi su supporti fisici o elettronici. Tuttavia, una simile impostazione risulterebbe eccessivamente materialista. Basterebbe infatti distruggere tutti i supporti materiali e digitali contenenti la Costituzione italiana per concludere che tale Costituzione non esiste più? La risposta, ovviamente, non può che essere negativa. Sebbene dal punto di vista fisico le norme scritte possono essere descritte come insiemi di simboli grafici tracciati su un supporto (sia esso cartaceo o elettronico), sotto il profilo giuridico esse non si esauriscono nella loro dimensione materiale. La loro esistenza, infatti, dipende in modo costitutivo dalla funzione che esse svolgono all'interno di un determinato contesto istituzionale.

Nel dominio del diritto, dunque, la modalità con cui concepiamo oggetti, persone ed eventi è determinante: è 'l'intenzionalità collettiva' nei confronti di tali entità a conferir loro uno status giuridico. Alberi, rocce ed elefanti esistono indipendentemente dal nostro pensiero e dalle nostre pratiche sociali. Ma entità come matrimoni, contratti di compravendita o imposte sul reddito possono sussistere solo in ragione di credenze, aspettative, volontà, intenzioni e pratiche condivise che li riconoscono come tali[5]. Si tratta, in altre parole, di entità frutto di quella forma di mentalità condivisa che consente a più soggetti di agire congiuntamente, di volere e di rappresentare qualcosa come un fatto comune e che, a ben vedere, non si riduce alla somma delle intenzionalità individuali, ma costituisce una dimensione emergente della vita sociale, capace di generare pratiche, istituzioni e funzioni di status che nessun individuo isolato potrebbe istituire[6].

In questo senso, l'intenzionalità collettiva rappresenta non solo la condizione di possibilità delle entità giuridiche, ma anche il motivo per cui l'ontologia classica – che si occupa per lo più delle entità fisiche (o astratte) indipendenti dalla soggettività – appare inadeguata, o quantomeno reticente, di fronte a questi "oggetti giuridici" peculiari. Ed è, altresì, proprio quest'ultimo il motivo per cui sembra imporsi la necessità di una ontologia specifica per il diritto: un'ontologia giuridica. Una disciplina che prenda sul serio l'esistenza di queste entità ibride, collocate in bilico tra il nostro 'mondo ordinario'[7] e quello delle convenzioni sociali[8].

Certo, qualcuno potrebbe obiettare che parlare di ontologia o di metafisica giuridica abbia poco senso, se, come appena accennato, istituti e teorie del diritto non riguardano tanto il mondo quanto, piuttosto, la nostra immagine (giuridica) del mondo.

Regole, standard, sentenze o consuetudini, infatti, non sarebbero altro che costruzioni convenzionali attraverso cui noi esseri umani organizzano la nostra esperienza sociale. Eppure, nonostante la loro

---

[3] Per una prima panoramica del problema, si veda Bianchi & Bottani 2003: 7–23.

[4] Per un primo approccio alla questione ontologica in ambito giuridico, si vedano Sinha 1976: 839–859; Bix 2000: 1613–1634; Evans & Elqayam 2020: 1429–1446.

[5] Questo, perlomeno, è quanto emerge dalla lettura di Condello & Searle 2017: 230.

[6] Per una prima panoramica del concetto di intenzionalità collettiva si veda, ad esempio, Schweikard & Schmid (2013). Come già specificato, il presente lavoro aderisce alla concezione secondo cui per "intenzionalità collettiva" si deve semplicemente intendere la capacità condivisa dei soggetti di attribuire funzioni di status e significati istituzionali a determinati eventi o oggetti, in linea con la prospettiva searliana esposta, ad esempio, in Searle (2019).

[7] In questo lavoro, il termine 'mondo ordinario' (dall'inglese *ordinary world*) designa la realtà esperibile, descrivibile attraverso il linguaggio delle cose (inglese*: thing-language*) e le regolarità brute (inglese: *brute regularity*). Per una trattazione sistematica dei concetti, si vedano Carnap 1936: 466; Searle 1969: 50–53.

[8] Per un inquadramento più ampio dell'ontologia giuridica, si vedano, ad esempio Roversi (2012) per una panoramica complessiva; Lorini (2000) per una riflessione sulle dimensioni giuridiche dell'istituzionale; Bongiovanni, Pino & Roversi (2016) per un approfondimento sulla relazione tra concetti giuridici e strutture ontologiche.

natura convenzionale, tali strumenti sembrano capaci di influenzare i nostri comportamenti, scoraggiarci dal compiere certe azioni o, addirittura, orientare le nostre aspettative.
Ma attenzione: non è la norma giuridica, in quanto tale, ad avere questa miracolosa efficacia, sono le condotte che essa induce ad averla. Un divieto giuridico, infatti, non impedisce causalmente che l'evento vietato si verifichi. L'evento potrà comunque accadere: sarà semplicemente qualificato come illecito, non come impossibile.
Il diritto, infatti, non opera nel dominio di ciò che può o non può accadere (*posse*), ma in quello di ciò che è lecito o illecito accada (*licere*) [9]. Esso non stabilisce ciò che può accadere nel mondo, ma se ciò che accade si colloca o meno entro i confini di un ordine normativo condiviso. La norma, in altre parole, non ha alcun potere causale. Tant'è vero che reati come i furti accadono, anche se sono pressoché considerati degli illeciti un po' ovunque; ciò che cambia è la qualificazione che si attribuisce a tali eventi, non la loro possibilità materiale.
Inoltre, si badi, lo stesso contenuto intenzionale non basta: le entità giuridiche infatti vincolano, obbligano, abilitano. Sono, in questo senso, "entità normative"[10]. Pertanto, ciò che conferisce loro rilevanza giuridica è il loro essere portatrici di "poteri deontici"[11], ossia di ragioni per agire che non dipendono da desideri, preferenze o vantaggi soggettivi.
Se un lavoratore si reca in ufficio, non necessariamente lo fa perché lo desidera, ma perché un contratto lo obbliga: ed è quell'obbligo, non il desiderio, a fondare la ragione della sua azione. Analogamente, una promessa fatta a un partner può motivare ad andare a cena assieme, ma la differenza è che solo nel primo caso – il contratto di lavoro – esistono conseguenze giuridiche associate all'inadempimento.
La distinzione tra obbligazioni giuridiche e non giuridiche non dipende dunque dalle caratteristiche intrinseche degli atti, ma dal fatto che alcune promesse, patti o dichiarazioni vengono riconosciute, collettivamente, come entità giuridiche portatrici di poteri deontici. Non esiste alcuna proprietà fisica che renda un pezzo di carta un contratto: è l'intenzionalità collettiva a conferirgli quello status. In questo senso, entità come contratti, matrimoni, presidenti o reati esistono solo nella misura in cui esiste un riconoscimento collettivo tanto della loro esistenza quanto della loro funzione normativa. Al di fuori di questo riconoscimento, infatti non sarebbero altro che oggetti persone o eventi privi di alcuno status giuridico. Ed è proprio in questo scarto tra ciò che accade nel mondo e ciò che il diritto ne fa che il giurista trova il proprio campo d'indagine.

3. I due mondi

Una delle citazioni filosofiche più celebri del secolo scorso afferma che:

> I. Il mondo è tutto ciò che accade[12].

La citazione, tratta dal *Tractatus Logico-Philosophicus* di Wittgenstein, è particolarmente nota probabilmente per l'approccio originale del filosofo austriaco, che concepiva il mondo come costituito da fatti[13]. Un'impostazione, questa, che non suonerebbe affatto estranea a chi abbia dimestichezza con le aule dei tribunali, dove si disputa ormai da secoli non solo di ciò che *è* ed *è stato*, ma anche, e soprattutto, di ciò che *avrebbe dovuto essere*.
I giuristi, infatti, sanno ormai da molto tempo, quantomeno per istinto professionale, che non tutto ciò che accade *dovrebbe* accadere. E, se avessero potuto interloquire col filosofo viennese, gli avrebbero forse suggerito di aggiornare il primo enunciato del *Tractus* in questo modo:

[9] Sulla differenza tra possibilità e liceità, cfr. Zanetti 2017: 25–40.
[10] De Vecchi 2012.
[11] Searle 2019: 216.
[12] Wittgenstein 2009 [1921]: 25.
[13] Cfr. Biletzki & Matar 2018.

I'. Il mondo è tutto ciò che accade, ma non tutto ciò che accade *dovrebbe* accadere.

Sin dai primi anni di formazione, infatti, ogni giurista sa (o, quantomeno, dovrebbe sapere) distinguere tra il piano dell'essere e quello del dover essere – *Sein* e *Sollen* direbbe Kelsen[14]. Si pensi, al proposito, ad eventi come, ad esempio,

(1) Il parcheggio in doppia fila di Marco
(2) Il mancato versamento del canone di locazione di Miriam

In entrambi i casi un giurista, figura addestrata a cogliere le dissonanze tra realtà e norma, non esiterebbe a distinguere tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. Nel primo scenario, sebbene sia inoppugnabile che l'auto di Marco giaccia placidamente al di là delle linee adibite al parcheggio, tale avvenimento non sarebbe dovuto accadere; nel secondo, pur dovendo Miriam onorare il contratto di locazione con il pagamento del canone, tale evento non è avvenuto. In altre parole, in entrambi i casi le cose si sono svolte in modo difforme rispetto a quanto previsto dal diritto: nel primo caso si è verificato un evento vietato (non avrebbe dovuto essere), nel secondo non si è verificato un evento prescritto (avrebbe dovuto essere).
Ora, è evidente che esistano eventi rispetto ai quali non sorge alcuna esigenza di stabilire come dovrebbero andare le cose: si tratta di eventi irrilevanti o, quantomeno, giuridicamente irrilevanti. Vi sono però anche eventi che, pur essendo materialmente possibili, sono espressamente vietati dal diritto. Ed è, anzi, proprio in virtù della loro possibilità – ossia del fatto che possono verificarsi anche quando non dovrebbero – che l'ordinamento giuridico prevede norme volte a proibirli.
Ma l'attività normativa non si esaurisce nella funzione interdittiva. Esistono infatti anche norme che, al contrario, richiedono il verificarsi di certi eventi affinché si producano determinati effetti giuridici. Si pensi, ad esempio, al matrimonio: non vi sarebbe alcun matrimonio senza un complesso normativo che ne disciplini la costituzione. Certo, due individui potrebbero senz'altro amarsi, vivere insieme, condividere sogni, mutui e faccende domestiche, ma non potrebbero farlo da 'coniugi'. Il lessico giuridico, infatti, attribuisce termini come 'coniuge' soltanto a chi abbia attraversato il rito codificato del matrimonio. Un evento, quest'ultimo, tutt'altro che spontaneo: richiede atti formali e dichiarazioni rituali (sovente innanzi a dei testimoni) che solo in virtù di norme preesistenti acquistano quel significato che consente loro di trasformare due nubendi (o 'non-ancora-sposi') in sposi. In breve: non ci si sposa perché si ama, ma perché si compiono determinati atti secondo la legge. È solo allora, in quel preciso incastro tra linguaggio, istituzione e volontà, che nasce il matrimonio.
Si potrebbe allora azzardare – con la prudenza che si addice a ogni generalizzazione nel campo delle scienze umane – che il diritto assolva almeno una duplice funzione: da un lato, esclude dal catalogo degli eventi convenzionalmente tollerabili alcuni accadimenti disdicevoli, come l'omicidio, il furto, la rapina o la violenza sessuale; dall'altro lato, introduce nel mondo eventi che, senza l'investitura normativa, resterebbero inaccessibili alla grammatica dell'essere giuridico. Senza norme, nessun matrimonio, contratto o elezione.
Ma attenzione: non bisogna dimenticare che il diritto non opera nel regno del possibile, bensì in quello del lecito. Pertanto, una norma come:

R_1: È vietata la balneazione nel Lago di Garda[15]

[14] Cfr. Kelsen 2021 [1960]: 66.
[15] La regola appena menzionata sembra essere, peraltro, un esempio di ciò che John Austin chiamava 'leggi imperfette' (in inglese *imperfect laws*). Leggi che, a detta del noto filosofo inglese, prescrivono o proibiscono azioni senza, tuttavia, prevedere alcuna sanzione per la loro violazione. Cfr. Austin 1832: 23–24.

benché solenne nella sua formulazione apodittica, non possiede alcuna forza magica capace di trattenere i corpi fuori dall'acqua. R_1, in altre parole, non ha, di per sé, la capacità di impedire il verificarsi di eventi come:

(3) La nuotata di Alessia nel Lago di Garda.

Il diritto, infatti, non cancella l'evento (3) dal catalogo degli accadimenti del mondo ordinario – ne potrebbe in alcun modo farlo – ma lo qualifica; lo sposta, per così dire, in un altro registro: quello giuridico. E così facendo, ne muta il valore giuridico senza mutarne la possibilità fisica. L'evento (3) può di certo accadere, ma se anche accadesse sarebbe illecito.
Al contrario, se davvero si volesse sostenere che una norma giuridica possa impedire il verificarsi di un evento, allora bisognerebbe prepararsi a fornire una teoria non ingenua in grado di dimostrare il nesso causale tra i precetti normativi e il corso degli eventi.
Dire che R1 vieti alle persone di nuotare nel Lago di Garda non significa, infatti, che con essa si è introdotto una sorta di campo di forza metafisico in grado di respingere qualunque bagnante. Certo, R1 potrebbe effettivamente condizionare il comportamento delle persone e indurle a non nuotare nel Lago di Garda. Ma non sarebbe la norma in sé a impedire eventi come l'evento (3), bensì l'intenzionalità dei soggetti nei confronti di R_1. Ciò che potrebbe trattenere Alessia dal nuotare nel Garda non è R_1 in sé, bensì l'intenzionalità di Alessia riguardo a R_1: la sua decisione di conformarsi, o meno, al precetto. L'evento è ancora possibile, ed è proprio in virtù di questa persistente possibilità che il suo compiersi può essere qualificato come illecito.
In altri termini, gli eventi vietati (quali, ad esempio, omicidi, rapine o furti) continueranno ad accadere anche se, per l'appunto, proibiti dalla legge. Non spariscono, per così dire, dalla lista di tutto ciò che accade nel mondo solo perché una norma li qualifica come illeciti. Anzi, continueranno probabilmente a verificarsi con regolarità[16]. Ecco allora perché sarebbe forse più opportuno distinguere due cataloghi ontologici: da un lato, quello del mondo ordinario, in cui gli eventi accadono indipendentemente dal loro statuto normativo; dall'altro, quello del mondo giuridico.
Accanto poi agli eventi che il diritto vieta, ve ne sono altri che esso prescrive. Perché si realizzi, ad esempio, un valido trasferimento di proprietà, è generalmente richiesto che si verifichi un certo tipo di evento previsto dal legislatore. Tuttavia, dal momento che eventi come il trasferimento di proprietà possono essere descritti anche senza ricorrere a un lessico giuridico, forse essi non dovrebbero essere aggiunti al nostro catalogo universale più di una volta. Dopotutto parlare di eventi come

(4) La conclusione del negozio giuridico tra Giovanni e Gaia

equivale parlare di

(5) La proposta fatta da Giovanni a Gaia e l'accettazione della stessa da parte di Gaia

che, a sua volta, potrebbe anche equivalere a parlare di,

(6) La comunicazione verbale intercorsa tra Giovanni (che ha detto qualcosa) e Gaia (che ha detto qualcos'altro)

A prima vista, dunque, l'evento (4) e l'evento (5) sembrano dire la stessa cosa. E, in effetti, lo fanno — salvo che (4) lo dice in 'giuridichese', mentre (5) lo dice in un linguaggio un po' più naturale.

[16] Va sottolineato, a tal proposito, come l'intervento giuridico non rappresenti sempre la via più efficace per prevenire il verificarsi di un evento nel mondo ordinario. Spesso, infatti, altre strategie, quali barriere fisiche o incentivi economici, si rivelano più incisive nel plasmare i comportamenti umani. Lawrence Lessig, ad esempio, ha ben identificato quattro leve fondamentali che regolano il nostro agire: la legge, le norme sociali, il mercato e l'architettura, intesa come l'insieme delle strutture tecniche e materiali che condizionano le possibilità di azione. Cfr. Lessig 2006: 234–235.

Eppure, è lecito porsi una domanda inquietante nella sua semplicità: avrebbe avuto luogo l'evento (5) se non fosse stato possibile l'evento (4)?
Certo, Giovanni avrebbe potuto proporre qualcosa a Gaia, e quest'ultima avrebbe potuto accettarla, senza bisogno di alcuna regola giuridica atta a legittimare la scena. Ma senza una norma che riconosca e istituisca il negozio giuridico come, per l'appunto, entità giuridica, l'evento (4) non sarebbe mai esistito. L'evento (6) sì, ma si sarebbe interpretato quale mera comunicazione verbale tra due soggetti e non come negozio giuridico produttivo di effetti[17].
In ultima analisi, dobbiamo, dunque, ammettere che gli eventi prescritti o vietati dal diritto non vengano né aggiunti né rimossi dal grande catalogo universale del mondo ordinario; sono semplicemente trascritti in un altro catalogo: quello del mondo giuridico.

4. Cose dell'altro mondo

Certo, Qualcuno potrebbe essere tratto in inganno dall'espressione 'mondo giuridico'. In effetti, molti eventi che consideriamo giuridicamente rilevanti sembrano svolgersi nello stesso spazio e tempo degli eventi ordinari: le imposte si pagano presso uffici pubblici accessibili a chiunque, i matrimoni si celebrano nei municipi, e i contratti di mutuo si sottoscrivono nelle comuni sedi bancarie. È quindi opportuno sgombrare il campo da un equivoco: parlare di 'mondo giuridico' non significa evocare un altrove misterioso, magari popolato da entità mitologiche o da forze invisibili. Per dirla parafrasando Kripke, non è con un telescopio, per quanto grande e potente, che si può individuare il mondo giuridico[18]. Al contrario, se qualcuno chiedesse dove si trovi questo mondo giuridico, la risposta sarebbe disarmante nella sua semplicità: è proprio qui, in questo stesso mondo.
Consideriamo, ancora una volta, l'evento (5) precedentemente menzionato. Si tratta di un evento ordinario, persino banale, che ha coinvolto due persone: Giovanni, che ha proposto qualcosa a Gaia, e Gaia, che ha accettato esattamente ciò che le era stato proposto[19]. Eppure, chi ha familiarità con il diritto sa bene che tale evento può essere interpretato come la conclusione di un negozio giuridico – ossia, come l'evento (4). Cosa distingue, dunque, (5) da (4)? Se (5) si è verificato, si è verificato anche (4)? E, viceversa, se (4) è accaduto, coincide necessariamente con (5)?
Nella sezione precedente abbiamo ipotizzato che (5) sia potuto accadere perché Giovanni e Gaia desideravano che (4) venisse posto in essere. Ma attenzione: affermare che (5) e (4) siano due eventi identici non è lo stesso che sostenere che (4) esista perché qualcosa di identico a (4) – cioè (5) – esiste[20]. Infine, è ancora una questione diversa sostenere che (4) e (5) siano, in ultima analisi, il medesimo evento descritto in modi differenti.
Dal punto di vista del realismo metafisico, secondo cui la maggior parte degli oggetti del mondo esistono indipendentemente dal nostro pensiero e possiedono una loro natura indipendentemente da come (o se) li concepiamo[21], il problema sembrerebbe piuttosto semplice da risolvere: poiché vi è

[17] A ben vedere, è possibile distinguere, in linea puramente astratta, almeno tre livelli: un primo livello in cui si danno soltanto occorrenze di "fatti bruti" (*brute facts*), non istituzionali, descrivibili attraverso un linguaggio ordinario, come in (6); un secondo livello, relativo a fenomeni istituzionali portatori di poteri deontici non giuridici, come descritto in (5); e, infine, un terzo livello, in cui si parla propriamente di fenomeni istituzionali dotati di poteri deontici giuridici, come in (4). Per una prima disamina di ciò che si deve intendere per fatti bruti si veda Searle 2010.
[18] Cfr. Kripke 1980: 44.
[19] Naturalmente, secondo il diritto dei contratti 'qualcosa' non può essere 'qualunque cosa'. Si deve anzi presumere che 'qualcosa' significhi 'qualcosa di lecito'. Per un'introduzione generale al diritto contrattuale, cfr. Galgano 2020.
[20] Si noti, a tal proposito, come molto spesso in filosofia la nozione stessa di esistenza appaia strettamente connessa a quella di identità. Si potrebbe persino sostenere che la prima sia definibile in termini della seconda. In tal senso, quindi, affermare l'esistenza di un'entità 'A' equivarrebbe, in ultima analisi, a dire che qualcosa è identico ad 'A'. Su questo punto, cfr. Varzi 2008: 71.
[21] Cfr. Lowe 2008: 9.

una sola realtà, ciò che occorre è distinguere tra ciò che accade e le nostre rappresentazioni di ciò che accade. Il punto è che sebbene esista una sola realtà non esiste un solo modo per indagarla.
Supponiamo allora, a titolo di esperimento mentale, che un extraterrestre assista all'evento (5). Proveniente da un contesto privo di istituzioni giuridiche terrestri, tale osservatore non disporrebbe delle categorie concettuali per riferirlo all'evento (4), né potrebbe supporre che (4) e (5) siano identici, o che rappresentino lo stesso evento descritto diversamente. Egli potrebbe anche padroneggiare le leggi della meccanica, comprendere la chimica del linguaggio, o persino calcolare le probabilità implicite nei movimenti delle particelle durante l'interazione. Tuttavia, tale sapere non lo aiuterebbe a cogliere la dimensione giuridica dell'evento (5). Questo perché, molto probabilmente, non sarebbe in grado di decodificare la manifestazione dell'atto né sotto il profilo semiotico (dovrebbe, infatti, avere padronanza del codice semiotico adottato dai due agenti), né, soprattutto, sotto il profilo istituzionale (dovrebbe essere cioè in grado di decodificare il senso istituzionale dell'atto del quale è destinatario)[22].
Un evento giuridico, come la stipula di un negozio giuridico, non sembra poter essere analizzabile esclusivamente in termini di "oggetti fisici costituiti da particelle che interagiscono tra loro entro campi di forza"[23]. Pertanto, dire che due persone hanno stipulato un contratto è logicamente distinto dal dire che si sono scambiate delle interazioni verbali. Il primo enunciato implica una struttura istituzionale, convenzioni linguistiche, e intenzionalità collettiva; il secondo, no.
Nel mondo giuridico, dunque, gli eventi possono essere intesi come 'fatti sociali': entità che implicano l'intenzionalità collettiva di più agenti, umani o animali, e si fondano sull'operazione mediante la quale si attribuiscono funzioni specifiche a certi oggetti eventi o individui[24]. Ciò che rileva, dunque, non è tanto la struttura fisica dell'oggetto, della persona o dell'evento giuridicamente significativo, quanto piuttosto l'attribuzione di determinate funzioni giuridiche e sociali a loro assegnate.
Prendiamo ad esempio il noto caso, proposto da Searle, di quei piccoli ritagli di carta colorata che tutti noi custodiamo gelosamente nei nostri portafogli: materialmente sono solo pezzi di carta, eppure nella nostra società rappresentano qualcosa di ben più importante della carta: il denaro. Non sono dunque le dimensioni, il colore o la forma a conferire alle banconote un certo valore monetario, bensì l'accettazione collettiva[25].
Secondo Searle, lo status di denaro e le relative funzioni sono assegnati attraverso un'operazione semplice, ma fondamentale: quella secondo cui contiamo qualcosa (ad esempio, quei pezzi di carta colorata) come dotato di un certo status (in questo caso, lo status di denaro) e delle funzioni ad esso connesse. Questa operazione si esprime tramite 'regole costitutive', formalizzabili nella seguente formula:

X conta come Y nel contesto C[26].

S In altre parole, ogni regola costitutiva stabilisce che una certa entità (X) assume lo statuto e le funzioni di un'altra entità (Y) solo all'interno di un contesto specifico (C). Per esempio, Donald Trump (X) non è semplicemente un uomo, ma conta come presidente degli Stati Uniti (Y) nel complesso scenario politico globale (C).
Il mondo giuridico, dunque, è esso stesso, in un certo senso, un contesto. Un contesto non solo simile a quello del mondo ordinario, ma intrecciato con esso, tanto da condividere con esso eventi, luoghi

[22] Cfr. Lorini 2000: 296-297 e 316-317.
[23] Di Lucia & Passerini Glazel 2019: X.
[24] Cfr. Searle 2008: 32. Per un'introduzione alla nozione di fatto sociale, cfr. Gilbert 1989. Per uno studio più recente sul concetto di intenzionalità collettiva, cfr. Tuomela 2013.
[25] Per un'analisi più approfondita di questo esempio, cfr. Searle 2017.
[26] Cfr. Searle 1995: 28. Come noto, la celebre formula di Searle ha conosciuto, col passare del tempo, una certa evoluzione. In particolare, di fronte ad alcuni controesempi, lo stesso autore si è visto costretto a riformulare la propria impostazione parlando, in termini più generali, di "dichiarazioni di funzioni di status" (Searle 2019: 230). Resta il fatto che, per i fini di questo lavoro, la versione originaria si dimostra particolarmente utile nella sua chiarezza.

e soggetti – pur interpretandoli secondo logiche e criteri propri. Si pensi, ad esempio, ai concetti di spazio e tempo: com'è noto le norme giuridiche variano sia da luogo a luogo, sia da un'epoca storica a un'altra. L'istituto del matrimonio, ad esempio, può essere validamente costituito tramite un insieme di atti in una determinata giurisdizione, mentre quegli stessi atti possono essere privi di qualsiasi effetto giuridico in un'altra. Analogamente, si pensi a come, nello stesso luogo, alcune azioni che millenni fa erano idonee a trasferire legalmente la proprietà di un certo oggetto possono oggi non avere più alcun effetto giuridico (come, ad esempio, nel caso della *mancipatio*[27]). Non è allora irragionevole concludere che il mondo giuridico sia, al pari di quello ordinario, storicamente contingente e geograficamente frazionato proprio come il mondo fisico a cui apparteniamo.

E tuttavia, sarebbe fatica sprecata e, in definitiva, non avrebbe molto senso domandarsi dove, o quando, il mondo giuridico si collochi. Giacché esso non è un'entità separata o trascendente, né occupa uno spazio o un tempo autonomo rispetto al nostro mondo ordinario. Per cui, quando, per esempio, ci rechiamo presso l'agenzia delle entrate per versare un tributo, non stiamo varcando la soglia di un'altra realtà, ma ci muoviamo nello stesso spazio e nello stesso tempo dove si intrecciano le vicende del nostro vivere quotidiano, e lì, in quel preciso luogo e in quel determinato istante, assolvendo a quel preciso dovere, ci muoviamo già nel mondo del diritto. Il mondo giuridico, dunque, non si colloca in un aldilà trascendente o in uno spazio-tempo non localizzato altro rispetto a quello in cui ci troviamo, ma è un qui e ora che si intreccia, come una trama nascosta, alle fibre del nostro mondo ordinario.

Nonostante questa immanenza, però, vi sono aspetti del mondo giuridico piuttosto singolari che lo distinguono – almeno in apparenza – dal mondo ordinario. Si pensi, ad esempio, alla sua spiccata natura convenzionale, ovvero al fatto che molte (se non, addirittura, tutte) entità giuridiche sussistono grazie a regole costitutive[28]. Questa peculiarità, però, non è esclusiva del sistema legale. Eventi come un attaccante in fuorigioco, oggetti come l'asso di picche, proprietà come l'essere alti due metri, relazioni come il ruolo di padrino o ruoli come quello del *playmaker* sono tutte entità convenzionali. Convenzionali, sì, ma non per questo meno reali. E qui conviene chiarire subito un malinteso diffuso: il fatto che qualcosa sia convenzionale non implica che sia fittizio o illusorio, anche se, a ben vedere, nessuna regola costitutiva può fisicamente aggiungere o rimuovere qualcosa dal mondo ordinario. Eppure, vi sono entità che sembrano dipendere strutturalmente dagli stati intenzionali di chi le concepisce. È il caso, ad esempio, degli artefatti. Pensiamo, ad esempio, al *David* di Michelangelo. Si tratta, a tutta evidenza, di un grosso blocco di marmo scolpito. Eppure, pur essendo fatto di marmo, esso non potrebbe essere ridotto a una semplice sfera di marmo continuando a rimanere il *David*. In quanto artefatto il *David* possiede proprietà relazionali che il marmo di cui è composto non ha[29].

In tal senso, possiamo affermare che l'identità del *David* dipende dalle relazioni tra la forma dell'oggetto e l'intenzionalità di chi lo ha prodotto e di chi lo osserva. Il marmo in sé non 'contiene' il *David*, così come una regola non 'contiene' un'istituzione. L'artefatto esiste nello spazio e nel

---

[27] Per un'introduzione alla *mancipatio*, si veda Talamanca 1990: 429-435.

[28] Come noto, secondo Searle, accanto alle "regole costitutive" (*constitutive rules*) vi sarebbero anche le cd. "regole regolative" (*regulative rules*). Queste ultime, a differenza delle prime che, a detta del noto filosofo statunitense renderebbero possibile un'attività che, senza di esse, non esisterebbe, si limiterebbero a regolare un'attività preesistente, la cui esistenza è logicamente indipendente dalle regole stesse (Cfr. Searle 1969, p. 33). Un tipico esempio di regola regolativa, in tal senso sarebbe quella secondo cui "gli automobilisti devono guidare sul lato destro della carreggiata". Tale regola, in effetti, disciplina un'attività che si potrebbe concepire anche in assenza della regola stessa: si può guidare un veicolo anche senza sapere da che lato della strada farlo. Tuttavia, è lecito domandarsi se una norma di questo tipo non abbia anche una funzione costitutiva, nella misura in cui definisce ciò che conta come "comportamento conforme" e, di conseguenza, come "automobilista rispettoso delle regole". In questo senso, la distinzione netta proposta da Searle tra regole costitutive e regole regolative appare, almeno nel dominio giuridico, più sfumata: molte norme giuridiche sembrano infatti possedere entrambe le dimensioni, costitutiva e regolativa. Proprio per questo, ogni evento giuridico può essere considerato, a pieno titolo, un evento istituzionale.

[29] L'esempio del *David* di Michelangelo è tratto da Roversi 2012: 99–100..

tempo finché la sua struttura materiale lo consente, ma la sua significatività dipende da un contesto intenzionale e culturale[30].
Certo, in quanto oggetto materiale, il *David* di Michelangelo continuerebbe ad esistere anche qualora, in futuro, se ne perdesse il significato originario, ma ciò non contraddirebbe quanto appena detto. Anche in quel caso, infatti, esso continuerebbe a esistere come oggetto fisico, non più come il *David*. La funzione può venire meno, ma la materia persiste.
Diversamente, la situazione delle entità giuridiche si presenta più complessa, poiché esse sono artefatti astratti la cui esistenza sembra dipendere in modo costante e totale dagli stati intenzionali degli esseri umani[31]. Se venissero dimenticate o considerate inefficaci, nulla rimarrebbe di esse in termini giuridici. Pur potendo rimanere in forma materiale qualora in qualche modo scritte (in codici o costituzioni), queste regole perderebbero il loro significato e la loro efficacia, riducendosi a mere parole senza potere vincolante. Nessun effetto prescritto da regole giuridiche può produrre conseguenze nel mondo ordinario se non vi è qualcuno che, riconoscendone il valore prescrittivo, ne attualizzi l'efficacia.
Ciò premesso, è importante non cadere nell'errore di concepire il mondo giuridico come un dominio popolato esclusivamente da eventi (giuridici). Esso è invece abitato anche da persone e oggetti, analogamente al mondo ordinario, ma secondo modalità che rivelano una differenza tanto sottile quanto inquietante. Supponiamo, infatti, che qualcuno ci dica che "Il Presidente degli Stati Uniti era Eisenhower nel 1955, Johnson nel 1965 e Ford nel 1975"[32]. In quel caso, quella persona non ci starebbe dicendo che esiste una entità misteriosa chiamata "Presidente degli Stati Uniti" che si è incarnata in almeno tre corpi diversi nel corso di vent'anni. No: ciò che con ogni probabilità intenderebbe dire è che, in tre momenti storici distinti, tre individui diversi hanno ricoperto quella stessa carica in virtù di un evento disciplinato dal diritto: l'elezione. Ed è proprio questo il punto: persone come il Presidente degli Stati uniti, o oggetti come i contratti di compravendita sono tali solo perché qualcosa è accaduto nel mondo giuridico – rispettivamente, una vittoria elettorale, o l'incontro di due distinte volontà (spesso simbolizzato da una firma).

5. Cose che succedono

Una volta accolta – con la dovuta serietà, e magari con un pizzico di sospensione dell'incredulità – l'ipotesi secondo cui certi eventi meritino di figurare nel catalogo di ciò che esiste nel mondo giuridico la varietà di certo non manca. Come nel mondo ordinario, anche nel mondo giuridico si incontrano eventi volontari (come la pugnalata di Bruto a Cesare) e involontari (come lo scontro accidentale tra veicoli), eventi semplici (come un colpo di pistola) ed eventi complessi (come un'assemblea di azionisti) eventi positivi (come la firma di un contratto) ed eventi negativi (come il mancato pagamento delle imposte) [33].
Ora, è vero che – come già osservato nel corso di queste pagine – per alcuni potrebbe suonare quantomeno eccentrico dubitare dell'idea secondo cui esisterebbe un solo mondo, quello reale, tangibile, dove le penne cadono e le leggi di Newton sembrano ancora funzionare. Eppure, come più volte osservato in questo lavoro, il diritto – con il suo linguaggio performativo, le sue formule e i suoi riti – sembra possa, in un certo senso, dischiudere una specifica regione dell'essere. Un mondo dove le cose non sono perché accadono, ma accadono perché devono o non devono essere e in cui

[30] Così, ad esempio, si esprime lo stesso Roversi in Roversi 2016: 256. Per ulteriori approfondimenti, si veda anche Voltolini, Calabi 2009.
[31] Per un primo approccio al concetto di diritto come artefatto, cfr. Flores 2019. Va sottolineato, tuttavia, che la concezione del diritto come artefatto umano presentata nel lavoro appena menzionato differisce leggermente da quella esposta in questa occasione.
[32] Chisholm 2008 [1976]: 141.
[33] er un elenco dei diversi tipi di eventi nel mondo ordinario, cfr. Varzi 2001: 39–40. Per un focus sugli eventi negativi nel mondo giuridico si veda invece Mazzocca 2020. Per una ulteriore prospettiva relativa agli eventi normativi si veda invece, Faroldi 2017.

l'intenzionalità collettiva consente al diritto stesso di prosperare. E lo fa al punto che anche un individuo del tutto ignaro di una certa norma potrebbe ritrovarsi, suo malgrado, soggetto a ciò che quella norma prescrive. Si pensi, ad esempio, al caso dei limiti di velocità: si può ignorare il limite in vigore in una certa zona del mondo, ma ciò non significa che non si subiranno conseguenze giuridiche nel caso in cui lo si superi. Si può, in altre parole, non conoscere una norma, ma ciò non autorizza a dichiararsene estranei.
Una specifica ontologia per il mondo del diritto potrebbe allora risultare vantaggiosa in tutti quei casi in cui, nel linguaggio ordinario, non è chiaro se si stia facendo riferimento a un evento del mondo giuridico o a un evento del mondo ordinario. Si consideri, ad esempio, l'enunciato:

E_1: Schulze è un ladro[34].

Tale proposizione non costituisce una mera descrizione di un evento, ma implica un giudizio normativo: essa non afferma semplicemente che Schulze ha compiuto un'azione empiricamente osservabile, bensì che tale azione ricade, secondo il diritto vigente, sotto la categoria di 'furto'. In breve, un enunciato come E_1 non fa altro che sostenere che un evento del mondo ordinario che coinvolge Schulze è qualificabile come furto nel mondo giuridico. Non solo: anche volendo riformulare l'enunciato E_1 come:

(7) Il furto commesso da Schulze

si dovrebbe rilevare come l'evento (7) non comunichi nulla di specifico sull'azione compiuta da Schulze nel mondo ordinario. Non apprendiamo, cioè, cosa abbia effettivamente fatto Schulze: tutto ciò che sappiamo è che, per l'ordinamento giuridico, qualunque sia stata la sua condotta, essa integra gli estremi del reato di furto.
Nella pratica giudiziaria, tuttavia, i giuristi si confrontano quasi sempre con eventi osservabili nel mondo ordinario, senza poter sapere in anticipo se essi corrispondano, o meno, a eventi giuridicamente qualificabili. Si considerino, a questo proposito, i seguenti esempi:

(8) La pugnalata di Bruto a Cesare
(9) L'uccisione di Cesare da parte di Bruto.

Sebbene le occorrenze del mondo ordinario appaiano chiare, né (8) né (9) forniscono informazioni sugli eventuali eventi giuridici corrispondenti – ammesso che ce ne siano. Inoltre, a ben vedere, non è nemmeno chiaro se (8) e (9) siano lo stesso evento o due eventi differenti.
Prima però di affrontare il problema dell'identità degli eventi, è opportuno soffermarsi su un interrogativo preliminare di natura ontologica: gli eventi sono entità universali[35], che possono accadere più volte in luoghi e tempi diversi, oppure sono entità particolari, irripetibili e collocate in modo univoco nello spazio e nel tempo?
Per chiarire il problema, si consideri nuovamente l'evento (8). È noto che l'accoltellamento di Cesare da parte di Bruto avvenne alle Idi di marzo del 44 a.C. Ma immaginiamo, per assurdo, che Cesare non fosse morto quel giorno, e che Bruto lo avesse pugnalato nuovamente dieci giorni dopo. Potremmo davvero affermare che si tratta dello stesso evento? Saremmo disposti a dire che l'accoltellamento di Cesare da parte di Bruto si è verificato due volte?
La risposta intuitiva sembra negativa: il secondo atto non sarebbe lo stesso evento, bensì un altro, distinto dal primo. E se qualcuno sostenesse che Bruto ha compiuto la stessa azione, probabilmente

[34] Tale enunciato si ispira al noto esempio proposto da Kelsen nella sua Teoria Generale delle Norme. Cfr. Kelsen 1991 [1979]: 251.
[35] Per un'analisi preliminare del problema degli universali nel mondo giuridico, cfr. Di Lucia 1997.

non vorrebbe affermare che il gesto del 15 marzo sia identico, in senso stretto, a quello del 25 marzo. Piuttosto, intenderebbe dire che si tratta di due azioni simili per tipo, ma distinte per occorrenza. In questo senso, la ripetizione non riguarda l'evento in sé, bensì la sua classificazione concettuale.
Gli eventi universali, pertanto, non sono entità che esistono nel mondo, ma costrutti concettuali derivanti dall'attività classificatoria umana: l'intelletto, partendo da eventi particolari, costruisce classi di eventi simili o analoghi. Quello che accade effettivamente nel mondo, invece, sono eventi particolari: singolarità concrete, localizzate nello spazio e nel tempo, irripetibili nella loro identità. Accadono una sola volta, e non possono ripetersi[36].
Tuttavia, identificare gli eventi con entità particolari che accadono una sola volta non basta a esaurirne la natura ontologica. Per chiarirla ulteriormente, alcuni filosofi hanno proposto di considerarli entità concrete, dotate di estensione spazio-temporale. In questo senso, ad esempio, Quine ha osservato:

> Gli oggetti fisici [...] non devono essere distinti da eventi [...]. Ciascuno include semplicemente il contenuto, più o meno eterogeneo, di qualche porzione di spazio-tempo, più o meno sconnessa e irregolare[37].

Secondo questa prospettiva, gli oggetti fisici stessi possono essere concepiti come dei "lunghi eventi" [38] che si prolungano nel tempo e occupano una determinata porzione di spazio. In alcuni casi, tuttavia, può risultare difficile determinare con esattezza i confini spazio-temporali di eventi complessi come, ad esempio, la Rivoluzione industriale o il declino di Napoleone. Questo problema, però, non è di natura metafisica, bensì semantica: riguarda il nostro modo di parlare degli eventi, non la loro struttura metafisica.
Il fatto che non si riesca a descrivere un evento in modo preciso non implica che l'evento sia, in sé, vago o indeterminato. Più verosimilmente, è il linguaggio a essere impreciso – magari perché chi riferisce l'evento ne ha solo una conoscenza parziale o confusa. In altre parole, l'indeterminatezza del discorso non va confusa con l'indeterminatezza dell'oggetto di cui si parla: l'imprecisione è semantica, non metafisica[39].
Esiste, tuttavia, un'altra posizione teorica che propone una caratterizzazione degli eventi pluralistica anziché monistica, evitando al contempo di ricorrere alla semantica dei mondi possibili[40]. Secondo Jaegwon Kim, ad esempio,

> Pensiamo a un evento come a un oggetto concreto (o una *n*-upla di oggetti) che esemplifica una determinata proprietà (o relazione *n*-adica) in un determinato tempo[41].

La caratterizzazione degli eventi proposta da Kim potrebbe, a una prima lettura, apparire riduzionista: gli eventi sembrerebbero essere nulla più che entità in relazione con altre entità. A un esame più attento, tuttavia, si nota che le proprietà invocate da Kim nella sua definizione sono universali. Ogni evento, secondo Kim, consiste nella ri-occorrenza (o esemplificazione) di una combinazione di proprietà universali.
Per chiarire: se una mela sul tavolo della cucina e una bicicletta parcheggiata in garage hanno lo stesso colore (poniamo, il rosso), esse condividono una proprietà. Naturalmente, il rosso della mela e quello della bicicletta sono due esemplificazioni distinte della medesima proprietà universale. In

---

[36] Sul concetto di eventi come entità particolari irripetibili, cfr. Davidson 1970.
[37] Quine 2008 [1960]: 212.
[38] Così, ad esempio, si esprime Charlie Broad, cfr. Broad 1923: 393. Va tuttavia osservato che, anche adottando una posizione filosofica di questo tipo, si potrebbe comunque mantenere una distinzione tra eventi e oggetti: i primi come entità che si prolungano nel tempo, i secondi come entità che persistono nel tempo. In questo senso, cfr. Varzi 2001: 45.
[39] Cfr. *Ibidem*, 47.
[40] Sul perché la semantica dei mondi possibili mal si adatti al mondo giuridico si veda Mazzocca 2023: 247–262
[41] Cfr. Kim 1973: 222.

quanto esemplificazioni individuali, però, sono dei particolari e, più precisamente, quelli definiti da Donald Williams come 'tropi'[42].
Sulla base di questa impostazione, sia gli oggetti fisici sia gli eventi possono quindi essere intesi come collezioni di tropi. Ne consegue che due eventi distinti possono esemplificare proprietà differenti, anche se semanticamente vicine. Così, ad esempio, l'evento 'uccidere' esemplifica proprietà diverse da 'uccidere violentemente', che a sua volta differisce da 'uccidere violentemente con premeditazione'. Seguendo questa logica, un evento come (9) è distinto sia da (8) sia, per esempio, dal seguente evento:

(10) L'uccisione violenta di Cesare da parte di Bruto

Tra (9) e (10), tuttavia, sussiste una relazione di implicazione logica: (10) implica (9), ma non viceversa. In un caso simile, è sufficiente menzionare l'evento più specifico – cioè (10) – che logicamente implica quello più generale. Diverso invece è il rapporto tra (8) e (9): in quest'ultimo caso non c'è alcuna implicazione logica, poiché 'pugnalare' e 'uccidere' esemplificano proprietà differenti e non intercambiabili. Ne consegue che a Bruto possono essere attribuiti almeno due eventi distinti: l'accoltellamento e l'uccisione di Cesare.
Ovviamente, Bruto potrebbe non essere d'accordo con questa ricostruzione. Potrebbe sostenere, ad esempio, che l'unico atto compiuto da lui è la pugnalata, e che la nozione di 'uccisione' è ambigua e, nel suo caso, dipende in buona sostanza da un nesso causale ancora da dimostrare. Se infatti si assume che 'uccidere' implichi causalmente la morte, sostenere che l'evento (9) si sia verificato significa, in buona sostanza, sostenere che l'evento (8) abbia causato il seguente evento:

(11) La morte di Cesare.

Lo stesso evento (9) potrebbe invero essere concepito come un evento composto dagli eventi (8) e (11), vale a dire: :

(9)' La pugnalata da parte di Bruto che ha causato la morte di Cesare.

In notazione kimiana, quest'ultimo diventerebbe:

(9)''[(Bruto, Cesare), per la pugnalata P in un tempo t* [(①, ②), P①②, t*] ha causato [②, morte, t'], t][43]

In breve: l'evento P (pugnalata), compiuto da Bruto (①) ai danni di Cesare (②) in un certo tempo (t*) ha causato la morte di Cesare in un tempo successivo (t').
Certo, a questo punto, potrebbe forse sorgere il dubbio che il predicato stesso 'uccidere' impiegato in (9) descriva completamente la relazione esemplificata da Bruto e Cesare in (9). Tuttavia, come giustamente osserva Bennet, la tesi metafisica di Kim, secondo cui un evento è l'esemplificazione di una relazione di proprietà, non comporta la tesi semantica per cui ogni descrizione di un evento debba includere un predicato che ne renda esaustivamente conto[44].

[42] Cfr. Williams 1953.
[43] Mia rielaborazione di Kim 1976: 176.
[44] Cfr. Bennett 1988: 119–128.

Chiarite, dunque, due delle posizioni filosofiche più radicali relative agli eventi[45] – quella monistica e quella pluralistica – possiamo tornare alla domanda da cui siamo partiti: è possibile che uno stesso evento esista in più mondi?
E qui il filosofo si ferma, e il giurista prende il sopravvento, perché ciò che per il primo è una questione di identità logica, per il secondo è una faccenda di qualificazione normativa per affrontare la quale occorre adottare criteri di identità che permettano di valutare uguaglianze come:

U_1: evento x = evento y

In letteratura, a dire il vero, sono state proposte varie soluzioni. Alcuni autori hanno adottato un criterio spazio-temporale secondo il quale due eventi sono identici se avvengono nello stesso luogo e nello stesso tempo[46]. Altri autori, invece hanno preferito concentrarsi sullo sviluppo di un criterio causale secondo cui due eventi sono identici se hanno le medesime cause e i medesimi effetti[47].
Nel contesto del diritto, però, non basta determinare se due eventi siano identici nel mondo ordinario (come in U_1). I giuristi devono anche stabilire se un evento ordinario abbia uno o più corrispettivi nel mondo giuridico. Si consideri, ad esempio:

U_2: L'uccisione di Cesare da parte di Bruto = L'omicidio volontario di Cesare da parte di Bruto.

In questo caso il problema è che 'uccisione' e 'omicidio volontario' non sono perfettamente intercambiabili. Si può, infatti uccidere qualcuno senza, per questo, commettere un omicidio volontario. I termini stesso 'omicidio volontario' implicano – se non diversamente specificati – un certo dolo e una certa illegittimità giuridica, come reso esplicito in:

U_2': L'uccisione di Cesare da parte di Bruto = L'illecita uccisione di Cesare da parte di Bruto.

Una tale riformulazione mostra come il giudizio di identità dipenda, in ultima analisi, da una valutazione normativa, cioè da una decisione (potenzialmente arbitraria) sul carattere lecito o illecito dell'evento. Bruto, infatti, potrebbe rifiutare U_2 e proporre:

U_3: L'uccisione di Cesare da parte di Bruto = L'uccisione del tiranno Cesare da parte di Bruto.

Secondo la prospettiva della difesa di Bruto, in altre parole, l'uccisione di Cesare non costituirebbe un crimine, ma un atto legittimo in difesa di Roma.
Il problema, infatti, è che, anche se non vi sono dubbi sulla sussistenza dell'evento (9) e sul suo essere accaduto nel mondo ordinario, non è detto che esso abbia un unico corrispettivo nel mondo giuridico: potrebbe essere tanto un 'omicidio volontario' quanto un 'tirannicidio'. Il che potrebbe anche condurre alla bizzarra conclusione secondo cui, prima di stabilire l'identità tra un evento ordinario e un evento giuridico, è necessario determinare che tipo di evento giuridico si sia effettivamente verificato.

[45] In questo contributo, infatti, sono state illustrate principalmente le posizioni filosofiche più 'radicali' sugli eventi. Tuttavia, esistono anche posizioni meno radicali, come, ad esempio, quelle proposte da Davidson 1969, Thalberg 1971, Brand 1977 e Cleland 1991.
[46] Così, ad esempio, Quine 1985: 162–171.
[47] In questo senso, cfr. Davidson 1969: 216–234.

6. Conclusione

Una prima, inevitabile, conclusione che si può trarre da questo lavoro – che, più che una mappatura esaustiva del reale, voleva essere una passeggiata ragionata lungo i suoi margini ontologici – è che la costruzione di un catalogo del mondo, anche solo provvisoriamente ordinato, comporta delle scelte. Tra queste, spicca sicuramente quella relativa alle entità che si decide di ammettere nell'inventario delle cose esistenti.

Si tratta, a tutta evidenza, di una scelta tutt'altro che ovvia dato che non sembrano esserci criteri indipendenti per tracciare un confine chiaro tra aspetti ontologici, semantici e metafisici. Per alcuni filosofi, allora, sarà la varietà del linguaggio a determinare la varietà del mondo, mentre per altri sarà il mondo stesso ad essere vario.

La questione poi, si complica ulteriormente se, tra le entità da elencare, si dovesse decidere di includere anche quelle di natura giuridica. In tali casi, infatti, non basterebbe un'ontologia qualsiasi: servirebbe una precisa ontologia giuridica, capace di fare i conti non solo con ciò che c'è, ma anche con ciò che ci dovrebbe (o non ci dovrebbe) essere.

Ovviamente, a discapito di quanto accennato nell'introduzione, questo scritto non si propone di redigere veramente un catalogo universale. Il vero obiettivo, celato dietro quell'escamotage retorico era infatti quello di mettere in luce alcune difficoltà implicite in tale impresa, soprattutto quando si tratta di includere le entità giuridiche. E abbiamo visto come una delle difficoltà principali riguarda il legame tra il modo in cui parliamo del mondo e il mondo di cui parliamo.

Forse, arrivati a questo punto, è giunto infine il tempo di archiviare l'idea, un po' troppo rassicurante, di un 'mondo giuridico' separato. Non esistono mondi paralleli per le leggi, né piani ontologici preferenziali per i giuristi. Tutto ciò che esiste, diritto compreso, abita questo mondo: quello delle cose delle persone e degli eventi che vediamo, nominiamo e interpretiamo. E anche se talvolta due descrizioni di uno stesso evento sembrano radicalmente diverse, ciò non implica che ci si trovi dinanzi a due eventi distinti in due mondi distinti. Più che una pluralità di mondi, forse è più fruttuoso parlare di una pluralità di modi di riferirsi al mondo. In un certo senso, anzi, il contributo teorico di questo lavoro consiste proprio in questo: nel distinguere chiaramente tra i diversi modi di parlare di ciò che accade nel mondo – eventi materiali, fenomeni istituzionali ed entità giuridiche – mostrando al contempo come ciascun livello partecipi alla costituzione e al significato di ciò che consideriamo giuridicamente rilevante.

In tal modo, si offre un chiarimento originale rispetto alle tradizionali ricerche di ontologia sociale e giuridica, che tendono a descrivere le entità istituzionali senza esplicitare del tutto il legame dinamico con i processi eventi-specifici che le rendono operative. Un chiarimento, che, occorre specificare, non può che essere teorico. Del resto, le teorie metafisiche e ontologiche – persino quelle che si occupano di diritto – non si misurano in laboratorio, né si confutano con un microscopio. Esse vivono di argomentazioni, ipotesi, e – perché no – anche di un po' di immaginazione filosofica. Nessuna prova empirica, infatti, ci dirà mai se 'La pugnalata di Bruto a Cesare' e 'L'uccisione di Cesare da parte di Bruto' siano lo stesso evento, né se quest'ultima debba essere rubricata come 'omicidio volontario' o come 'tirannicidio'.

Proprio per questo, l'uso di finzioni teoriche – come quella di un mondo giuridico popolato da eventi, persone e oggetti normativamente qualificati – può avere una funzione euristica: serve a pensare meglio, a disegnare scenari concettuali, a soppesare possibilità. Ma, come ogni buona finzione, occorre sapere quando abbandonarla. Come la scala di Wittgenstein, deve essere gettata dopo esservi saliti, così anche il concetto di mondo giuridico dovrebbe allora essere allontano da noi una volta riconosciuta la sua insensatezza.

BIBLIOGRAFIA

Austin J. 1832, *The Province of Jurisprudence Determined*, London: John Murray.

Bennett J. 1988, *Events and Their Names*, Oxford: Clarendon Press.

Bianchi C., Bottani A. 2003, "Introduzione: metafisica, ontologia e significato", in C. Bianchi, A. Bottani (eds), *Significato e ontologia*, Milano: Franco Angeli: 7–23.

Biletzki A., Matar A. 2018, "Ludwig Wittgenstein", in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Available at: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/wittgenstein/ (accessed: June 30, 2025).

Bix B. 2000, "On the Dividing Line between Natural Law Theory and Legal Positivism", *Notre Dame Law Review*, 75: 1613–1634.

Brand M. 1977, "Identity Conditions for Events", *American Philosophical Quarterly*, 14(4): 329–337.

Broad C.D. 1923, *Scientific Thought*, London, Routledge & Kegan Paul.

Carnap R. 1936, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, 3: 419–471.

Chisholm R.M. 2008 [1976], "L'identità attraverso il tempo", in Varzi A.C. (a cura di), Varzi A.C. (a cura di), *Metafisica*, Roma: Laterza: 134-167.

Cleland C. 1991, "On the Individuation of Events", *Synthese*, 86(2): 229–254.

Condello A., Searle J.R. 2017, "Some Remarks about Social Ontology and Law: An Interview with John R. Searle", *Ratio Iuris*, 30(2): 226–231.

Davidson D. 1969, "The Individuation of Events", in N. Rescher (ed.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, Dordrecht: Reidel: 216–234.

Davidson D. 1970, "Events as Particulars", *Noûs*, 4: 25–32.

De Vecchi F. 2012, "Ontologia sociale e intenzionalità: quattro tesi", *Rivista di estetica*, 49. Available at: http://journals.openedition.org/estetica/1707 (accessed: June 30, 2025).

Di Lucia P. 1997, *L'universale della promessa*. Milano: Giuffrè.

Di Lucia P., Passerini Glazel L. 2019, "La realtà è una sola, ma le ontologie sono due", in J.R. Searle 2019, *Il mistero della realtà*, Milano: Raffaello Cortina Editore: IX–XXIV.

Evans J. St. B.T., Elqayam S. 2020, "How and Why We Reason from Is to Ought", *Synthese*, 197: 1429–1446.

Faroldi F. 2017, "Normative Events", *Phenomenology and Mind*, 13: 128–135. https://doi.org/10.13128/Phe_Mi-22435

Flores I.M. 2019, *Law as an Artefact*, SSRN. Available at: https://ssrn.com/abstract=3363388 (accessed: June 30, 2025).

Galgano F. 2020, *Il contratto*, Padova: CEDAM.

Gilbert M. 1989, *On Social Facts*, Princeton: Princeton University Press.

Grossmann R. 1992, *The Existence of the World: An Introduction to Ontology*, London: Routledge.

Kelsen H. 1991 [1979], *General Theory of Norms*, Oxford: Oxford University Press.

Kelsen H. 2021 [1960], *La dottrina pura del diritto*, Ed. M.G. Losano, Torino: Einaudi.

Kim J. 1973, "Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event", *The Journal of Philosophy*, 70(8): 217–236.

Kim J. 1976, "Events as Property Exemplifications", in M. Brand and D. Walton (ed), *Action Theory, Synthese Library, vol. 97*, Dordrecht: Springer: 159–177.
Kripke S.A. 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press.

Lessig L. 2006, *Code: version 2.0*, New York: Basic Books.

Lorini G. 2000, *Dimensioni giuridiche dell'istituzionale*, Padova: CEDAM.

Lowe J.E. 2008, "Essentialism, Metaphysical Realism, and the Errors of Conceptualism", *Philosophia Scientiae*, 12: 9–33.

Mazzocca M. 2020, "Guilty of not doing that!", *Bratislava Law Review*, 4(2): 71–80. Available at: https://doi.org/10.46282/blr.2020.4.2.185 (accessed: June 30, 2025).

Mazzocca M. 2023, "An Ontology for Legal Entities", in C.A. Dumitrescu, A. Stefanescu and D.M. Radulescu (eds), *Justice, Community and Freedom: IVR World Congress Proceedings 2022*, Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing: 247–262.

Quine W.V.O. 1985, "Events and Reification", in E. LePore and B.P. McLaughlin (eds), *Actions and Events. Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell: 162–171.

Quine W.V.O. 2008 [1960], *Parola e Oggetto*, Milano: Il Saggiatore.

Roversi C. 2012, *Costituire. Uno studio di ontologia giuridica*, Torino: Giappichelli.

Roversi C. 2016, "Intenzionalità collettiva e realtà del diritto", in Buongiovanni G., Pino G., Roversi C. (a cura di), *Che cosa è il diritto. Ontologie e concezioni del giuridico*, Torino: Giappichelli: 255–294.

Schweikard D.P., Schmid H.B. 2013, "Collective Intentionality", in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). Available at: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/collective-intentionality/ (accessed: June 30, 2025).

Searle J.R. 1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Searle J.R. 1995, *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press.

Searle J.R. 2008, *Philosophy in a New Century: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

Searle J.R. 2010, *Making the social world. The structure of human civilization*, Oxford: University Press.

Searle J.R. 2017, "Money: Ontology and Deception", *Cambridge Journal of Economics*, 41(5): 1453–1470.

Searle J.R. 2019*, Il mistero della realtà*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Sinha S.P. 1976, "The Fission and Fusion of Is-Ought in Legal Philosophy", V*illanova Law Review*, 21: 839–859.

Talamanca M. 1990, *Istituzioni di Diritto Romano*, Milano: Giuffrè.

Thalberg I. 1971, "Singling Out Actions, Their Properties and Components", *Journal of Philosophy*, 68(21): 781–787.

Tuomela R. 2013, *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents,* New York: Oxford University Press.

Varzi A.C. 2001, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma: Carocci.

Varzi A.C. 2005, *Ontologia*, Roma: Laterza.

Varzi A.C. 2008, *Metafisica*, Roma: Laterza.

Voltolini A., Calabi C. 2009, *I problemi dell'intenzionalità*, Torino: Einaudi.

Williams D.C. 1953, "On the Elements of Being", *Review of Metaphysics*, 7(1): 3–18.

Wittgenstein L. 2009 [1921], *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. A.G. Conte, Torino: Einaudi.

Zanetti F. 2017, "I limiti del diritto. Aspetti del dibattito contemporaneo", *Rivista di filosofia del diritto*, VI: 25–40.

Giovanna Petrocco*

Filosofia del diritto e fenomenologia giuridica

ABSTRACT
The "phenomenological" method, inaugurated by Husserl and developed in the studies of Reinach, Ingarden, and Stein, marks—albeit in different ways—the distance that both connects and, at the same time, separates the "form of law" from "legal formalism."
The task of phenomenology, as its etymology suggests—*phainomenon*, that which shows itself and comes to light, and *logos*, which allows something to be presented through communication with others—highlights the centrality of the essence of being and, in law, of the *logos* rooted in the *nomos*. One strand of legal phenomenology examines this through reference to the intersubjective relationship.
This constitutes a critical approach to the "phenomenological reduction" discussed by Husserl in the *Logical Investigations*, which culminates in the concept of the "purity" of the ego and of law. This concept was subsequently softened in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, with its greater emphasis on the horizon of experience.
Through these stages, the aim is to outline the development of the phenomenology of law, emphasizing its distance from certain external manifestations of legal formalism. Particular attention is paid to the problems that may arise from the formation of a legalistic "normativity" deprived of the jurist's creativity and freedom to select the qualitative contents that confer dignity and distinctiveness upon law, beyond any possible contingent instrumentalization imposed by prevailing factual reality.

KEYWORDS
Phenomenology, law, purity, formalism, legality.

INDICE

La filosofia del diritto di stampo fenomenologico[1] apre interrogativi sulla complessa struttura della dimensione giuridica attraverso la tematizzazione del rapporto legale non legale, con attenzione al sorgere del diritto attraverso l'incidere della *ratio juris*[2] che marca la distanza tra le aspettative cognitive e le aspettative normative[3].
La fenomenologia, attraverso i suoi interlocutori, come Husserl, Reinach ed Heidegger, indaga gli *a priori* del diritto, essenziali alla costituzione dello *ius positum* secondo itinerari differenti, prodromici al darsi tanto del formalismo giuridico quanto di una fenomenologia del diritto.
Alle opere di questi autori si aggiungono gli studi di Sergio Cotta[4] in cui la prospettiva fenomenologica definisce la 'specificità strutturale' del diritto, descritto secondo il nesso di

* giovanna.petrocco@uniroma1.it, Università degli studi di Roma 'Sapienza'
[1] Il primo uso del termine 'fenomenologia' si registra nel 1907 con la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel in cui si rinvia al movimento. specifico dell'essere umano. del distanziarsi dal sapere finito, prodromico, mediante il *logos*, alla possibilità di accedere al sapere infinito. Successivamente il termine entra nell'uso con gli scritti di Husserl nelle *Ricerche logiche* dove assume la configurazione del rapporto tra il soggetto e la *Sache*, la cosa stessa e prosegue con Reinach ne *I Fondamenti a priori del diritto civile* e, in una direzione diversa, con Heidegger in *Essere e Tempo*.
[2] Del Vecchio 2002: 3-4.
[3] Si veda lo studio di Romano 2002: 120 ss.
[4] Cotta 1972; Id. 1978; Id.1979; Id.1985.

comunanza-differenza con gli altri fenomeni sociali nella ripresa della questione problematica legata all'inversione di tendenza che procede dall'apertura all'universale verso la chiusura nel particolare[5].
L'affermarsi del formalismo si avvia con le *Ricerche logiche* di Edmund Husserl la cui complessità speculativa consente di discuterne come una delle principali teorizzazioni rivelative degli effetti sul diritto dell'io puro[6].
Proprio il concetto di purezza delinea un itinerario intorno all'idea di persona concepita come un insieme di elaborazioni logico-formali che la configurano alla stregua di un'entità estranea all'interezza esistenziale che specifica il soggetto giuridico, imputabile e responsabile di fronte al terzo del diritto[7].
In questa direzione, la persona rappresenta una dimensione spoglia, epurata del mondo esistenzialmente coesistito in cui le relazioni sono messe tra parentesi (*epochè*) così come la socialità, la parola condivisa e la comunicazione esistenziale, sono sostituite dalle urgenze, fattualmente non scelte che, di volta in volta, riempiono la quotidianità sino a ridefinire i tratti propri di "individui puri, dei ghiacciai di esseri indivisibili … delle essenze senza luogo e senza data"[8].
La purezza dell'io passa, nelle pagine di Husserl, attraverso la formulazione di una 'teoria pura della conoscenza'[9] che propone una visione del mondo concepito come 'concetto puro di umanità'[10] in cui si afferma un 'dire' che non è prioritariamente il 'dirsi' di un individuo, 'chi' di una pretesa giuridica, né il destinatario di una sentenza, notificata in un luogo e in un tempo.
La 'conoscenza pura' è un costrutto di 'pure connessioni' che mette tra parentesi tutto quanto non possa essere esaurito nell'attività del conoscere[11], perché riguarda lo spazio esistenziale del relazionarsi dell'io con un Tu[12].
Con Husserl l'unità dell'io coincide con la forma delle operazioni della 'purezza', prioritariamente di quelle che presiedono il conoscere, non considerando che il soggetto è propriamente tale se è aperto alla dimensione della relazionalità, dell'affettività, dell'amore, dell'amicizia e al sentimento del giusto che precede e fonda ogni dimensione legale che possa dirsi anche giuridica.
I riferimenti essenziali vanno ad ambiti specificamente umani, rinvianti all'interezza dell'apertura affettiva della persona[13], estranei ad una mera conoscenza 'scientifica'[14] che indaga oggettività certe e definite, estranee al darsi di un progetto esistenziale.
La progettualità esige l'opera di un io volente, che sceglie responsabilmente un itinerario piuttosto che un altro, assumendosene con responsabilità il rischio di un esito incerto ma che, allo stesso tempo, lo conferma autore creativo del futuro delle istituzioni giuridiche.
Solo in questo senso, l'essere umano agisce nella pienezza del se stesso, come ipseità che sceglie, che vuole e che pensa nell'esercizio della capacità di trascendere la mera esecutività di un programma di svolgimento, frammentato in un funzionare depersonalizzante quanto annichilente, concettualmente affine alle teorizzazioni dell'io puro di Husserl e al diritto puro di Kelsen[15].
La persona manifesta la sua peculiarità proprio nell'apertura alle dimensioni dell'affettività che, nella dimensione giuridica, riguarda il rinvio ai principi universali del diritto[16], di volta in volta, ripresi con originalità nell'opera interpretativa del terzo, giudice e legislatore[17].

---

[5] Id. 2002: 440.
[6] Husserl 2005: 23 e ss.
[7] Cfr. Kojève: 1989.
[8] Merleau-Ponty 2003: 134.
[9] Husserl 2004: 103.
[10] In una direzione differente, si veda Scheler 1998: 89, il quale afferma che non esistono individui puri', ma uomini della loro storia personale.
[11] Romano 2009.
[12] Buber 1997: 59 descrive l'alternativa dialogica la coppia Io-Tu e la coppia Io-Esso.
[13] Heidegger 1991: 325.
[14] Cfr. Husserl 2000.
[15] Romano 2009: 57 ss.
[16] Del Vecchio 2002: 66.
[17] Kojève 1989: 184.

Si fa riferimento ad un io in carne ed ossa, unico e infungibile che non si accontenta di dare esecuzione alle funzioni che presiedono un ruolo, né si uniforma all'esercizio di una libertà funzionale al successo delle procedure, chiarificando la netta distanza tra l'io puro' della 'coscienza pura' e il 'soggetto esistente'[18].

'Trascendere' ed 'esistere' rappresentano una terminologia estranea al primo Husserl che getta le basi della *Dottrina pura del diritto* di Kelsen[19], marcando una direzione formalistica del diritto, indifferente ad una selezione qualitativa dei contenuti che passa attraverso l'esercizio del diritto prendere la parola con e per l'altro[20].

Se il vivente è ambientato nella 'contemporaneità semplice', propria della ripetitività delle funzioni biologiche, che accomunano umano e non umano, l'esistente è espressione di una unità rinviante ad una molteplicità, costantemente attraversata dalla volontà di scegliersi in una direzione piuttosto che in un'altra, mostrando un *plus* rispetto al mero conoscere lo svolgimento di una connessione funzionale ai fatti contingentemente vincenti.

L'atto della scelta, qui discusso come 'scegliersi', segna la distanza tra gli oggetti del mondo e il soggetto, responsabile giuridicamente del proprio agire, selezionato dall'opera del 'comprendere' che specifica l'essere umano rispetto a qualsiasi altro ente.

L'imputabilità si radica nella struttura della libertà che muove la volontà quando prende forma nelle condotte, incidendo sulla sfera esistenziale di altri soggetti, nel mondo condiviso, anche attraverso l'inscrizione di senso nella materia lavorata-scritta dei testi normativi.

La genesi delle norme giuridiche ha a che fare con la relazione e, insieme, con la pluralità di soggetti che ne prendono parte, sporcandosi con la realtà che funge da quadro alla complessa architettura dell'agire umano: il diritto interviene attraverso l'esercizio della pretesa giuridica quando viene lesa l'integrità della sfera esistenziale di un io in carne ed ossa: dal diritto alla vita alla calunnia, dal furto all'appropriazione indebita con il compito di ristabilire la situazione *quo ante* non solo attraverso il computo di un *quid* ma mediante un processo valutativo che non coincide, né si identifica con le connessioni cerebrali di un io puro e di una coscienza pura.

Nel suo itinerario, Husserl descrive una coscienza concepita come mera conoscenza nel momento in cui, svuotata dall'esercizio della volontà, si trasforma in un fascio di energie anonime, non imputabili, costantemente estranee al processo di singolarizzazione che ha a che fare con l'esercizio della scelta tra il bene e il giusto, il male e l'ingiusto.

Nell'ordine di una coscienza-conoscenza il soggetto non viene descritto come autore e artefice del diritto, ma piuttosto come uno spettatore impassibile: un io puro che incontra altre entità, nella loro rispettiva purezza, in un sistema ideato per escludere il controvertere stesso, così come nella teoria sistemico funzionale di Luhmann il dissenso viene assorbito nel funzionalismo giuridico[21], classificando la violazione del diritto positivo alla stregua di un mero 'inceppamento' del sistema[22].

La vicinanza di Husserl alle tesi di Luhmann passa anche attraverso la svalutazione del valore costitutivo del coesistere, concernente il riconoscimento e l'accoglimento del dire di un'alterità uguale, in quanto umana, ma differente nella sua personale, specifica e infungibile visione di mondo.

La parola, messa in *epochè* da Husserl e concepita come 'acqua stagna'[23] da Luhmann è il principale strumento di collegamento qualitativo tra un Io e un Tu[24] nella misura in cui problematizza il già dato a sapere, infrangendo la chiusura delle operazioni della coscienza=conoscenza e sottraendo l'Io dal coincidere con una immagine di sé svuotata quanto spenta nelle strutture impersonali e disincarnate che hanno a che fare con la purezza operazionale del conoscere.

---

[18] Heidegger 1976: 39. Dove si discute del soggetto relazionale come l''inaggirabile'

[19] Cfr. Kelsen 1967.

[20] Romano 2010: 209: "Il diritto a prendere la parola universale e nasce con il principio dialogico che esige il rispetto del principio di uguaglianza nel differenziarsi delle forme dell'io e del tu".

[21] Avitabile (a cura di): 2010.

[22] Luhmann 2012.

[23] *Passim*.

[24] Buber 1991: 5.

Afferma Husserl che "Il nome coscienza abbraccia tutta la coscienza, si estende cioè all'intera regione della coscienza pura"[25], non ritenendo possibile separare le funzioni che presiedono il conoscere da quelle del volere, concepite come funzioni strutturalmente impersonali "costitutive di oggetti"[26].
Nella prospettiva husserliana la fenomenologia rappresenta un buon viatico capace di fondare su basi certe la realtà, assumendo la coscienza come facoltà in grado di attribuire significati, concepiti come attributi o etichette secondo un itinerario in cui il concetto di verità è incontrato alla stregua di una forma o *adaequatio facti*, destinata a rimanere disponibile e accessibile a prescindere da una ricerca coinvolgente la specificità del se stesso nell'esercizio della libertà.
La mistificazione del principio di libertà passa attraverso il darsi di una 'coscienza pura' che è innanzitutto una coscienza anonima quanto generale, un 'io puro', plasmabile dagli accadimenti contingenti che ambientano la vita.
Individuati i principi generali del diritto come forme di adeguamento alla realtà e trasformata la coscienza in una scatola vuota che può essere riempita di qualsiasi contenuto, anche la fenomenologia si fa 'scienza' del 'fenomeno', processo di formazione coscienziale che emerge dall'aver messo 'tra parentesi' il mondo, costituendosi come 'fenomeno senza mondo'.
I limiti intrinseci all'architettura speculativa di Husserl appaiono evidenti se si considera che l'essere umano non incontra mai questo 'fenomeno', così come non ha che fare con il diritto puro dal momento che non può estraniarsi dal mondo in cui fattivamente è ambientato: la persona non può rinunciare a se stessa, né spogliarsi dell'ansia e dal desiderio di senso che la ricostruisce costantemente come essere umano e come soggetto di diritti incondizionati ed universali, peculiarità che la costituisce e la differenzia rispetto a qualsiasi altro ente non umano.
Con riferimento al diritto, le riflessioni di Husserl riducono la complessità del procedimento giurisdizionale ad un sillogismo formalistico tra una fattispecie astratta ed entità pure, espressione di un io puro, estranee alla relazione, alla scelta delle proprie condotte, allo scegliersi come delinquente o buon padre di famiglia e, in quanto tali, non imputabili giuridicamente.
Teorizzando la purezza Husserl svuota la dimensione giuridica, trasformandola in un epifenomeno inessenziale alla certezza delle relazioni sociali come pure nella risoluzione di possibili controversie. Nel momento istitutivo quanto nell'amministrazione della giustizia, il legislatore e il giudice hanno a che fare con le parti del processo che non sono entità astratte o pure, senza mondo, passibili di una 'teoria della conoscenza pura', ma persone in carne ed ossa che possono controvertere, manifestando un conflitto che sempre attraversa la condizione umana sia nella forma del conflitto di senso, costitutivo della ricerca del giusto nel legale quanto del conflitto vitale che necessita dell'incidenza riequilibrante di un diritto imparziale e disinteressato attraverso l'intervento del terzo giuridico.

Reinach riprende da Husserl l'idea di poter raggiungere l'essenza dei fenomeni, avendo particolare attenzione al giuridico, a partire dal quale individua l'esserci di *a priori* indisponibili quanto essenziali, inizianti il diritto e capaci di liberarlo dai 'concetti correnti', dal sentire soggettivo e dai pregiudizi.
Ne deriva una fenomenologia del diritto che mette in evidenza la 'cosa stessa', cogliendo quelle relazioni che rappresentano le leggi della vita sociale' ma a partire dalle quali l'originalità dell'essere umano, del porre in essere alcuni atti piuttosto che altri, sembra essere oscurata dalle leggi d'essenza che sono prive di quello che Stein definisce 'contenuto di senso'[27].
In questi termini, si delinea, una dottrina delle essenze in cui la questione del senso ha a che fare con 'ciò che può essere presentato con l'essere stato reso evidente nel suo essere-già-dato' al di là di ogni possibile intervento umano che impegna il se stesso nell'originalità insostituibile di ciascuno rispetto ad ogni altro.
L'orientamento di Reinach archivia la questione dell'uomo come persona e insieme personalità, costitutivamente in formazione secondo un processo relazionale che lo ristruttura continuamente dalla

[25] *Ivi*: 189 ss.; si veda anche Id. 1996: 303; Id. 1995.
[26] *Ivi*: 251.
[27] Avitabile 2012: 46.

nascita alla morte ma che Reinach non considera nell'elaborazione delle leggi d'essenza che determinano l'esistenza in modo univoco quanto unidirezionale.
Questa impostazione trascura la scelta individuale e individua il fenomeno diritto come ciò che si compie attraverso le leggi d'essenza portate ad evidenza dal metodo fenomenologico.
La ricerca delle leggi d'essenza è inteso da Reinach come un processo prodromico alla formazione di una fenomenologia regionale che trova conferma nelle distinte partizioni del diritto, della politica, dell'economia mediante la riduzione fenomenologica che, separando un ambito di analisi da un altro, ritiene di poterne cogliere il 'senso', l'essenza e a questo proposito afferma che "la struttura del diritto positivo può risultare comprensibile solo attraverso la struttura della sfera del diritto prenormativo"[28].
I concetti fondamentali del diritto hanno un carattere giuridico pre-normativo "così come i numeri possiedono un essere autonomo rispetto alla scienza matematica. Il diritto positivo può elaborarli e trasformarli: essi sono da essi trovati e non generati"[29], sottraendo il diritto positivo al comprendere, proprio dell'interpretazione giuridica e marcandolo come mero processo di adeguamento alle leggi d'essenza
Il regionalizzarsi della fenomenologia e la pretesa di poter mostrare l'evidenza della 'cosa stessa', la sua 'essenza', sorgono in Reinach su un modo di intendere l''apriori' con attenzione a proposizioni rigorosamente sintetiche, necessarie alla costruzione di una scienza pura del diritto, differenti dagli apriori della conoscenza discussi da Heidegger.
La distanza dalla fenomenologia di Husserl, e quindi dalla purezza dell'io e del diritto da una parte, e dalla dogmatica intellegibilità delle leggi d'essenza di Reinach dall'altra, dal pensiero di Heidegger è chiarificato in *Essere e tempo* attraverso una critica ad ogni interpretazione fenomenologica meramente formalistica.
Heidegger differenzia criticamente la fenomenologia, concepita come metodo del procedere delle scienze che ha come oggetto tutto quanto può essere incontrato naturalisticamente dalle leggi della fisica, della chimica e della biologia dalla fenomenologia filosofica che invece ha a che fare con l'essere umano, istituente regole sociali esistenzialmente significanti.
In Heidegger l''apriori' è connesso alla distinzione fra l'essere e l'ente ed alla "priorità dell'essere sull'ente, che segna la priorità del 'senso', inteso come quell'esistenziale dell'esistente non confondibile con 'una proprietà che inerisce all'ente'"[30].
Il senso sfugge alla cosiddetta evidenza e apre all'esistente la possibilità, il poter-essere che segna lo scarto tra gli esseri umani e ogni altro ente del mondo che si esplicita, non secondariamente, nella differenza sostanziale tra la *Urnorm* di Husserl[31] e la *Grundnorm* di Kelsen[32].
La 'norma fondamentale' o *Grundnorm* orienta verso una visione oggettiva del diritto, spiegabile dall'esperto a partire da una genesi fattuale, legata all'affermazione di un fatto vincente piuttosto che alla relazione dialogica che impegna, nel momento formativo del diritto, il legislatore e il giudice, nell'amministrazione della giustizia.
Solo in questa direzione trova svolgimento la soggettività, concepita come l'inoggettivabile, non trattabile né con metodo scientifico né da una scienza delle norme[33].
Si comprende che fenomenologia significa innanzitutto 'portare alla luce il senso' che, così come i principî generali del diritto, non è immediatamente presente in chi conosce le norme ed è impegnato nella loro applicazione, esigendo la comprensione del testo normativo ai fini della chiarificazione del senso e del significato, vivificante la fattispecie normativa.
In particolare, Heidegger descrive il 'fenomeno' come "ciò che innanzitutto e per lo più non si manifesta; ciò che, in contrapposto a ciò che innanzitutto e per lo più si manifesta, è nascosto, ma che

[28] Reinach 1990: 9.
[29] *Ivi:* 7.
[30] Heidegger 1991:72.
[31] Husserl 2002: 33.
[32] Kelsen 1952; Id 1998: 7-9.
[33] Kelsen 1952: 9.

tuttavia è tale da appartenere a ciò che innanzitutto e per lo più si manifesta in quanto ne esprime il senso e il fondamento"[34].
In questa direzione, la relazione di riconoscimento è il non manifestarsi, tanto nei codici quanto nelle sentenze emesse dal magistrato, espressione del 'senso' e del 'fondamento' del loro stesso esserci in qualità di norme giuridiche, esistite nella 'differenza nomologica'.
Proprio la distanza tra legale e giusto si afferma all'inizio del pensiero filosofico-giuridico con l'*Apologia di Socrate* in cui l'affermazione 'fare giustizia secondo le leggi' esige che il diritto venga istituito e amministrato a partire da una relazione positiva tra coloro che partecipano al dialogo tale da selezionare contenuti qualitativamente giusti atti a conferire al diritto la sostanza della giuridicità.
All'origine di quel che, nella quotidianità, può essere incontrato come 'fatto giuridico' e, tra questi, i tribunali, le sentenze, la polizia di Stato, è presente una dimensione extra-fattuale che nomina la questione del senso e della ricerca del giusto mediante il costante rinvio ai principi universali del diritto. Quest'opera rimane nascosta in ciò che è manifesto, ovvero le norme istituite nei codici mediante un processo di verbalizzazione e però ne costituisce il senso e il fondamento nell'incidere ortonomo di un senso altro anche rispetto a quello già dato.
In Reinach, il 'senso' coincide con l'essenza, con l''apriori' già dato, che non implica né coinvolge l'esistente nel suo volgersi originale a se-stesso, in quanto il 'chi', sospeso nel suo progettarsi. In Heidegger, il 'senso' è radicato nella 'conoscenza aprioristica', ove l''apriori' è però la priorità dell'essere sull'ente, che schiude la possibilità all'esistente, sospendendolo tra la presenza di quanto viene nella comprensibilità e l'assenza di un suo venire esplicitamente tematizzato.
Solo in questa direzione la riflessione può riguardare prioritariamente la persona autentica, istituente, nella sua interezza ipotizzante, il diritto 'oltre il fatto che vince'.
Il metodo fenomenologico porta ad evidenza, con rigore scientifico, la complessità del giuridico a partire proprio dalla specificità dell'essere umano oltre ogni semplificazione annichilente prodotta, nel postmoderno, dalla degradazione del diritto nel fatto dalle diverse manifestazioni del potere che incidono sull'essere umano, genesi e misura dello *ius positum* quando non degenera nel 'formalismo giuridico'.
L'analisi fenomenologica del diritto è sollecitata attualmente dalla consapevolezza che la formazione del giurista tende a lasciare il terreno dell'arte della ragione per assumere una configurazione propria di una tecnica delle norme a partire dall'ingegnerizzazione dell'opera del terzo giudice.
In questa direzione, nasce l'interrogativo sul destino del pensiero giuridico sradicato dalla persona e nelle relazioni, mai avvicinabili dalle scienze esatte.

BIBLIOGRAFIA

Avitabile L. (a cura di) 2010, *Interpretazioni del funzionalismo giuridico*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Avitabile L. 2012, *Cammini di filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.

Buber M. 1997, *Il principio dialogico*, Cinisello Balsamo: San Paolo.

Buber M. 1991, *L'io e il tu*, Pavia: Bonomi.

Cotta S. 2002, *I limiti della politica*, Bologna: Il Mulino.

Cotta S. 1985, *Il diritto nell'esistenza*, Milano: Giuffrè.

[34] Heidegger 1999: § 7.

Cotta S. 1972, *Itinerari esistenziali del diritto*, Napoli: Morano.

Cotta S. 1978, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila: Japadre Editore.

Cotta S. 1979, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.

Del Vecchio G. 2002, *Sui principî generali del diritto*, Milano: Giuffrè.

Heidegger M. 1999, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi.

Heidegger M. 1991, *Seminari di Zollikon*, Napoli: Guida.

Heidegger M. 1976, *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia Editore.

Heidegger M. 1991, *Prolegomeni alla storia del concetto del tempo*, Genova: Il Nuovo Melangolo.

Husserl E. 2004, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Milano: Bompiani.

Husserl E. 2002, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano: Il Saggiatore.

Husserl E. 2000, *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma: Laterza.

Husserl E. 2005, *Ricerche logiche*, Milano: Il Saggiatore.

Kelsen H. 1998, *Il problema della giustizia*, Torino: Einaudi.

Kelsen H. 1952, *La dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi.

Kelsen H. 1967, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi.

Kojève A. 1989, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano: Jaca Book.

Luhmann N. 2012, *Il diritto della società*, a cura di L. Avitabile, *Presentazione*, Torino: Giappichelli.

Luhmann N. 1995, *Osservazioni sul moderno*, Roma: Armando Editore.

Luhmann N. 1996, *Teoria della società*, Milano: Franco Angeli.

Merleau-Ponty M. 2003, *Il visibile e l'invisibile*, Milano: Bompiani.

Reinach A. 1990, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Milano: Giuffrè.

Romano B. 2009, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino: Giappichelli.

Romano B. 2002, *Filosofia del diritto*, § VI *Terzietà nella relazione. Aspettative cognitive e normative*, Roma-Bari: Laterza.

Romano B. 2010, *Filosofia della forma. Relazioni e regole*, Torino: Giappichelli.

Romano B. 2009, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima*, capitolo IV *Conoscere e comprendere*, Torino: Giappichelli.

Scheler M. 1989, *Lavoro ed etica*, Roma: Città Nuova.

Tommaso Gazzolo*

La neuropolitica e il diritto sul proprio cervello.

ABSTRACT
This article addresses the issue of "neuro-rights" from a legal and philosophical perspective. It examines the evolution of neuro-politics, from Timothy Leary's pioneering theories to contemporary debates surrounding neuroscience and brain technologies. The author analyzes how the brain, conceived as a plastic and programmable organ, has become a site of power, raising unprecedented questions about individual rights and social control. The paper particularly focuses on the possibility for individuals to hold rights over their own brains, to protect them from external interference, and to safeguard cognitive freedom. Through this inquiry, the article offers a critical reassessment of the relationship between brain, technology, and law, questioning whether existing legal frameworks are capable of addressing the emerging forms of manipulation and neuro-technological governance.

KEYWORDS
Neuro-rights, Neuropolitics, Brain, Property, Leary.

INDICE
1. La liberazione del cervello. 2. Neuropolitica. 3. Una giurisprudenza del cervello. 4. Il diritto sul proprio cervello. 5. Cervello e tecnica. 6. Questioni giuridiche

1. La liberazione del cervello

L'espressione "neuropolitica" si è ormai affermata, in ambito scientifico, per indicare un «campo dai confini ancora incerti»[1] ed ancora in via di sviluppo di teorie incentrate sulla relazione tra il funzionamento cerebrale e le scelte politiche delle persone. Con essa ci si riferisce solitamente tanto agli studi che, nel campo delle neuroscienze cognitive, tentano di chiarire i meccanismi cerebrali alla base del comportamento politico delle persone[2], quanto a quelle teorie dedicate, diversamente, a studiare come il "governo del cervello" sia oggi divenuto la posta in gioco principale del controllo politico[3].
Spesso, tuttavia, si dimentica come il termine "neuropolitica" sia stato introdotto, con un significato più preciso e definito, a partire dalla metà degli anni Settanta dai lavori di Timothy Leary (1920-1996). Non intendo, qui, soffermarmi a discutere la controversa figura di Leary, il ruolo che egli assunse per la «generazione dell'acido» e per la ricerca e sperimentazione degli psichedelici[4]. Mi interessa, piuttosto, recuperare il senso che egli dava alla *neuropolitica*, articolando attraverso essa una serie di questioni che forse solo oggi sono divenute realmente attuali e decisive.
Seguiamo, anzitutto, alcune pagine di Leary. Se c'è qualcosa come una "neuropolitica", è perché il cervello, per Leary, è essenzialmente una «rete elettro-biochimica capace di ricevere e creare una

* Professore associato di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Sassari, e-mail tgazzolo@uniss.it.
[1] Lavazza 2007: 944.
[2] Per una introduzione, si vedano Benedikter – Giordano 2024; Qvortrup 2024; Schreiber 2017.
[3] Cfr., sul tema, Rose – Abi-Rached 2014; Connolly 2002.
[4] Rinvio, qui, a Devonis 2021. Per la vita di Leary, si veda Greenfield 2012.

serie fluida di realtà adattative»[5] e quindi, come tale, modificabile. Il punto è dunque questo: il cervello si può *programmare*, integrare, *controllare*, il che implica immediatamente la questione politica, relativa a se e come farlo, ed a chi spetti tale (ri)programmazione.
Ciò che Leary auspicava era che la sperimentazione attraverso l'Lsd potesse realizzare fosse la separazione, la *liberazione del cervello* dai «limiti della mente cosciente», della «mente normale», che per lui era essenzialmente una «fonte di malattia». Occorreva, cioè, che ciascuno di noi potesse finalmente acquisire la comprensione e, soprattutto, il controllo del proprio sistema nervoso, che potesse sviluppare «nuovi circuiti neurali (nuove menti) di ricezione, integrazione e trasmissione»[6].
La prima conseguenza – decisiva – che Leary ne traeva, è che ciò implica un passaggio definitivo *dalla filosofia alla cibernetica*. O, più correttamente: implica che la filosofia possa finalmente compiersi e realizzarsi *come* cibernetica, come, cioè, possibilità reale di costruire una nuova mente in grado di liberarsi dia condizionamenti sociali e politici, dalle «paure programmate», per giungere a una «natura umana responsabile di se stessa»[7]. Leary è distante, qui, dall' Heidegger che aveva visto nella cibernetica la fine della filosofia. Per Leary, infatti, non si tratta di «determinare la libertà dell'uomo come qualcosa di pianificato, cioè di controllabile»[8]: al contrario, la cibernetica diviene, per lui, la pratica attraverso cui ciascun individuo impara a «cambiare stazione, sintonizzare, focalizzare, programmare e riprogrammare»[9] il proprio cervello, accede alla libertà di scegliere come *divenire* l'umano che è.
Per questo la posta in gioco è immediatamente politica: la liberazione *del* cervello – che è sempre anche liberazione *dalla* mente (dalla mente "normale", programmata dal potere, per Leary) – non può che essere liberazione dai rapporti sociali e politici esistenti. Senza comprendere questo, per Leary non si possono capire gli anni Sessanta, i Beatles e le «perline degli hippie», la *Summer of Love.* La rivoluzione che negli anni Sessanta giungeva dall'America era, cioè, certamente *politica*, ma non nel significato che di essa avevamo, specie in Europa, in quegli anni.
La "neuropolitica" di Leary, la rivoluzione lisergica, infatti, non si radicava se non in modo indiretto sul terreno della lotta tra le classi, delle contraddizioni proprie alla struttura economico-sociale, della critica del controllo, da parte delle classi dominanti, dell'apparato produttivo. In fondo, ciò che la "controcultura" americana comprese per prima, è che la "politica", la decisione sul tipo di società in cui avremmo vissuto negli anni dell'affermazione del capitalismo "cognitivo", non avrebbe riguardato che secondariamente il livello della produzione della ricchezza o quello dell'assetto politico-istituzionale: la posta in gioco era il *cervello*, era il modo in cui avremmo pensato, in cui avremmo ri-organizzato le nostre menti:

La vera rivoluzione degli anni Sessanta fu neurologica. La comparsa di una nuova filosofia avviene in rari crocevia della Storia. I cambiamenti politici, sociali ed economici seguono i cambiamenti nella concezione della natura umana. La rivoluzione delle coscienze dei Sessanta diede inizio a quella che oggi è nota come Era dell'informazione, della Comunicazione, della Cibernetica e mise alla prova tutte le istituzioni e i principi morali su cui si basava la società industriale[10].

Questa è l'idea della neuropolitica di Leary: fornire a ciascuno la possibilità di comprendere e controllare finalmente il proprio sistema nervoso, fargli imparare a programmare e riprogrammare il proprio cervello.
Dobbiamo allora cominciare a distinguere il tema proprio della neuropolitica dai mezzi e dalle tecniche – che certamente variano con il tempo – relativi alla modificazione del cervello. Nei primi anni Sessanta, Leary pensava essenzialmente alle droghe psichedeliche o, più propriamente, al passaggio dalle droghe che «influiscono sull'umore», il cui consumo quotidiano era già ampiamente

[5] Leary 2013: 15.
[6] Leary 2015: 16.
[7] Leary 2015: 18.
[8] Heidegger 1989: 35.
[9] Leary 2015: 18.
[10] Leary 2015: 21.

diffuso (alcool, tabacco, anfetamine, barbiturici, etc.) a quella che «influiscono sul cervello»[11], come l'Lsd. Sarebbero state queste ultime a consentire l'attivazione di quei circuiti cerebrali che avrebbero potuto, per Leary, permettere alle persone di giungere a poter controllare, sperimentare, programmare liberamente la propria percezione, il proprio rapporto con se stesse e la realtà.
Ciò che Leary disegna, è uno «spazio neurologico» caratterizzato da otto circuiti, o "marce" potenziali, o «mini-cervelli», che possono essere o meno attivati in certe circostanze e attraverso diversi tipi di modifiche. È possibile fornire uno schema riepilogativo di questi circuiti:

Circuito cerebrale	Nome comune	Caratteristiche	Effetti	
I. *Bio-sopravvivenza*	coscienza	Programma la percezione secondo il codice binario cose utili al sostentamento / cose pericolose o nocive	Atteggiamento di base di fiducia o sospetto verso la realtà	Circuiti *terrestri* (ossia: le reti cerebrali normalmente attive)
II. *Emotivo*	Ego	Si sviluppa nel passaggio da gattonare a camminare: «il bimbo che impara a camminare non è più un infante passivo (bio-vegetativo), ma un mammifero politico, pieno di pretese territoriali fisiche ed emotive».	Stimoli che attivano automaticamente un comportamento aggressivo e dominante o sottomesso e cooperativo	
III. *Destrezza-simbolismo*	mente	Si attiva con la manipolazione degli oggetti e l'invio/ricezione di segnali	Capacità di ricevere, integrare, trasmettere segnali prodotti dagli oggetti o dal linguaggio	
IV. *Socio-sessuale*	Personalità adulta	Adozione di un ruolo sessuale caratteristico associato biochimica-mente al cervello	Assunzione di ruoli sessuali specifici	
V. *Cyber-somatico*		Spostamento della percezione dallo spazio visivo lineare allo spazio sensoriale (eccitazione edonica)	Divertimento estatico, distacco dai meccanismi compulsivi dei primi 4 cervelli	I quattro cervelli dell'evoluzione futura
VI. *Cyber-elettronico*		Metaprogrammazione: coscienza di programmare la propria programmazione	Accelerazione rapida, scelte multiple, relatività, possibilità di programmare e riprogrammare il cervello	
VII. *Cyber-genetico*		Il sistema nervoso comincia a ricevere segnali dall'interno dei singoli neuroni	Simbiosi interspecie, immortalità	
VII. *Cyber-atomico*		Nano-ingegneria, atomi come strumenti e conduttori di pensiero	La persona neuro-atomica (o Singolarità), annullamento dello spazio-tempo	

Senza che sia necessario entrare qui nel dettaglio delle descrizioni di Leary dei singoli circuiti, occorre soffermarsi su alcuni passaggi essenziali del suo ragionamento. Come si è ricordato, Leary pensava, negli anni Sessanta, che fossero soprattutto le droghe a poter funzionare come strumenti di *attivazione* dei nuovi livelli neurologici, in grado di determinare il passaggio da un circuito all'altro. Eppure egli

[11] Leary 2015: 112.

aveva contemporaneamente visto come quello che a suo avviso era lo scarto realmente determinante, che individuata tra il V e il VI circuito, fosse in realtà strettamente connesso alla rivoluzione elettronica. È vero, cioè, che per Leary erano anzitutto le «droghe psichedeliche cyber-chimiche», come l'Lsd, ad essere progettate «per raggiungere risultati, non per fuggire dalla realtà», ossia per aprire «il sistema nervoso verso possibilità di un'evoluzione futura post-terrestre»[12] (noi oggi diremmo: post-umana). Ma egli aveva anche avvertito come l'evoluzione della politica della droga e dell'esperienza stessa di essa da parte delle persone corresse il rischio costante di fare della droga niente più che lo strumento dell' «edonica del V circuito», del semplice *distacco* del cervello dalla realtà. Per Leary l'obiettivo, però, rimaneva un altro: quello di consentire al cervello di giungere al VI circuito, in cui «il sistema nervoso» metaprogramma se stesso, crea «re-imprinting seriali su se stesso». E' questo livello che avrebbe permesso agli individui di comunicare e condividere i propri pensieri tra loro senza più bisogno del linguaggio, della parola. E lo avrebbe fatto, più che attraverso la droga, grazie alla tecnologia dei computer:

> La funzione evolutiva del VI circuito è di permetterci di comunicare relatività einsteiniane e accelerazioni neuroelettriche senza usare i simboli manuali del III circuito laringeo, ma direttamente tramite feedback, telepatia e collegamenti informatici. I segnali neuroelettrici sostituiranno sempre di più il «parlato» (i grugniti degli ominidi) non appena i computer diventeranno elettrodomestici comuni nelle case[13].

Questo scriveva Leary nel 1973. Nel 2016, Elon Musk ha dato vita a *Neuralink*, la quale è divenuta in breve tempo il punto di riferimento delle ricerche sul "cervello connesso", ossia sulla possibilità di giungere ad un collegamento *diretto* tra i processi mentali di un individuo e un'intelligenza artificiale in grado di leggerli, codificarli e trasporli direttamente nella realtà[14]. Per fare un esempio noto: penso a qualcosa come «l'avvio del condizionatore d'aria, il computer decifra il mio pensiero e attiva il condizionatore» stesso[15]. L'interfaccia cervello-macchina (BCI) sarà dunque in grado di acquisire segnali cerebrali (o *pensieri*) e di tradurli in comandi inviandoli a dispositivi in grado di eseguire le azioni desiderate.
Se pur con cautele e avvertendone i pericoli, Musk stesso ha, inoltre, chiarito come, a suo parere, lo sviluppo dell'intelligenza artificiale porterà, nei prossimi anni, a ciò che è stato chiamato la *singolarità* – termine che già compare, come si è visto, in Leary, ma che sarà reso popolare solo anni più tardi dai lavori di Vernor Vinge e di Ray Kurzweil –, per riferirsi al punto in cui l'intelligenza artificiale sarà in grado di superare quella "umana", e si realizzerà la simbiosi, la connessione permanente tra uomo e macchina[16]. Secondo Kurzweil, in particolare:

> Le capacità dell'intelligenza artificiale crescono, le informazioni diventano più accessibili e noi integriamo sempre più strettamente quelle capacità con la nostra intelligenza biologica naturale. Alla fine la nanotecnologia farà sì che queste tendenze arrivino al culmine e estendano direttamente il nostro cervello con strati di neuroni virtuali nel cloud. In questo modo ci fonderemo con l'AI e aumenteremo noi stessi con una potenza di calcolo milioni di volte superiore a quella che ci ha dato la nostra biologia. La nostra intelligenza e la nostra coscienza si espanderanno e si approfondiranno in una misura che è difficile da comprendere. Questo evento è quello che chiamo la Singolarità[17].

Anche per Kurzweil, come già per Leary, il cervello umano è qualcosa che può essere integrato, modificato, liberato dai suoi limiti. Per questo la singolarità permetterà, egli scrive, di superare le sue condizioni, di acquisire «potere sul nostro stesso destino», quando «la parte non-biologica della

[12] Leary 2015: 127.
[13] Leary 2015: 121.
[14] Per una presentazione di Neuralink, cfr. Musk 2019; Urban 2017.
[15] Zizek 2021: 23.
[16] Sulla nozione di "singolarità", si rimanda a Kurzweil 2024; Callaghan – Miller – Yampoliskij – Armstrong (a cura di) 2015; Hoffmann 2022; Krüger 2021.
[17] Kurzweil 2024b.

nostra intelligenza sarà miliardi di miliardi di volte più potente dell'intelligenza umana priva di ausili»[18].
Ciò che qui ci interessa è questa tendenza verso la creazione di un cervello connesso, di un cervello digitale (*digital brain*). Qui la singolarità, come Zizek ha osservato, si riferisce all'idea che «attraverso la condivisione diretta dei miei pensieri e delle mie esperienze con altri (una macchina che legge i miei processi mentali può anche trasporli in un'altra mente), nasca una sfera di esperienza mentale, condivisa a livello globale»[19]. Un cervello integrato, in questo senso, sarà un cervello i cui pensieri di ciascuno potranno venire immediatamente e direttamente condivisi con gli altri – è la "telepatia" di cui Leary parlava, come attivazione del circuito VI, del cervello cyber-elettronico. Non sarà più necessario, allora, parlare, servirsi del linguaggio, in quanto ogni esperienza e pensiero potrà essere direttamente trasmesso da un cervello all'altro, e così condiviso. Il fisico Freeman Dyson ha coniato, a questo proposito, il termine "radiotelepatia", per riferirsi a tale passaggio verso una mente collettiva:

> La telepatia tradizionale si supponeva fosse qualcosa di soprannaturale: sogno un sogno e qualcuno, a centinaia di chilometri di distanza, riesce a comunicare magicamente da mente a mente. Probabilmente questo fenomeno non esiste, ma possiamo immaginare di ottenere lo stesso risultato con mezzi meccanici, inserendo piccoli trasmettitori e ricevitori radio nelle teste delle persone, così che possano effettivamente comunicare i pensieri direttamente. Non penso che sia impossibile. Si tratta piuttosto di capire davvero come funziona il cervello, come funzionano i processi mentali. Potrebbe perfino essere realizzabile tra cento anni che due persone possano comunicare direttamente da mente a mente e, se questo fosse possibile, ovviamente cambierebbe profondamente la natura stessa della vita, molto più di tutte le altre cose di cui ho parlato. A quel punto si avrebbe una sorta di menti collettive invece che solo menti individuali[20].

L'idea di Leary è oggi stata ripresa da quanti lavorano nella direzione della possibilità di una comunicazione neuronale diretta. Musk ha più volte sostenute, in diverse interviste, che il linguaggio "umano" diverrà presto obsoleto, e che il cervello "connesso" consentirà di leggere la mente altrui, di modo da superare le difficoltà e le incomprensioni tipiche della comunicazione verbale[21].
Il neuroscienziato Miguel Nicolelis pensa in termini analoghi: la «liberazione del cervello», che lui intende come l'incorporazione in esso dei dispositivi di intelligenza artificiale, ci consentirà di «ridurre, o di eliminare, i limiti una volta insuperabili che definiscono il singolo essere umano», di modo che «potremo un giorno, nel nostro remoto futuro, provare l'esperienza di far parte di una rete conscia di cervelli, una vera intelaiatura cerebrale di pensiero collettivo».
Se egli pone la questione in forma di domanda, sembra però non aver troppi dubbi sul fatto che sarà possibile e che, pertanto, accadrà: «supponendo per un attimo che in qualche modo, grazie a una qualche straordinaria e inoffensiva tecnologia del futuro, questa rete cerebrale diventi realtà, gli individui che se ne serviranno potranno davvero comunicare avanti e indietro uno con l'altro tramite il semplice pensiero e anche sperimentare in modo vivido ciò che le loro controparti sentono e percepiscono aderendo perfettamente a questa vera e propria "mescolanza di menti"»[22].
La *mescolanza di menti*, o il cervello *collettivo*, è ciò che Leary già intendeva parlando del circuito cyber-atomico. Ma non si tratta, ovviamente, di attribuirgli una paternità, o un'anticipazione, di queste idee. Piuttosto, il riferimento a Leary deve qui operare, per noi, come ciò che ci permette di individuare il campo entro cui tali questioni, oggi discusse a partire dagli sviluppi della tecnologia e delle neuroscienze, devono essere indagate.

---

[18] Loc. ult. cit.
[19] Zizek 2021: 23.
[20] Dyson 1999.
[21] Cfr. Embury-Dennis 2020.
[22] Nicolelis 2011: 374. Sul tema, si veda anche Kaku 2014.

2. Neuropolitica

Si potrebbe, con buone ragioni, obiettare che, per poter chiarire le questioni relative allo sviluppo dei meccanismi di interfaccia cervello-computer (BCI), della "singolarità", del passaggio al cervello digitale e collettivo, i concetti di Leary sarebbero poco rigorosi e privi di "scientificità": la sua definizione dei circuiti cerebrali, della cultura "elettronica" o "cibernetica", infatti, sarebbe, più che datata, inseparabile dal recupero e dall'innesto di assunzioni, lemmi, suggestioni New Age, contaminazioni con il pensiero orientale (si pensi al libro tibetano dei morti) e la cultura letteraria cyberpunk. Ciò è innegabile. Lo stesso Leary, del resto, ha ricordato come nel corso della sperimentazione sulla psilocibina e l'Lsd, nei primi anni Sessanta, il suo gruppo di ricerca si era trovato di fronte al problema di descrivere gli effetti di tali droghe senza poter disporre di «alcun linguaggio scientifico in grado di comunicare o di riconoscere la vasta portata e gli effetti "strani" di questi fenomeni caotici»[23].

Pure, la ragione per cui occorre tener fermo il riferimento a Leary, è che esso consente di mantenere la "neuropolitica" come questione che, *in quanto tale*, non può essere pensata semplicemente attraverso il linguaggio, le metodologie e i problemi propri delle neuroscienze, della medicina e dei loro sviluppi tecnologici. La neuropolitica, cioè, non è ciò che si limiterebbe a indicare le questioni *etiche*, di politica del diritto, istituzionali, che *deriverebbero* dalle scoperte e dall'evoluzione di problemi che, come tali, riguarderebbero esclusivamente la scienza.

Vale pertanto la pena di tener ferme alcune intuizioni di Leary: la neuropolitica non è, da questo punto di vista, ciò che deriva dalle implicazioni istituzionali e politiche delle ricerche neuroscientifiche, ma è il *compimento* della filosofia *come* cibernetica, è cioè il passaggio ad una certa *idea* del rapporto tra cervello e potere (da cui la ricerca neuroscientifica e gli sviluppi della tecnologia dipendono).

Per tale ragione la neuropolitica deve inventare i propri *concetti*: essi non hanno la funzione, infatti, di "descrivere" il funzionamento cerebrale, le reti neuronali, per come esso è indagato negli ambiti di ricerca propri della scienza; diversamente, devono essere concetti in grado di mettere in forma e così lavorare sui problemi – di natura filosofica (o come diceva Leary: "cibernetica") – cui il rapporto cervello-potere rinvia. Da tale punto di vista, una nozione come quella di cervello "cyber-atomico" non è né precisa né imprecisa, corretta o scorretta, proprio perché non va intesa come la *descrizione* di un fatto, ma come l'individuazione di un campo di problemi.

Per questo la "topica" di Leary – la sua distinzione tra otto circuiti cerebrali, che egli colloca quattro sul lobo destro (quelli che devono ancora essere attivati) e i primi quattro su quello sinistro – è immediatamente anche ciò che deve organizzare due pratiche di tipo politico, che egli chiama rispettivamente: (a) *cibernetica* (gestione del cervello sinistra), che avrà il compito di costruire «info-strutture comuni» e proteggere i ciberspazi di ciascuno «dall'invasione e dallo sfruttamento da parte di altri» e (b) *psibernetica* (gestione del cervellodestro), relativa alla costruzione di «info-ambienti nel proprio neuromondo, collegare il proprio neurospazio con quello altrui», «proteggere il proprio cervello dall'invasione e dallo sfruttamento dall'esterno»[24].

Senza pertanto dover necessariamente riprendere e recuperare le categorie e il lessico di Leary, occorre però valorizzare il senso che il termine "neuropolitica" aveva nelle sue intenzioni, e che oggi va sviluppato. Se dovessimo, in modo schematico, riepilogarne le caratteristiche fondamentali, potremmo indicarle come segue:

1. La neuropolitica assume che il *cervello* è divenuto l'oggetto, la posta in gioco e il campo entro cui si definiscono, si strutturano e si articolano le relazioni di potere – che sono sempre, per definizione, "molecolari", per dirla con Foucault, e plurali – nell'epoca dell'intelligenza artificiale (o del capitalismo cognitivo, se si preferisce).

Potremmo dire, cioè, che la tecnologia politica fondamentale del nostro tempo non è più soltanto il *governo* della *vita*, dei processi biologici – come nella biopolitica –, ma è quella del governo del

[23] Leary 1995: 39-40.
[24] Leary 1995: 84.

cervello, ossia della regolamentazione, della produzione e del controllo dei processi relativi al "cervello connesso" ed alla condivisione dei pensieri.
Il sociologo Nikolas Rose lo ha chiarito perfettamente, osservando come, a partire dagli anni Novanta, il governo della popolazione ha portato a fare della conoscenza del cervello, del suo funzionamento, una delle questioni principali dell'intervento della politica e dell'economia[25]. Secondo il neuroscienziato Marcello Ienca, gli esseri umani «si trovano oggi in una transizione storica senza precedenti», e la «nostra generazione verrà ricordata o come quella che ha indirizzato l'ultima grande transizione storica dell'evoluzione biologica-culturale umana per il bene di tutti; oppure, al contrario, verremo ricordati come quelli che hanno abusato dell'organo più complesso mai prodotto nella storia dell'Universo conosciuto, il cervello umano, per destabilizzare le società umane, amplificarne le disuguaglianze, erodere definitivamente la sfera privata e abrogare principi basilari dell'organizzazione sociale»[26].
2. La domanda fondamentale della neuropolitica non è, pertanto, quella di interrogare le implicazioni etiche o politiche della ricerca neuroscientifica o degli sviluppi delle tecnologie digitali, né di verificare l'effettiva applicabilità di queste ultime. Diversamente, essa riguarda le tecniche e le strategie mediante le quali il cervello si troverà ridefinito a partire dal suo essere investito da rapporti di potere – da procedure, cioè, che tenderanno a governarlo, influenzarlo, "programmarlo" *direttamente*, ossia attraverso la sua immediata connessione alle macchine.
3. La neuropolitica implica, infine, che – come Leary aveva intuito –, ogni trasformazione (sino alla stessa possibilità di un'attività rivoluzionaria) realmente determinante dei nostri assetti sociali, economici, morali, passerà e dipenderà anzitutto dalla "programmazione" del nostro cervello, ossia dal modo in cui faremo esperienza del nostro pensiero e del nostro modo di percepire e interagire con la realtà.
Qualsiasi cambiamento che, nei prossimi decenni, potrebbe verificarsi o si verificherà nelle strutture economiche, nei rapporti sociali, nell'organizzazione delle nostre società avrà, cioè, un significato che dipenderà strettamente, e sarà perciò subordinato, a quanto starà accadendo, nel frattempo, rispetto al modo in cui i nostri cervelli saranno stati configurati e programmati. Possiamo – per fare qui un esempio – immaginare, allora, che l'istituzione di un reddito universale porterà, finalmente, alla liberazione *dal* lavoro. Ma il significato di essa sarà ovviamente del tutto diverso rispetto a quanto possiamo aspettarci, laddove ciò avvenisse a partire dall'avvenuta *separazione* tra intelligenza e coscienza: in quel caso, cioè, saranno le macchine a conoscere i nostri pensieri e desideri meglio di quanto noi stessi potremo fare, e saranno perciò esse a dirci come impiegare il tempo liberato, che cosa desiderare, e così via.
Sebbene la "neuropolitica" abbia più di un aspetto in comune con ciò che Stiegler ha chiamato lo *psico-potere*, essa individua un momento specifico e che corrisponde all'attuale fase tecnologica in cui stiamo entrando. Già Stiegler aveva visto nelle psicotecnologie – ossia in «tecniche che permettono di controllare l'attività mentale degli individui in modo sempre più calcolabile»[27] – ciò che ha determinato, con l'inizio del XXI secolo, uno spostamento rispetto alle serie di questioni che Foucault aveva indagato a partire dal bio-potere.
Dovremo pertanto tornare sulla sua strategia di analisi e di critica, la quale non può certo dirsi superata dal fatto che, qui, stiamo però insistendo su un passaggio ulteriore, che riguarda l'intervento *diretto* sul cervello da parte delle nuove neurotecnologie. Anche perché Stiegler stesso ha parlato, talvolta, di «psico-neuro-politica»[28] ed ha molto insistito, come vedremo anche più avanti, su come il capitalismo cognitivo proceda mediante la modificazione dell'organizzazione sinaptica del cervello – soprattutto del cervello dei giovani. Del resto, è la *relazione trasduttiva tra tecnica e cervello* a costituire uno degli assi fondamentali del pensiero di Stiegler, e che la neuropolitica non può che

[25] Cfr. Rose 2006.
[26] Ienca 2019: 149.
[27] Stiegler 2014: 286.
[28] Stiegler 2024.

riprendere. A partire, ovviamente, dai problemi che costituiscono quel nuovo e ulteriore stadio che è il neuro-capitalismo.

3. *Una giurisprudenza del cervello*

La mia riflessione è quella di un giurista, e per questo essa è anzitutto orientata a pensare i problemi della neuropolitica attraverso la grammatica e le tecniche proprie dei diritti. A partire dal 2017, Ienca e Andorno hanno introdotto la nozione di *neurodiritti* per riferirsi ad una serie di strategie di tutela e protezione del cervello rispetto alla possibilità che - attraverso i progressi dell'ingegneria neurale e delle neurotecnologie pervasive – alcuni componenti delle informazioni mentali possano divenire l'oggetto di controllo, manipolazione, ingerenza da parte di terzi[29]. Tale approccio riprende quanto Richard Glen Boire aveva suggerito, parlando della necessità di cominciare a delineare una "giurisprudenza della mente" (*jurisprudence of the mind*):

> È giunto il momento di sviluppare una giurisprudenza della mente, che tenga conto delle più recenti conoscenze sul cervello, dei poteri sempre più avanzati della psicofarmacologia, e che collochi tutto ciò all'interno di una tradizione, come quella del nostro Paese, che consiste nel valorizzare e difendere la libertà individuale, l'autodeterminazione e un governo limitato. […] Così come le recenti trasformazioni tecnologiche hanno richiesto una riscrittura delle vecchie leggi sui temi più diversi, dal copyright alla privacy, anche i progressi nella nostra capacità di monitorare e manipolare il cervello impongono oggi una riflessione più sofisticata su cosa intendiamo per libertà di pensiero, e su quali tutele le dobbiamo garantire. Nulla è più privato, più intimo, più legittimamente appartenente alla sfera di sovranità di ogni individuo dell'ambiente interiore della propria mente e del proprio intelletto. Il diritto di una persona alla libertà, all'autonomia e alla privacy sulla propria dimensione mentale è situato al cuore stesso di ciò che significa essere liberi. Eppure, così com'è oggi il diritto, non esiste alcun riconoscimento esplicito, né tantomeno un'elaborazione, di un diritto fondamentale alla sovranità mentale. […] Benvenuti nell'era del controllo mentale[30].

Andorno e Ienca hanno insistito soprattutto sulla necessità di riconcettualizzare i diritti individuali esistenti e di creare nuovi specifici *neuro-diritti*, che essi hanno individuato nel diritto alla privacy mentale (*right to mental privacy*), all'integrità mentale (*mental integrity*) ed alla continuità psicologica (*psychological continuity*). Valorizzare la loro prospettiva è, certamente, importante, in quanto essa costituisce un contributo fondamentale nel tentativo di ripensare il problema dei diritti a partire dalle natura particolare dei dati cerebrali e dalle possibilità di "letture della mente" aperte dalle nuove tecnologie.

Riguardo ai primi, le *informazioni* da proteggere sono tali da risultare indistinguibili dalla fonte stessa che li genera, ossia l'elaborazione neutrale dell'individuo. L'oggetto della tutela, in tal senso, non può più essere l'informazione, il *dato* in sé, ma, necessariamente, la stessa *attività* mentale che lo produce. A ciò si aggiunge un ulteriore problema. Attraverso le nuove tecnologie, infatti, il vero rischio è quello che i "pensieri" – in forma di onde cerebrali – dell'individuo possano essere registrati, ed eventualmente controllati, senza che quest'ultimo ne sia consapevole e ne venga, pertanto, a conoscenza, con la conseguenza che un meccanismo come quello del preventivo consenso potrebbe risultato obsoleto e inefficace.

Quanto, poi, al problema dell'impatto sulla integrità mentale, il diritto ad essa dovrebbe, secondo tale prospettiva, essere ripensato al di là della sua inscrizione entro la logica della tutela della salute mentale, in quanto deve poter funzionare come un meccanismo di protezione da tutti i potenziali interventi delle neurotecnologie che implichino l'alterazione della computazione neurale della persona. Infine, i neuro-diritti dovrebbero poter fornire tutela anche al modo in cui gli individui percepiscono la propria identità, e dunque proteggerli rispetto alle modificazioni del comportamento e della percezione di sé che le neurotecnologie possono indurre. La proposta di Andorno e Ienca,

[29] Ienca – Andorno 2017.
[30] Boire 2003: 9-10.

pertanto, è quella di arrivare alla «creazione di neurodiritti specifici», necessaria quale «strategia di fronte a possibili abusi delle neurotecnologie e come forma di protezione delle libertà fondamentali associate al processo decisionale individuale nel contesto dell'uso delle neurotecnologie»[31].
La questione dei neurodiritti è stata, ovviamente, ripresa e discussa nel corso di questi ultimi anni, in relazione al problema generale, che qui ci interessa, della ridefinizione dei *diritti soggettivi* a partire dalle nuove esigenze di tutela che si legano agli sviluppi delle neurotecnologie[32]. Non è possibile, qui, dar conto dell'ampiezza e delle diverse posizioni emerse nei dibattiti sul tema. Occorre, piuttosto, provare a chiarire alcuni di quelli che sono i problemi irrisolti di una proposta, come quella qui Andorno e Ienca, articolata a partire dalla creazione di specifici (neuro-)diritti individuali, pensati come diritti della persona (o della personalità).
Un primo problema è relativo al *contenuto* stesso di tali diritti. Se si guarda alle formulazioni che solitamente vengono offerte dei neuro-diritti, infatti, esse sono attraversate da una ambiguità di fondo. Per quanto, infatti, essi vengano fondati sul principio della privacy o, altre volte, su quello dell'autonomia dell'individuo, è chiaro che essi non possono limitarsi ad affermare il *diritto* di ogni individuo a *pensare in modo autonomo*, o ad avere il *controllo* «sui propri stati mentali»[33].
Tali formulazioni, infatti, sembrano non avere alcun riferimento semantico determinato. Esse presuppongono, infatti, che il pensiero, *in quanto tale*, sia qualcosa su cui ciascuno di noi esercita in linea di principio una "padronanza", un controllo, e che pertanto sarebbe sempre possibile distinguere tra pensieri o stati mentali di cui sarei io l'autore e altri che, invece, mi sarebbero in qualche modo "imposti" dall'esterno, da parte di terzi. Il che è tuttavia discutibile. Il nostro pensiero, infatti, è sempre condizionato, influenzato, se non determinato, dagli altri con cui entriamo in rapporto. Se volessimo preservarne l' "autonomia", saremmo costretti ad assumere che il diritto debba intervenire proibendoci, ad esempio, di *mentire* agli altri, di dare ad essi false informazioni, se non addirittura di esporre loro le nostre opinioni, i nostri desideri, e così via. Come è stato osservato, infatti, a rigore se un altro mi mente, potrei concludere legittimamente – in base alla formulazione dei neuro-diritti che stiamo considerando – che egli sta alterando la mia "integrità" mentale, in quanto mi sta portando a «credere, desiderare, agire o dire cose che altrimenti» non direi[34].
Certamente, la replica sarebbe che tali neuro-diritti dovrebbero proteggere l'individuo da tutte le intrusioni non autorizzate da parte, nello specifico, di quelle tecnologie in grado di accedere *direttamente* ai nostri pensieri, decodificando i nostri segnali neurali – cosa che una persona non potrebbe mai fare. Il problema, però, è che ciò presuppone che dovremmo sempre essere in grado di accertare *se e quando* certi dispositivi stiano *accedendo* alla nostra "mente", se essi si stiano limitando a *registrare* dei dati o a modificare i nostri pensieri, e così via.
Le prospettive dell'intelligenza artificiale, tuttavia, mettono in questione proprio questo. Come Zizek ha notato, dal momento che l'interfaccia macchina-cervello non "legge" i miei pensieri, ma i suoi correlati neuronali, di cui io non sono consapevole, come potrei sapere *se* sono connesso o no ad una di queste interfaccia? Il vero rischio, cioè, non è tanto quello che le tecnologie *interferiscano* nei nostri pensieri, bensì che esse lo facciano *senza* che io percepisca neppure tale interferenza, continuando così a sentirmi del tutto libero e autodeterminato in ciò che faccio[35]. La questione di fondo, pertanto, si ripropone, nel senso che distinguere tra quando io penso in modo "autonomo" e quando, invece, i miei pensieri sono condizionati, influenzati, alterati, guidati da un terzo, rischia di essere empiricamente impossibile.

[31] Ienca – Andorno 2017: 24. Si veda inoltre Istace 2022.
[32] Per l'Italia, rimando a Farano 2020; Fuselli 2016; Amato 2013,; Picozza – Capraro – Cuzzocrea – Terracina 2014.
[33] Lavazza 2018: 4. Si veda anche quanto osserva Nita Farahany: «To start we need a new human right to "cognitive liberty", which would come with an update to other existing human rights to privacy, freedom of thought and self-determination. All told it would protect our freedom of thought and rumination, mental privacy, and self-determination over our brains and mental experiences» (Corbyn 2023). Cfr., sul punto, Farahany 2024.
[34] Rainey 2023: 10.
[35] Zizek 2021: 66-68.

4. Il diritto sul proprio cervello

Vale però la pena riflettere su un secondo problema. I neuro-diritti sono stati pensati – soprattutto grazie al contributo della giurisprudenza anglo-americana – come *diritti della persona* (o della personalità). Tale costruzione rischia di riproporre una serie problemi, più volte discussi in dottrina, relativi allo statuto giuridico del corpo[36]. Se, infatti, i neuro-diritti vengono configurati a partire dall'assunto secondo cui il cervello (o la mente) *è* la persona, ciò implica che ogni interferenza, danno o intrusione illegittima nella mente *della* persona costituisca un'offesa *alla* persona stessa. Seguiamo un esempio – il più semplice possibile, che riprendo, in parte, da Harari. Immaginiamo che nel futuro leggeremo libri solo attraverso dispositivi – potremmo pensare ad una versione avanzata di Kindle, potenziato con sensori biometrici e scanner – che registreranno come ogni frase che leggiamo influenzi il nostro battito cardiaco, la pressione del sangue, le nostre reazioni cerebrali, e che pertanto saranno in grado di sapere quali pagine ci hanno fatto ridere, quali ci hanno annoiato, interessato, e così via. La conseguenza è che, dopo un certo tempo, tali dispositivi saranno in grado di scegliere i libri che ci interessano meglio di quanto non sapremmo farlo noi stessi. Il punto, però, che qui ci interessa, è un altro. Il nostro diritto – inteso come diritto della persona – a non subire interferenze non autorizzate, da parte del Kindle, durante la nostra lettura, implicherebbe che, se esso registra le nostre onde cerebrali senza permesso, lederebbe non una *res*, una cosa, di nostra proprietà, ma la nostra stessa *persona*.

Il dispositivo, in tal senso, potrebbe dover rispondere di una *lesione* personale, e di una violazione del diritto della persona alla propria autodeterminazione ed integrità. Ciò che occorre chiedersi, però, è che cosa accada del battito cardiaco o, nel caso che qui ci interessa, a un' "onda cerebrale" o a determinate scariche neuronali, in quanto "dato", ossia una volta che Kindle lo abbia *registrato* e dunque che esso sia venuto ad *esistere* – come dato, informazione – separato ed autonomo rispetto alla persona stessa. Di chi è quel dato? È evidente che, se esso, fintanto che si identificava con la persona, *era* cioè la persona stessa, soltanto una volta registrato come "dato" diviene giuridicamente una cosa, una *res*. Ma una *res* senza proprietario, dal momento che essa viene ad esistere come tale solo nel momento in cui non è più parte della persona. Il che implica, però, la persona non potrà rivendicarne la proprietà, dal momento che essa spetterà, piuttosto, a chi prenderà possesso del "dato" per primo[37].

In altri termini, i neuro-diritti, se pensati come diritti della persona, se consentirebbero di punire come illeciti – civili ed eventualmente penali – le condotte con le quali Kindle si potrebbe appropriasse dai nostri "dati", non permetterebbero però in alcun modo ciò che è realmente essenziale, ossia che tali dati rimangano di nostra *proprietà*, che essi non possano, perciò, in alcun modo essere posseduti legittimamente da altri. Solo la logica proprietaria può garantire questo. Noi non *siamo*, giuridicamente, il nostro cervello o la nostra mente, ma abbiamo la *proprietà* di esso, di ogni sua parte, delle attività e dei segnali che fornisce.

Già David Solomon, nel 1964, aveva chiarito, credo, i termini fondamentali della questione:

> Io credo che quella cosa stupefacente che è il cervello umano sia la proprietà più inalienabile dell'uomo, la sua progenitura intellettuale. Nessuna persona o istituzione hanno il diritto morale di soffocare o inibire il suo sviluppo. Nessuna autorità sociale può arrogarsi con successo il diritto d'imporre e fissare i livelli di coscienza a cui gli uomini possono aspirare, indipendente dal fatto che questi stati siano raggiunti grazie alla farmacopea o con altri mezzi. *Die gedanken sind frei*[38].

L'obiezione secondo cui, in tal modo, si finirebbe per "reificare" la mente stessa, è priva di senso, e tradisce una incomprensione radicale della tecnologia propria del diritto. Affermare che,

[36] Si vedano, tra gli altri, Quigley 2018; C.M. Mazzoni 2008.
[37] Riprendo, qui, le osservazioni di Beaud 1993: 3-18.
[38] Solomon 2018: 13.

giuridicamente, io sono proprietario del mio corpo, e che dunque il corpo è una cosa, una *res*, non implica alcunché rispetto a ciò che il corpo è sul piano "naturalistico", "ontologico" o "filosofico". *Che cosa sia* il cervello o la mente, è cioè irrilevante per il diritto, è una questione la cui risposta non ha di per sé alcun interesse per esso. Ciò a cui il diritto risponde, infatti, è un altro problema, che riguarda che cosa *debba essere* – giuridicamente – la mente, affinché sia possibile riferire ad essa una serie di meccanismi di tutela che si ritiene opportuno adottare. Il punto non è, allora, che i "dati" siano miei *perché* io sono proprietario della mia mente; al contrario, è che i neuro-diritti devono essere pensati come diritti di proprietà affinché sia possibile che i "dati" restino i miei, anche quando mi vengano sottratti.

Il diritto di proprietà, del resto, resta il modello di diritto soggettivo che fornisce maggiori tutele per il suo titolare – è un diritto assoluto, immediato, valido *erga omnes*, inerente al proprio oggetto. Che esso possa avere ad oggetto una *res* che, come tale, non è necessariamente "corporale", non può ovviamente costituire un'obiezione. Rispetto alla definizione dei neuro-diritti come diritti della persona, la costruzione di un diritto di proprietà sul cervello (o sulla mente), non può che avere una serie di vantaggi essenziali, tra cui: (a) garantire una protezione maggiore, relativa soprattutto alla possibilità che i miei "pensieri" – o, propriamente, i loro correlati neuronali – non passino in "proprietà" altrui nel momento in cui vengano estrapolati come "dati"; (b) evitare una moltiplicazione di "diritti", che si aggiungano al già amplissimo catalogo dei "diritti della persona", con un contenuto di fatto indeterminato e vago.

Va da sé che la discussione dovrebbe essere maggiormente dettagliata, per poter giungere alla costruzione precisa e analitica di un *diritto sul proprio cervello* pensato a partire dalla proprietà, e non dalla logica della persona. Ciò che, tuttavia, qui interessa, è il corretto inquadramento dogmatico della questione.

Da questo punto di vista, solitamente chi si oppone all'idea di una proprietà sul cervello e sui "dati" che dalla sua attività possono essere estratti, si serve di due ordini di obiezioni fondamentali:

(1) La prima è di carattere, diremmo, "filosofico" e, come si è già accennato, deve a mio avviso essere rifiutata. Quando si sostiene, infatti, che noi non *possediamo* i nostri dati, ma *siamo* i dati, e che pertanto essi non sono qualcosa che la persona "ha", ma sono la persona stessa, tale affermazione – anche se fosse corretta sul piano descrittivo, su ciò che i dati sono "in realtà" – non fornisce alcuna giustificazione normativa per sostenere che allora essi dovrebbero essere oggetto di un diritto della persona, e non di un diritto reale. Che i "dati" siano o meno, giuridicamente, *cose*, infatti, non è un problema che dipenda da che cosa essi "realmente" siano, ma esclusivamente dalle conseguenze che il diritto intende far derivare dal loro qualificarle in un certo modo. Non vuol dire nulla che, così facendo, "reifichiamo" il cervello[39]. Il punto, piuttosto, è chiarire che – sul piano della logica giuridica – se si intende difendere l'idea, come qui facciamo, che i dati estratti, registrati, formati mediante la "lettura" dell'attività cerebrale debbano rimanere nel potere, nella disponibilità, nella titolarità della persona, sul piano giuridico essa implica che il cervello sia proprietà del soggetto (in caso contrario, come visto, i risultati della sua attività sarebbero necessariamente *res nullius*).

Personalmente, non riesco a capire la ragione per cui un diritto di proprietà della mente costituirebbe «an incorrect use of a legal category»[40], come si è talvolta sostenuto, preferendo ad essa l'idea di un

[39] Non più di quanto, diremmo, ciò avveniva attraverso la tesi teologica per cui noi – la nostra persona e il nostro corpo – saremmo "proprietà" di Dio, in quanto creatore di tutte le cose. Tale tesi, di per sé, non implica alcuna "reificazione" della persona – basti pensare che essa viene fatta funzionare anche in Locke, il quale pure ne ricava, da qui, il diritto di ciascuno sul proprio corpo. Mi limito a segnalare che entro tale tradizione è possibile attestare almeno una ricorrenza dell'idea di una *proprietà sulla mente*, presente nel terzo tomo delle *Esposizioni sulla dottrina cristiana, opera utilissima ad ogni genere di persone si ecclesiastiche, che secolari, e particolarmente a confessori, ed a parroci, che hanno l'obbligo di istruire il popolo*, pubblicata anonimamente nel 1744 dal giansenista François-Philippe Mésenguy e tradotta e stampata in italiano (Venezia, Remondini), la quale conobbe una notevole diffusione – e fu infine posta all'Indice nel 1857: «Tutto ciò che siamo, e tutto ciò che abbiamo, appartiene a Dio: niente ci è nostro. Egli ha, in qualità di creatore e conservatore, un diritto di proprietà inalienabile sulla nostra mente, sulla nostra volontà, sul nostro corpo» (p. 106).

[40] Così Sommaggio – Mazzocca – Gerola – Ferro 2017: 28.

"neuro-diritto" alla libertà cognitiva. A mio parere, è l'esatto contrario. I neuro-diritti non verterebbero su "cose", ma *sulla* persona stessa, nel senso che esprimerebbero la tutela di aspetti o caratteristiche "intrinseche" della persona, come la sua "identità", la sua "integrità mentale", e così via. Proprio dal punto di vista della scienza giuridica, delle sue logiche, delle sue costruzioni dogmatiche, si tratta di concetti imprecisi e poco rigorosi. Anzitutto, essi sovrappongono indebitamente argomentazioni giuridiche con argomenti relativi invece a ciò che le cose "naturalmente" sono, alla descrizione di fatti, e così via. Si consideri, ad esempio, il seguente passo, di Jan-Christoph Bublitz, che argomenta contro l'idea che la "mente" possa essere oggetto di proprietà:

> […] ancora più costitutivo di un soggetto, *cogito ergo sum*, è la sua mente. Essa non è solo uno degli aspetti tra tanti, ma, probabilmente, è ciò che definisce i soggetti e, quindi, i soggetti del diritto. Infatti, è difficile concepire un soggetto del diritto in cui la mente e le capacità mentali (ad esempio, agire per ragioni, deliberare) non siano tra le sue condizioni costitutive necessarie. Pertanto, a mio avviso, l'affermazione "la mia mente è mia" non si basa sui diritti di proprietà né su un rapporto giuridicamente stabilito di proprietà tra entità, soggetto alla distribuzione di *meum* e *tuum*, bensì, diversamente, sul punto da cui ha origine qualsiasi ordine giuridico, intrinseco alla nozione stessa di soggetti del diritto. Il diritto "innato" – non acquisito – di ogni persona è il diritto alla propria persona, di fare uso delle proprie facoltà mentali e fisiche e di rimanere libero da interferenze[41].

Come si può notare, l'autore procede attraverso una serie di *assunzioni filosofiche* su ciò che la mente è per il soggetto, per poi dedurne ciò che essa giuridicamente dovrebbe essere:
(a) anzitutto, si assume che la mente sia *costitutiva* del soggetto, che sia ciò che definisce la soggettività stessa. Che non c'è soggetto senza mente, diremmo. Bublitz riprende esplicitamente il tema cartesiano del *cogito*. Di per sé, si potrebbe già discutere, come si è accennato, circa la correttezza di tale argomentazione. Per Cartesio, andrebbe notato, il *cogito* si definisce proprio laddove io giungo a non poter sapere più nulla, e ad avere solo la certezza che sono. Ma questo significa che la certezza del mio *essere* (*sum*) è separata dalla conoscenza, dal sapere (*cogito*).
Il dispositivo cartesiano, cioè, implica il contrario di quello che Bublitz assume: implica cioè che «o penso o sono», che non ho altra scelta se non tra quella di *essere* (e dunque di non "pensare", propriamente, di non avere altro che la certezza del fatto di essere, senza sapere in alcun modo che cosa sono) o di *pensare* (ma in tal caso perdendo ogni certezza sul mio essere, su chi sono)[42]. Ma la scelta è sempre obbligata: il soggetto, cioè, si costituisce in quanto tale proprio perché "sceglie" l'essere, e non il pensiero. Per questo Lacan vede nel *Cogito* cartesiano il momento stesso della costituzione dell'inconscio e, insieme, della soggettività, la quale implica che noi "siamo" sempre dove non pensiamo, che il pensiero sia per definizione ciò che separa il soggetto da se stesso.
Affermare, come fa Bublitz, che la "mente" sia costitutiva del soggetto in quanto esso sarebbe definito anzitutto dal suo "autodeterminarsi" attraverso di essa, dal suo "essere il proprio pensiero", è pertanto, proprio sotto il profilo filosofico, comunque discutibile, direi. In termini ancora più semplici, si potrebbe dire – come vedremo più avanti – che proprio le neuroscienze hanno ormai dimostrato come la nostra attività cerebrale si modifica, riadatta, riorganizza costantemente nel tempo, e che pertanto il nostro cervello cambia in risposta alla nostra esperienza. Per dirla con Nicholas Carr, noi «diventiamo, neurologicamente, quello che pensiamo». Il che però significa che sono i pensieri che *abbiamo* a determinare il nostro cervello, ciò che esso *è*, e non viceversa. Ma non è questo il punto.
(b) Piuttosto, ciò che è decisivo è il fatto che dalla propria premessa Bublitz pretende di trarre una conseguenza normativa precisa. Poiché la mente sarebbe costitutiva di ciò che il soggetto "è", *allora* – si conclude – significa che anche il *soggetto di diritto* non si potrebbe definire, necessariamente, che a partire dal suo *essere* anzitutto una mente, dal suo essere costituito da capacità mentali, le quali come tali non potrebbero pertanto "appartenergli" in proprietà, dal momento che sarebbero le

[41] Bublitz 2013: 242-243.
[42] Cfr., sul punto, il recente testo di Zupancic 2024: 69-87, che riprende la lettura lacaniana. Per quest'ultima, rimando a Ronen 2018: 83-110 ed ai contributi raccolti in Zizek 1998.

condizioni costitutive della sua stessa identità. Qui è evidente, direi, che Bublitz assuma una concezione naturalistica del soggetto di diritto, come se esso si riferisse all'individuo per come "è". Sul piano dogmatico e concettuale, si tratta di una assunzione illegittima: "soggetto di diritto" è, infatti, ogni x che può assumere una posizione di titolarità di determinate facoltà, capacità, assegnategli dall'ordinamento, *indipendentemente* dal fatto che le possieda o meno. Sul piano giuridico, è perfettamente coerente, ad esempio, attribuire la soggettività a "cose" o "enti" che naturalmente non esistono neppure, o che non hanno, ad esempio, alcuna "mente" o capacità mentale.

Bublitz, in realtà, aveva fornito un'argomentazione diversa, poche righe prima del passo citato, che possiamo ricostruire in questo modo: dal momento che la legge riconosce i soggetti come responsabili per le proprie azioni e pensieri, essa presuppone sempre, implicitamente, che essi abbiano il diritto di autodeterminarsi e, in particolare, alla "libertà cognitiva", intesa come *right to mental self-determination*. Anche in tal caso, però, l'argomento appare debole, per due ordini di ragioni. Anzitutto, non è vero che, se la legge *tratta* le persone come se le loro azioni e pensieri fossero auto-determinati, segue logicamente che essa riconosca un *diritto* a tale autodeterminazione. Essa, infatti, potrebbe semplicemente assumere l'autodeterminazione come un *fatto* – che, anche se in certe circostanze non fosse vero, la legge potrebbe comunque decidere di *presumere*. In altri termini, non ci sarebbe di per sé nulla di contraddittorio, sul piano logico, in un diritto che trattasse i soggetti attraverso la presunzione assoluta che essi siano sempre liberi di autodeterminarsi, anche ove ciò non accadesse mai.

In secondo luogo, l'argomento di per sé rischia di non cogliere il problema. Ciò che occorre, infatti, tutelare è il diritto di ciascun individuo a essere il titolare esclusivo e a poter disporre liberamente non dei propri "pensieri" – il che sarebbe privo di senso – ma del suo cervello e delle attività neuronali. L'oggetto del diritto, cioè, *non* è la possibilità di "autodeterminarsi" rispetto a ciò che si pensa. Come si è ricordato, la BCI non legge i miei "pensieri", ma i processi neurali ad essi correlati. Non è una presunta "libertà cognitiva", pertanto, a dover essere protetta (e ancor prima: definita), ma è la proprietà del cervello, dei processi neurali. Che tali processi possano essere istituiti giuridicamente come *cose*, oggetto di un diritto di proprietà, non sembra presentare alcuna difficoltà.

(2) Un secondo tipo di obiezioni ha carattere specificamente giuridico. Alcune riguardano il fatto che, se il cervello e la sua attività fossero oggetto di un diritto di proprietà, allora sarebbero considerati beni come tali cedibili, "mercificabili". Le persone potrebbero, in tali casi, cedere, attraverso contratto, la proprietà del proprio cervello o delle attività cerebrali. A ciò si può rispondere che, in linea di principio, nulla impedisce di costruire un diritto di proprietà inalienabile sul cervello, laddove, invece, si potrebbe prevedere che sia sempre possibile cedere o trasferire la proprietà sui "dati"[43]. Tale diritto di commercializzare i risultati della rilevazione delle proprie attività cerebrali potrebbe costringere le compagnie a pagarci per l'estrazione dei dati che esse realizzano.

Ma quella che tecnicamente è più interessante, è in realtà un'altra obiezione, che merita di essere considerata. Correttamente, si è infatti sottolineato come l'oggetto delle operazioni proprie dei dispositivi non siano i nostri "pensieri", ma i processi neurali, che tali dispositivi estraggono, decodificano e trasformano in *dati* (o se si preferisce qui: *pensieri*, contenuti di pensiero). Per questa ragione, si obietta, un diritto di proprietà non potrebbe certo vertere su tali "dati" – in quanto essi non esistono prima e indipendentemente dalla loro estrazione/decodificazione –, ma unicamente su quella che è un'*attività* cerebrale, su una serie di processi neuronali.

Non solo: il diritto di proprietà non potrebbe mai avere ad oggetto "dati" o "informazioni", ma sempre e soltanto "cose". Su quest'ultimo punto, è bene replicare fin da subito che "cosa", giuridicamente, può essere qualsiasi x che il diritto istituisce come tale – anche un uomo può essere una *res*, in certi contesti come quello della giurisprudenza romana, senza che ciò voglia in alcun modo disconoscere che egli resti ovviamente un essere umano. A ben vedere, non c'è nulla che, sul piano logico,

[43] Cfr., sul tema, Schwartz 2004.

impedisca di fare dei "contenuti di pensiero" che sono estrapolati attraverso la lettura cerebrale delle *res* in senso proprio[44].

Del resto, a mio avviso, proprio il diritto di proprietà consente di risolvere la questione, meglio di quanto non possano fare i neuro-diritti e, in generale, una logica dei diritti personali. È a quest'ultima, infatti, che l'obiezione va rivolta. Seguendo questo ragionamento, infatti, io *sono* non i miei "pensieri" (contenuti di pensiero) – in quanto essi propriamente non *esistono* se non attraverso la loro esteriorizzazione/decodificazione; piuttosto, io *sono* i miei processi neurali. Il che implica, però, che se la registrazione/decodificazione illegittima di essi costituisce un'offesa o un danno alla mia *persona*, tuttavia il pensiero/dato, una volta creato, viene ad esistere come una "cosa" che in nessun modo potrebbe dirsi *mia* – secondo la logica che si è già vista: sarebbe una *res nullius*, di cui l'azienda avrebbe il diritto di proprietà per il fatto che è essa a possederla.

Altro è invece il caso in cui io abbia il diritto di proprietà sul mio cervello. E' vero, infatti, che io non sono proprietario dei "dati" – dal momento che essi non esistono ancora, non esistono se non esteriorizzati. Ma qui, giuridicamente, ciò che avviene, è che la decodificazione viene a costituirsi come un'attività che, a partire dalla *materia* che io fornisco volontariamente (il cervello e i suoi processi neutrali), modifica-decodifica ciò che è di mia proprietà per elaborarlo come "dato" o "contenuto di pensiero". Affinché sia io ad acquistare la proprietà anche di tale dato, è allora sufficiente l'applicazione del principio giuridico – che è anche alla base di ciò che i giuristi costruiranno come uno specifico modo d'acquisto della proprietà, l'*accessio* – secondo cui «le modificazioni di una cosa non influenzano la proprietà di cui la cosa è oggetto»[45].

Le regole sulla proprietà, cioè, permettono di costruire coerentemente la mia accettazione del servizio che i dispositivi di offrono nel senso che: (a) ciò che cedo, non è certo la *proprietà* del mio cervello né, tantomeno, dei "dati" (dal momento che essi neppure esistono ancora), ma è il diritto di *utilizzare* il mio cervello come "materia" a partire da cui i dispositivi saranno in grado di "tradurre" e di estrasse da esso dei "dati", che sono delle *res*; (b) in forza della regola che si è detta, io divengo, pertanto, proprietario anche dei dati, una volta formatisi, i quali non sono affatto, pertanto, *res nullius* (tali lo sarebbero, invece, se si applicasse la logica dei diritti della persona).

E' chiaro che, qui, il compito dei giuristi sarà quello di difendere l'idea per cui il prodotto dell'attività dei dispositivi (la decodificazione che costituisce il "dato") non è una cosa *nuova* rispetto alla materia iniziale (il cervello e i segnali neutrali), ma è soltanto un nuovo *stato* di tale materia, con la conseguenza che non è il principio di occupazione, ma quello del persistere della cosa, ad applicarsi. Non si deve, peraltro, confondere tale ultimo principio con la regola dell'accessione che da esso i giuristi hanno storicamente elaborato come modo d'acquisto a titolo originario della proprietà. Il fatto, cioè, che i "dati" digitali possano essere replicati, duplicati, e si "stacchino", ontologicamente, dalla materia cerebrale a partire da cui vengono elaborati, non è un'obiezione particolarmente pertinente. Ciò che accade sul piano "ontologico" – della realtà dei fatti – non è mai vincolante per il diritto. Se, in altri termini, i dati digitali vengono giuridicamente istituiti come *un nuovo stato della stessa materia*, la conseguenza è che la loro proprietà segue necessariamente quella della proprietà della materia stessa. Non è pertanto necessario in alcun modo che, sul piano empirico, essi continuino ad essere "uniti" fisicamente o funzionalmente al bene principale.

Non v'è nulla di "forzato" in tale costruzione. Al contrario, essa è del tutto coerente e segue quella che è la logica *propria* del diritto. Insisterò ancora su questo punto, più avanti, perché a mio avviso i giuristi, oggi, tendono invece ad assumere che la realtà *giuridica* non possa che essere modellata a partire da ciò che le cose empiricamente "sono", con la conseguenza che per loro, una volta che

[44] La discussione andrebbe, però, tenuta separata da quella sul problema della *proprietà dei dati personali*, per la natura del tutto diversa delle questioni, dal momento che, nel caso che qui ci riguarda, non si tratta di "dati" che consistono in *informazioni sulla persona*, come tali pre-esistenti rispetto alla loro rivelazione, ma di dati che sono l' "estrazione" di un'attività cerebrale, e che potrebbero anche definirsi come informazioni *della* persona, ossia che la persona stessa "rende" sottoponendosi alla lettura. Per il dibattito relativo ai dati personali, mi limito qui a rinviare a Si veda, sul tema, Bergelson 2003, Van Erp 2017. Per l'Italia, si vedano Zeno-Zencovich 2018; Alpa 2019; D'Ippolito 2020.

[45] Cfr. Cannata 2001: 267.

assumano che sul piano neuro-scientifico valga che l'individuo "è" i propri pensieri, il diritto non potrebbe avere altra soluzione che quella di tradurre, di convertire tale "verità" in un diritto personale.

5. *Cervello e tecnica*

Se scopo di una neuropolitica deve essere quello di favorire la *liberazione* del cervello dalle relazioni di potere entro cui esso è preso, i suoi obiettivi dovranno essere quelli di inventare le tecniche e le pratiche attraverso cui tale liberazione può avvenire a partire dal fatto che esso è già da sempre, in quanto cervello "umano" – limitato ai circuiti che Leary individuava – un prodotto delle relazioni di potere.
È ciò a cui Leary pensava quando affermare che è «necessario che noi usciamo dalle nostre menti per poter usare i nostri cervelli»[46]. La mente è già "programmata" per essere limitata. Per questo Leary pensava alla neurologia e alla farmacologia come ciò che avrebbe dovuto fornire «nuovi mezzi per alterare la coscienza, per proiettarci in nuove dimensioni di consapevolezza»[47]: come pratiche, cioè, per liberare il cervello dai limiti impostigli dalla nostra organizzazione mentale (l'insieme dei circuiti "coscienza – Ego – mente – personalità adulta"). Se oggi questo è possibile, più che attraverso le droghe psichedeliche, come Leary pensava, attraverso la tecnologia, significa allora che il compito della neuropolitica sarà quello di convertire le pratiche tecnologiche da "veleno" a "rimedio", per dirla con Stiegler, da ciò che oggi sono – meccanismi di espropriazione dell'intelligenza – a ciò che potrebbero essere – tecniche di liberazione del cervello.
Sarebbe contraddittorio voler proteggere e tutelare il cervello dalle ingerenze e influenze che possono provenire dalle neurotecnologie e, al contempo, impedire ad esso di liberarsi dei limiti di "coscienza" – come li chiama Solomon – che sono sempre, come tali, storicamente determinati e, pertanto, il risultato delle tecnologie (e dunque della relazioni di potere) che la costituiscono. I nostri "processi mentali" non sono affatto dati, o *naturali*. Occorre evitare, qui, ogni "biologismo", e concentrarsi, invece, sul carattere *neuropolitico* del funzionamento degli organi e, in particolare, del cervello. Stiegler ha parlato di «relazione trasduttiva», per riferirsi al fatto che il cervello non evolve, sviluppa e modifica in maniera indipendente dagli organi "tecnici", dai supporti di simbolizzazione, come il linguaggio, e sociali con i quali è in relazione: «l'apparato psichico è riconfigurato senza sosta dagli apparati tecnici e tecnologici, nonché, assieme ad essi, dagli apparati sociali»[48].
Per questo, anche per Stiegler, la questione epistemologica fondamentale di ciò che qui chiamiamo neuropolitica non può che riferirsi alla «teoria del cervello ed al suo rapporto con gli organi artificiali», e pertanto essa «da questione biologica vi diviene anche e di colpo una questione psico-fisiologica»[49]. Per chiarire il punto, si possono seguire, come lo stesso Stiegler fa a più riprese, gli studi che la neuroscienziata Maryanne Wolf ha dedicato al modo in cui il cervello umano è stato modificato, e si modifica tutt'ora, in corrispondenza con le tecniche di scrittura che storicamente l'uomo ha adottato e con modi di insegnare e trasmettere le pratiche di lettura. L'invenzione della lettura è stata possibile, osserva Wolf, proprio perché il cervello umano è dotato di "plasticità", ossia della capacità di «stabilire nuovi collegamenti tra le sue strutture preesistenti»[50], e dunque di essere modellato dal tipo di esperienze che le tecniche e le tecnologie rendono possibili.
Il nostro cervello, in altri termini, ha imparato ed impara a leggere grazie al fatto che, con l'invenzione della scrittura, i circuiti cerebrali si sono riorganizzati e riadattati, formando nuovi collegamenti e nuove vie nervose. Che la scrittura abbia modificato le nostre capacità cognitive, e dunque anche il funzionamento del cervello, era del resto già la tesi di fondo di lavori come quelli di Havelock,

[46] Leary 2018: 19.
[47] Loc. ult. cit..
[48] Stiegler 2014: 54.
[49] Stiegler 2021: 18.
[50] Wolf 2009: 9.

Vygotsky e Lurija, per i quali le forme più complesse di pensiero non hanno affatto origine *nel* cervello per come esso è "naturalmente" dato, ma nelle condizioni esteriori della vita, ossia nelle tecnologie – come la scrittura – che ne permettono di attivare modificazioni, nuove associazioni, in esso. Wolf, tuttavia, ricorda che lo stesso modo di leggere crea e costituisce cervelli diversi.
Anzitutto, leggere in una lingua o in un'altra produce tipi di attivazione diverse: chi legge in cinese attiva vie nervose diverse da quelle dei lettori in lingua inglese[51]. In secondo luogo, il cervello si modifica, nel modo di leggere, in funzione del tipo di supporti tecnologici che rendono possibile la lettura (libri, tablet, etc.). Per questo Wolf ha insistito su come il passaggio dal «cervello che legge» al «cervello digitale», sia anche il passaggio a nuove modifiche delle capacità mentali, e dà luogo ad un modo diverso, da parte delle persone, di imparare e comprendere. Lo *skimming* (la lettura superficiale), non è pertanto semplicemente una modalità di lettura tipica dei testi digitali, ma è una tecnica che modifica il cervello stesso[52].
Il limite – o, meglio: la contraddizione – di diversi discorsi sui neuro-diritti, è quello di assumere che il cervello andrebbe protetto *contro* le odierne neuro-tecnologie, come se si trattasse di preservarne la sua "innata" autonomia o una sua certa sua "natura" biologica. Il punto, però, è che il cervello non evolve – come Stiegler ricorda – indipendentemente dagli organi tecnici. Esso è, potremmo dire, un prodotto della tecnica[53]. Per riprendere i suoi termini, diremmo cioè che l'*esteriorizzazione* del cervello è la condizione stessa del suo *costituirsi*[54].
Siamo noi – le nostre strutture tecnologiche e sociali – a *fare* il nostro cervello, a renderlo ciò che esso è. Ma se le cose stanno così, allora non si vede per quale ragione una neuro-politica dovrebbe limitarsi a difendere, diremmo, lo *status quo*, a difendere cioè quella "mente", come la chiamava Leary, che in realtà non è nulla di determinato geneticamente, ma è il risultato di una certa *organizzazione* cerebrale, storicamente determinata, e quindi già costituita dalle tecniche (e dalle relazioni di potere) di una data società. Seguendo una strategia concettuale diversa da quella di Stiegler, e con diverse implicazioni, anche Catherine Malabou ha però insistito sulla "storicità" del cervello, sul suo carattere sempre «incompiuto» e sul suo essere essenzialmente "libero", in quanto, grazie alla sua plasticità, costantemente capace di modificarsi, riadattarsi. Per questo Malabou sostiene non solo che «gli uomini *fanno* il loro cervello, ma non sanno ciò che fanno», ma che occorre finalmente "liberare" la sua libertà:

> Non si tratta, dunque, soltanto di rivelare, dietro il nome di plasticità cerebrale, una certa libertà del cervello, piuttosto, partendo da uno studio il più preciso possibile, di questa plasticità, di liberare questa libertà. Di svincolarla da una quantità di pregiudizi ideologici che regolano implicitamente tutto l'ambito neuroscientifico e, per effetto riflesso, tutto l'ambito politico. […] La questione riguardo "cosa fare del nostro cervello" non è un problema riservato ai filosofi, agli scienziati o ai politici; è una tematica che riguarda tutti. Essa deve permetterci di capire perché dato che il cervello è plastico, libero, siamo ancora ed ovunque come "in cattività"[55].

Per Malabou, in altri termini, si tratta di prendere sul serio ciò che le neuroscienze hanno scoperto sul cervello, constatando come, finora, la "rivoluzione neuronale" da esse determinata non abbia, in realtà, portato a nulla, se non a mezze misure (migliorare la "qualità" della vita, realizzare un trattamento più efficace delle malattie, e così via), e se essa rischia di non aver altro risultato che quello di far sì che il nostro cervello ci serva soltanto per «spostarci meglio, per lavorare meglio, sentire meglio o per obbedire meglio»[56]. Più di recente, Malabou ha riconosciuto come la "plasticità" del cervello non sia ciò che lo distinguerebbe dai programmi cibernetici e dall'intelligenza artificiale, ma, al contrario, ciò che rende cervello e computer in un rapporto di *mirroring*, tale per cui non vi è

[51] Wolf 2009: 70.
[52] Cfr. Wolf 2018.
[53] Si veda, sul tema, anche Wexler 2006; Bates 2024.
[54] Stiegler 2014b: 45.
[55] Malabou 2007: 20.
[56] Malabou 2007: 90.

alcuna "naturalezza" dell'intelligenza, se con essa si intende qualcosa di distinto da ciò che è reso possibile dai processi tecnologici[57].

Malabou tuttavia non si sofferma sul problema che stiamo delineando, ossia sulla questione di come la "liberazione" del cervello non passi semplicemente per una sua sottrazione e difesa alle ingerenze tecnologiche, ma, al contrario, per un certo modo, che dovrà ancora essere inventato e sperimentato, del loro entrare in relazione. Questo perché, come si è detto, la relazione tra cervello e tecnologia è *costitutiva* del cervello stesso, delle sue attuali capacità così come di quelle che esso svilupperà o perderà in funzione delle innovazioni che le neurotecnologie renderanno possibili.

Quando Solomon rivendicava un diritto sul cervello, assumeva che fosse la sperimentazione psichedelica la strada fondamentale della neuropolitica, intesa qui come pratica che libera il cervello dai limiti, dai rapporti di potere entro cui è costretto a funzionare. Oggi la situazione si è modificata, nel senso che sono le neurotecnologie ciò che deciderà la strada che intraprenderemo: quella di una progressiva *espropriazione* del cervello da parte di esse, o quella di un suo uso capace, al contrario, di consentire agli individui di sperimentare pratiche di liberazione dai suoi limiti. Il che, tuttavia, non deve far trascurare come già Leary e altri autori avessero, in realtà, messo in stretta relazione la psichedelia e la cibernetica – tanto che si è correttamente parlato a questo proposito di *cyberdelia*[58]. Correttamente intesa, la potenzialità delle droghe lisergiche, da questo punto di vista, è sempre stata intesa e pensata come una tecnologia che avesse, come quale proprio obiettivo e compito, la liberazione del cervello.

Si può – si deve – ovviamente discutere dei modi in cui ciò che viene oggi chiamato "potenziamento" cognitivo[59] dovrà essere regolato e controllato, specie con riferimento ai minori di età, alle fasce più deboli della popolazione che non potrebbero permettersi di ricorrere alle nuove applicazioni tecnologiche o ai bias razziali che le neurotecnologie spesso riproducono[60]. Ma ogni discussione – per evitare di cadere in forme di paternalismo o naturalismo – dovrebbe finalmente muovere, perlomeno dai seguenti assunti di fondo:

(a) Non c'è nessun cervello "*dato*" o, se si preferisce, nessuna organizzazione cerebrale "naturale", indipendente cioè dalle tecniche e dai poteri con cui è in relazione. Da questo punto di vista – si passi l'esempio – ci si dovrebbe chiedere perché le obiezioni al potenziamento cognitivo tramite farmaci dimentichino sempre di ricordare che continuiamo a crescere bambini in ambienti sociali, economici e culturali che fanno sì che, già all'asilo, tra essi vi sia già un divario cognitivo tale per cui quelli appartenenti a famiglie «culturalmente disagiate» conoscono in media 32 milioni di parole in meno degli altri[61]. Noi *potenziamo* già, cioè, certi cervelli e non altri.

Questo perché non esiste cervello che non sia in una relazione costitutiva o trasduttiva con tecnologie che ne realizzano il potenziamento o il depotenziamento, e che pertanto non implichino una "politica" del cervello che esiste da sempre (sotto tale profilo, quando Harari ipotizza un futuro in cui il potenziamento cerebrale dividerà l'umanità in due caste, non dovrebbe dimenticare che questa divisione attraversa già da sempre la storia del cervello e delle sue capacità cognitive, se solo si pensa a come si è prodotta, nelle diverse epoche, la separazione tra cervelli in grado di leggere e di scrivere e cervelli che non lo erano).

(b) L'affermazione per cui noi *siamo* il nostro cervello rischia di essere, pertanto, un'arma a doppio taglio. Perché se io *sono* il mio cervello, i miei "pensieri", la mia attività mentale, ciò può implicare che, allora, riconoscermi il diritto di modificarlo, di potenziarlo, significherebbe riconoscere che io possa cessare di essere chi sono, possa "commercializzare" il mio cessare di essere me stesso – con la conseguenza che, assumendo che l' "identità" sia anch'essa un diritto di "essere me stesso"

[57] Malabou 2021: 122.
[58] Cfr. sul punto, Dery 1997: 27 e ss.; Hartogsohn 2022.
[59] Per la discussione in ambito giuridico sul cd. potenziamento cognitivo, si veda Palazzani 2014;. Fattibene 2017.
[60] Su tali questioni, che non posso qui affrontare, rimando a Benjamin 2019.
[61] Wolf 2009: 26.

inalienabile e immodificabile -, il risultato finale sarebbe quello di arrivare a negare tale riconoscimento.
Occorre allora difendere la possibilità di una costruzione giuridica del cervello come *proprietà* esclusiva dell'individuo. Il nostro cervello non è ciò che *siamo*, ma ciò che ne *facciamo* (e su questo Malabou va certamente ripresa, nel senso che la domanda fondamentale resta "che cosa vogliamo farne" del cervello?). Il che non significa che il pericolo non stia esattamente qui. Ciò che Rose e Abi-Rached chiamano la «neuro-ontologia», ossia le implicazioni e assunzioni ontologiche delle moderne tesi neuro-scientifiche, non si presuppone affatto che noi siamo i nostri cervelli:

> L'argomentazione è, infatti, diversa – ed è che i nostri *sé* sono plasmati dai nostri cervelli, ma possono anche plasmare quei cervelli. In effetti, i riferimenti alla neuroplasticità vengono utilizzati per sostenere l'idea che i nostri cervelli siano aperti al cambiamento lungo tutto l'arco della vita, e che possiamo assumere consapevolmente il controllo delle modalità con cui tali cambiamenti avvengono – possiamo imparare le tecniche per "ricablare" i nostri cervelli. È in questa forma che le argomentazioni neuroscientifiche stanno influenzando le concezioni della persona e le pratiche di auto-formazione. Le pedagogie della "consapevolezza del cervello" (*brain awareness*) e la diffusione di pratiche e dispositivi per lavorare sul cervello al servizio del miglioramento personale si inseriscono agevolmente in un più ampio repertorio di tecniche per intervenire sul sé somatico, in nome della massimizzazione del nostro benessere. In nome del miglioramento del benessere delle nostre società, ciascuno di noi è ora sollecitato a imparare le tecniche per gestire i propri cervelli plastici, aperti e mutevoli, al fine di condurre una vita responsabile[62].

Come si è già sottolineato, la neuropolitica si costituisce entro un campo in cui le tecnologie lavorano già a partire dalla convinzione che il cervello sia qualcosa di modificabile e di "plastico". È entro questo campo che essa deve lavorare per trovare pratiche *liberazione* del cervello che possano contrastare la sua *espropriazione* da parte delle neuro-tecnologie al servizio del capitalismo cognitivo.

5. *Questioni giuridiche*.

Se la nostra "mente" non è che ciò che si costituisce attraverso la sua esteriorizzazione – ossia attraverso le tecniche e le tecnologie che la supportano –, ciò significa, come Stiegler ha chiarito, che non c'è alcuna "mente", alcun "cervello" che esista *prima* di tale esteriorizzazione, come una sorta di "interiorità" o sostanza pura che, successivamente, si servirebbe delle tecniche – a cominciare dal linguaggio – come propri "mezzi" o "strumenti".
Ma questo implica che non c'è nessun "cervello", prima e indipendentemente dalle tecnologie, che dovremo o potremo difendere, tutelare, in quanto tale, da "ingerenze" o "intromissioni". Per questa ragione posizioni "difensive" come quelle alla base dell'elaborazione dei neuro-diritti rischiano di essere del tutto inappropriate, e di non cogliere i veri problemi cui la neuropolitica deve rispondere. Il che non vuol dire che tali problemi siano, in effetti, *nuovi*, e che richiedano nuovi concetti per poterli pensare. Ma essi vanno affrontati a partire dal fatto che in essi non si tratta di ripartire, separare, fissare i limiti di ciò che distinguerebbe il "naturale" (o biologico) dal "tecnico", dall'artificiale, bensì, diversamente, di *decidere* che tipo di cervello stiamo fabbricando per noi stessi e, soprattutto, per le generazioni a venire – e dunque che tipo di "umani" saremo.
Le neurotecnologie pongono certamente nuovi e specifici problemi, nel momento in cui diviene possibile, come si è ricordato, la "lettura del pensiero" – o meglio: la decodificazione degli stati mentali. Poiché il nostro interrogativo riguarda, anzitutto, il diritto, i problemi giuridici delle neuro-tecnologie, possiamo cominciare con un esempio relativo a ciò che si è ipotizzato potrebbe avvenire nel campo giudiziario. Giuristi come Nita Farahany, ma anche neuroscienziati come Ienca, hanno prospettato come la futura applicazione di lettura cerebrale nel campo penale, implicherebbero l'impossibilità, per l'imputato, di mentire o di rifiutarsi di rispondere, e dunque la fine del *nemo tenetur se detegere*, ossia del diritto a non auto-incriminarsi[63]. È chiaro che il problema potrebbe

[62] Rose – Abi-Rached 2014: 16-17.
[63] Anche in Italia, l'argomento è discusso in Stocchi 2025: 217.

essere risolto attraverso l'individuazione dei limiti a cui tecniche di rilevamento della menzogna e, a maggior ragione, di "lettura cerebrale" potrebbero essere ammissibili nel processo. Ma l'esempio mi serve, qui, a mostrare come sarebbe sufficiente la costruzione del cervello e delle attività neuronali come "cose" di *proprietà* dell'individuo per eliminare alla radice il problema, dal punto di vista giuridico.

L'idea per cui la "lettura dei pensieri" dell'imputato potrebbe essere rilevante ai fini della sua incriminazione, infatti, *presuppone* che ciò che egli "pensa", il suo pensiero (o meglio: la decodificazione dei suoi stati mentali) sia *giuridicamente* la stessa cosa di ciò che egli potrebbe "dichiarare", e cioè dalla manifestazione di esso. Se, tuttavia, io ho sul mio cervello e sulle sue attività neuronali un diritto di *proprietà*, tale equiparazione cessa di essere possibile e sensata, in quanto:

(a) il *contenuto* di pensiero è "mio" nel senso di una *cosa* di mia proprietà, mentre

(b) la *dichiarazione* (e cioè: la manifestazione di un pensiero, di una volontà, etc.) è giuridicamente "mia" in un senso diverso, ossia è "mia" non perché è mia proprietà, ma perché ne ho la *paternità* – perché, cioè, il diritto opera trattandomi come l'*autore* di ciò che dichiaro.

L'idea che qualcuno possa auto-incriminarsi con ciò che dice, va notato, si fonda sulla logica per la quale io devo *rispondere*, in quanto autore, delle mie parole, di ciò che ho inteso e voluto dichiarare. Non è affatto immediato ed automatico che tale logica si debba applicare non a ciò che dichiaro, ma a contenuti di pensiero che, come tali, sono semplicemente "presenti", in qualche modo, nel mio cervello.

Anche in tal caso, la logica della proprietà funziona in maniera ben più efficace, e precisa, di ogni neuro-diritto. Proprio perché, infatti, io non "sono" ciò che penso, ma ho la proprietà sui miei "pensieri" (i.e. sui segnali neurali e su ciò che ne risulta dalla loro decodificazione), *giuridicamente* un *pensiero* non sarebbe affatto qualcosa di cui dovrei o potrei "rispondere", in quanto autore, ma solo una *res* di cui sono proprietario.

Questa semplice costruzione renderebbe allora di per sé privo di senso – senza bisogno neppure di vietarlo – il ricorso a neuro-poligrafi, o altri dispositivi, in sede di processo o di indagine. Se essa non è, a quanto mi risulta, solitamente presa in considerazione, è perché anche i giuristi tendono ad assumere, in modo che un "pensiero", giuridicamente, non possa essere altro da ciò che esso "naturalmente" è (in tal caso presupponendo anche che ciò che penso sia, per definizione, qualcosa che esprime ciò che "so", ciò che sono, la mia "vera" volontà, e così via).

Quel che essi trascurano del tutto è che, una volta che, grazie alle neuro-tecnologie, i *pensieri* divengono oggetti possibili del diritto – il quale, fino a oggi, si era storicamente definito a partire dall'irrilevanza del pensiero come tale, e della rilevanza della sua manifestazione –, la prima domanda da farsi è: che cosa è (ossia: come vogliamo definire), giuridicamente, un pensiero?

Le possibili risposte a tali domande – questo è il punto fondamentale – devono rispondere soltanto al tipo di interessi che il diritto intende realizzare, e non sono in alcun modo dipendenti da ciò che un "pensiero" sarebbe dal punto di vista ontologico, neuroscientifico, o altro. Introdurre una discontinuità giuridica tra ciò che è un pensiero (una *res* in proprietà) e ciò che è la manifestazione di un pensiero (una dichiarazione di un soggetto che ne risponde in quanto autore) non solo è perfettamente possibile, ma renderebbe di per sé priva di senso, sul piano del diritto, la possibilità di auto-incriminarsi per ciò che si pensa.

Più in generale, essa impedirebbe che i "pensieri" possano giuridicamente essere trattati come espressione della volontà o dell'identità o ancora del comportamento del soggetto.

Altra questione è quella dei rischi per la privacy o, più correttamente, dell'estrazione continua di un *surplus* di dati da parte dei dispositivi integrati e che costituiscono già parte della nostra vita quotidiana. Anche nel caso del "cervello connesso" si ripresenta inevitabilmente, infatti, ciò che è già stato indagato rispetto all'estrazione ed all'analisi dei dati che avviene nelle nostre interazioni con le piattaforme digitali. Se vado su Google, sembra che io fruisca gratuitamente di un certo servizio. In realtà, io fornisco a Google una serie di informazioni, che non so neppure di dare. Come Zuboff ha osservato, «in questo nuovo contesto, beni e servizi sono semplicemente al servizio della sorveglianza. Non è l'automobile che conta, ma i dati comportamentali che procura: non è la mappa

che conta, ma i dati comportamentali che derivano dalle interazioni con la mappa»[64]. Il punto, però, è che i dispositivi a cui ci colleghiamo estraggono da noi sempre *più* informazioni di quante potremmo aspettarci. Ancora Zuboff ha sottolineato come i ricavi effettivi di compagnie come Google provengono dal fatto che «vengono raccolti più dati comportamentali di quanti siano necessari a migliorare il servizio»[65], i quali sono ciò che rende possibile agli algoritmi fare previsioni – che sono ciò che possiede il reale valore economico – sul comportamento futuro degli utenti.

Sarebbe realistico riconoscere che il diritto, in questo ambito, ha già perso la propria battaglia. Nessuna "dichiarazione" di diritti o costituzionalizzazione di neuro-diritti impedisce e impedirà alle aziende di estrarre dati dagli utenti senza che essi neppure se ne accorgano – e il *consenso* a tale estrazione rischia di non avere che una rilevanza meramente formale, come già accade ogni volta che accettiamo, senza mai neppure leggerli, i termini e le condizioni generali di un dato servizio.

Da questo punto di vista, neppure un diritto di proprietà potrebbe garantire che l'estrazione ed espropriazione di dati non avvenga. E tuttavia, almeno sul piano teorico, esso è in grado di porre forse in termini più appropriati il problema. Se infatti teniamo ferma la logica che, nelle pagine precedenti, ho difeso, essa permette di distinguere tra:

(a) il *consenso* che io do all'*utilizzo* delle mie attività cerebrali, da parte dei dispositivi, al fine di estrarre/decodificare una serie di "dati" digitali, i quali verranno ad esistenza solo attraverso l'uso stesso del dispositivo da parte mia;

(b) la *proprietà* su questi dati, la quale segue la regola dell'*accessio* o – più correttamente – il principio giuridico per cui le *modificazioni* di una materia non incidono sulla proprietà di essa. Se, cioè, i "dati digitali" vengono, giuridicamente, istituiti come un nuovo *stato* che i segnali cerebrali assumono grazie alla loro decodificazione, allora dovrebbe valere il principio "sabiniano" per cui *quod ex eadem materia factum sit, dominus esset, quia sine materia nulla species efficit possit*. Se con il tuo metallo ho fatto un vaso, se con la tua lana un vestito, sei tu a divenire proprietario di essi, in quanto non sono giuridicamente cose "nuove", ma modificazioni della cosa.

Non è pertanto affatto una soluzione obbligata quella di configurare i rapporti giuridici sottostanti tra l'utente e l'azienda come se, acquistando il servizio, io *cedessi* il diritto *su* tali "dati". Ciò può anche, eventualmente, avvenire, ma solo in quanto tali "dati" sono venuti ad esistenza come un bene di mia proprietà. Pensiamo a un dispositivo BCI in grado di consentirmi, indossando ad esempio un casco collegato a un computer, di muovere la sedia a rotelle su cui sono costretto tramite il "pensiero", ossia le onde cerebrali. Ciò che propriamente cedo, anzitutto, è il diritto di rilevare e registrare i segnali cerebrali che emetto, per poi convertirli in dati digitali, in modo tale che, ad esempio, un certo aumento rilevato di alcune mie onde possa essere convertito in un *contenuto di pensiero* quale il comando "girare a destra". Ora, questo "dato", che è un "contenuto di pensiero" può essere, giuridicamente, istituito come una *res*, come una cosa oggetto possibile di proprietà, come si è cercato di dimostrare. Ed esso, a quel punto, viene ad esistenza come una mia proprietà per "accessione", in quanto non è che il risultato del lavoro svolto sulle mie onde cerebrali, di cui sono proprietario.

È impossibile, ovviamente, pretendere – specie nello spazio di un saggio – di rispondere in modo completo alle questioni che gli sviluppi delle neuroscienze pongono, anche solo sotto il profilo giuridico. L'essenziale, del resto, era provare, qui, a definire un quadro concettuale in grado di coniugare, nelle sue linee generali, i problemi della neuropolitica con il modo in cui il diritto può contribuire ad articolarli. La liberazione del cervello, da questo punto di vista, non sarà ottenuta, crediamo, senza che ci finalmente venga riconosciuta la proprietà esclusiva su di esso.

Bibliografia

Alpa G. 2019, "La proprietà dei dati personali", in N. Zorzi Galgano (a cura di), *Persona e mercato dei dati: riflessioni sul GDPR*, Padova: Cedam; 9-33.

[64] Zuboff 2019: 143.
[65] Zuboff 2019: 107.

Amato S. 2013, “A chi appartengono i miei pensieri? Neuroscienze e diritto di proprietà”, in L. Palazzani – R. Zannotti (a cura di), *Il diritto nelle neuroscienze. Non “siamo” i nostri cervelli*, Torino: Giappichelli: 29-51.

Bates D. W. 2024, “Organologie et décision: sur la politique du cerveau”, *Le portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 2: 117-129.

Beaud O. 1993, *Il caso della mano rubata*, Milano: Giuffré.

Benedikter R. – Giordano J. 2024, “Neuropolitics: New Frontiers for Policy and Strategy”, in J. Giordano – R. Benedikter – J.R. Shook (a cura di), *Neuroscience, Neuroculture, and Neuroethics. A Broad Overview*, Dordrecht: Springer: 65-74.

Benjamin R. 2019, *Race after Technology. Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Medford: Polity.

Bergelson V. 2003, “It’s Personal But Is It Mine? Toward Property Righs in Personal Information”, *University of California Davis Law Review*, 3: 381-451.

Boire R.G, 2003, “Mind Matters”, *Journal of Cognitive Liberties*, 1: 7-10.

Bublitz J.C. 2013, “My Mind is Mine!? Cognitive Liberty as a Legal Concept”, in E. Hildt – A. Francke (a cura di), *Cognitive Enhancement*, Dordrecht: Springer: 233-264.

Callaghan V. – Miller J. – Yampoliskij R. – Armstrong S. (a cura di) 2017, *The Technological Singularity. Managing the Journey*, Dordrecht: Springer.

Cannata C.A. 2001, *Corso di istituzioni di diritto romano*, I, Torino: Giappichelli.

Connolly W.E. 2002, *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Corbyn Z. 2023, “Prof. Nita Farahany: “We need a new human right to cognitive liberty”, *The Guardian*, 4 March 2023.

D’Ippolito G. 2020, “Commercializzazione dei dati personali: il dato personale tra approccio morale e negoziale”, *Il diritto dell’ informazione e dell’informatica*; 635-674.

Dery M. 1997, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, Milano: Feltrinelli.

Devonis D.C. 2021, “Timothy Leay’s mid-carrer shift: clean break or inflection point?”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1: 16-39.

Dyson F. 1999, *Back to the Future*, intervista alla BBC, testo disponibile on line all’indirizzo http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/special_report/1999/12/99/back_to_the_future/freeman_dyson.stm [ultima consultazione: 28 aprile 2025].

Embury-Dennis T. 2020, “Elon Musk Predicts Human Language Will be Obsolete in Five Years”, *The Independent*, 9 maggio 2020.

Farahany N. 2024, *Difendere il nostro cervello*, Torino: Bollati Boringhieri.

Farano A. 2020, "Neuroscienze e diritto", in S. Salardi – M. Saporiti (a cura di), *Le tecnologie "morali" emergenti e le sfide etico-giuridiche delle nuove soggettività*, Torino: Giappichelli: 42-51.

Fattibene R. 2017, "Il potenziamento cognitivo tra autodeterminazione e salute: tutele costituzionali tradizionali per possibilità scientifiche nuove", *BioLaw Journal*, 3: 47-74.

Fuselli S. (A cura di) 2016, *Neurodiritto. Prospettive epistemologiche, antropologiche e biogiuridiche*, Milano: Mimesis.

Greenfield R. 2012, *Timothy Leary. Una biografia*, Roma: Fandango.

Hartogsohn I. 2022, "Cyberdelics in context: On the prospects and challenges of mind-manifesting technologies", *Frontiers in Psychology*, 13: 1-8.
Heidegger M. 1989, *Filosofia e cibernetica*, Pisa: Ets.

Hoffmann C.H. 2022, *The Quest for a Universal Theory of Intelligence*, Berlin/Boston: De Gruyer.

Ienca M. – Andorno R. 2017, "Towards new human rights in the age of neuroscience and neurotechnology", *Life Sciences, Society and Policy*, 13, 5: 1-27.

Ienca M. 2019, *Intelligenza^2. Per un'unione di intelligenza naturale e artificiale*, Torino: Rosenberg&Sellier.

Istace T. 2022, "Neurorights: The Debate About New Legal Safeguards to Protect the Mind", *Issues in Law and Medicine*, 1: 95-114.

Kaku M. 2014, *Il futuro della mente*, Torino: Codice.

Krüger O. 2021, "The Singularity is near! Visions of Artificial Intelligence in Posthumanism and Transhumanism", *International Journal of Interactive Multimedia and Artificial Intelligence*, 1: 16-23.

Kurzweil R. 2024, *La singolarità è vicina. Quando l'umanità supera la biologia*, Milano: Apogeo.

Kurzweil R. 2024b, "Singolarità: le cose da sapere", *Apogeo*, 25 settembre 2024, disponibile all'indirizzo on line https://www.apogeonline.com/articoli/singolarita-le-cose-da-sapere-ray-kurzweil/#cinque [ultima consultazione: 28 aprile 2025]

Lavazza A. 2007, "Neuropolitica. Come le scienze del cervello possono modificare l'agenda pubblica", *Il Mulino*, 5: 944-954.

Lavazza A. 2018, "Freedom of Thought and Mental Integrity: The Moral Requirements for Any Neural Prosthesis", *Frontiers in Neurosciences*, 12, 82: 1-10.

Leary T. 1995, *Caos e cibercultura*, Milano: Apogeo.

Leary, T. 2013, *Neuropolitica*, Roma: Castelvecchi.

Leary T. 2018, "Introduzione" in D. Solomon (a cura di), *LSD. La droga che dilata la coscienza*, Milano: Pgreco: 17-34.

Malabou C. 2007, *Cosa fare del nostro cervello?*. Roma: Armando.

Malabou C. 2021, *Metamorforsi dell'intelligenza. Che fare del loro Blue Brain?*, Milano: Meltemi.

Mazzoni C.M. (a cura di) 2008, *Per uno statuto del corpo*, Milano: Giuffré.

Musk E. 2019, "An Integrated Brain-Machine Interface Platform with Thousands of Channels", *Journal of Medical Internet Research*, 10: 1-14;.

Nicolelis M. 2011, *Il cervello universale. La nuova frontiere delle connessioni tra uomini e computer*, Torino: Bollati Boringhieri.

Palazzani L. 2014, "La mente farmacologicamente potenziata: problemi bioetici e biogiuridici", *Etica&Politica*, XVI, 2: 169-181.

Picozza E. – Capraro L. – Cuzzocrea V. – Terracina D. 2014, *Neurodiritto. Una introduzione*, Torino: Giappichelli.

Quigley M. 2018, *Self-Ownership, Property Rights, and the Human Body: A Legal and Philosophical Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.

Qvortrup M. 2024, *The Political Brain. The Emergence of Neuropolitcs*, Budapest: Central European University Press.

Rainey S., "Neurorights as Hohfeldian Privileges", *Neuroethics*, 16, 9: 1-12.

Ronen R. 2018, *Lacan with the Philosophers*, Toronto: Toronto University Press.

Rose N. – Abi-Rached J. 2014, "Governing through the Brain: Neuropolitics, Neuroscience and Subjectivity", *The Cambridge Journal of Anthropology*, 1: 3-23.

Rose N. 2006, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton: Princeton University Press.

Schreiber D. 2017, "Neuropolitics: Twenty years later", *Politics and the Life Sciences*, 2: 114-131.

Schwartz P.M. 2004, "Property, Privacy, and Personal Data", *Harvard Law Review*, 117: 2056-2128.

Shanahan N. 2015, *The Technological Singularity*, Cambridge: MIT.

Solomon D. (a cura di) 2018, *LSD. La droga che dilata la coscienza*, Milano: Pgreco, 2018.

Sommaggio P. – Mazzocca M. – Gerola A. – Ferro F. 2017, "Cognitive Liberty. A first step towards a human neuro-rights declaration", *BioLaw Journal*, 3: 27-45.

Stiegler B. 2014, *Prendersi cura. Della gioventù e delle nuove generazioni*, Napoli-Salerno: Orhothes.

Stiegler B. 2014b, *Il chiaroscuro della rete*, Roma: Kainos.

Stiegler B. 2021, *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*, Roma: Castelvecchi.

Stiegler B. 2024, *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, Roma: Meltemi.

Stocchi F. 2024, Ne*uroscienze e applicazioni in ambito forense: profili filosofici et etico-giuridici*, Torino: Giappichelli.

Urban T. 2017, "Neuralink and the Brain's Magical Future"*, Wait but Why*, 20 aprile 2017, consultabile all'indirizzo on line https://waitbutwhy.com/2017/04/neuralink.html [ultima consultazione: 27 aprile 2025].

Van Erp S., "Ownership of data: the numerus clausus of legal objects", *Brigham-Kanner Property Rights Conference Journal*, 6: 235-257.

Wexler B. 2006, *Brain and Culture: Neurobiology, Ideology, and Social Change*, Cambridge: MIT Press.

Wolf M. 2009, *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*, Milano: Vita&Pensiero.

Wolf M. 2018, *Lettore, vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, Milano: Vita&Pensiero.

Zeno-Zencovich V. 2018, "Dati, grandi dati, dati granulari e la nuova epistemologia del giurista", *Media Laws*: 1-7.

Zizek S. (a cura di) 1998, *Cogito and the Uncounscious*, Duhram-London: Duke University Press.

Zizek S. 2021, *Hegel e il cervello postumano*, Milano: Ponte alle Grazie.

Zuboff S. 2019, *Il capitalismo della sorveglianza*, Roma: Luiss University Press.

Zupancic A. 2024, *Disconoscimento*, Roma: Meltemi.

Nicola Dimitri*

Forme della soggettività e revoca del dubbio nel dominio della tecnica

ABSTRACT
The Cartesian revolution, the Galilean turn, the Lutheran Reformation, and Hobbes's construction of political order mark the emergence of modern subjectivity as the foundational principle of knowledge and political action. The introduction of method, the exercise of doubt, and the trust in reason define a new status for the individual: no longer a passive object, but an active subject, responsible for shaping reality.
Today, however, subjectivity appears to be in retreat. In a world governed by simulations, data flows, and algorithmic automatisms, reality no longer addresses the subject, but instead folds into predictable and self-referential forms. Doubt – once a critical tool and driver of inquiry – is increasingly replaced by prepackaged answers and cognitive functions delegated to technology.
How, then, is the paradigm of subjectivity being redefined under the pressure of technological autonomy? This is the central question the essay seeks to address, by analyzing—through emblematic transformations—the structural crisis of subjectivity, including its legal dimension, in the age of intelligent systems.

KEYWORDS
Simulation, AI, Reality, Doubt, Legal Subjectivity.

INDICE
1. Introduzione. 2. Il mondo degli apparati e la scomparsa del soggetto. 3. La soggettività alla prova delle aspettative algoritmiche. 4. L'ignoranza e il desiderio come risorsa

1. Introduzione

Nel 1910, a soli ventitré anni, Carlo Michelstaedter, con un'abbacinante consapevolezza, compiva il gesto estremo di mettere fine alla propria vita.
Un atto tragico, scaturito dalla percezione lucida e radicale dell'impossibilità di sentirsi autenticamente persuaso. L'essere umano, secondo il giovane filosofo goriziano, era immerso in una realtà invasa da una retorica vuota e inautentica, dove ogni forma di vita si riduceva a un susseguirsi di effimeri momenti transitori: convenzioni sociali, automatismi linguistici e relazionali che occultavano l'esperienza autentica dell'esistere.
Tutto, agli occhi di Michelstaedter, appariva finto, superfluo, retorico. Al punto che la soggettività, privata di un radicamento con la realtà, sembrava sopravvivere come per delega, rinviando continuamente a un fumoso altrove il suo pieno realizzarsi, il vivere: coincidente, per Michelstaedter, con l'essere e il sentirsi persuasi.
Ebbene, ciò che il giovane filosofo probabilmente – tra le altre cose – avvertiva e denunciava era un sistema simbolico e sociale vuoto, costruito sulla reiterazione di forme e significati in ultima istanza

* Assegnista di ricerca in Filosofia del diritto, Dipartimento di giurisprudenza, Università degli Studi di Messina. nicola.dimitri@unime.it

inautentici: simulacri di verità che chiudevano il soggetto in un racconto retorico e ripetitivo della propria esperienza di vita. Una coazione alla finzione che, tuttavia, richiedeva di essere tenuta per vera: "così gli uomini, che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare […] s'adagiano in parole che fingano la comunicazione […], fingono parole che contengano il mondo assoluto, e di parole nutrono la loro noia"[1].

E invero, non dissimile – seppure declinato in un contesto narrativo – è il messaggio (certamente anche politico) che Alberto Moravia intende trasmettere nel romanzo *1934*, pubblicato nel 1982 e collocato in un'Europa segnata dall'avanzata del fascismo.

Il romanzo dello scrittore romano, ambientato sull'isola di Capri – luogo simbolico della separazione dalla società – mette in scena la crisi profonda dell'intellettuale novecentesco europeo.

Lucio, il protagonista del racconto, isolato dal mondo, attraversato da nichilismo, angoscia esistenziale e mascheramenti ideologici, sperimenta nel proprio vissuto una frattura profonda, insieme ontologica ed etica, tra l'essere e il dover essere; tra ciò che si può solo pensare e ciò che si dovrebbe apertamente dichiarare; tra autenticità e ruolo; tra convinzione ideologica e adeguamento meramente opportunistico.

Il mondo in cui vive il protagonista è un mondo paralizzato dalla retorica del potere totalitario. Retorica subdola e insidiosa che, invero, mentre avversa la libertà di autodeterminazione del singolo e mortifica la pluralità, si ritrova quasi 'magicamente' integrata e accolta nella società, la quale, in un ossequioso adeguamento al potere, ne replica i discorsi finti e le asfittiche ipocrisie.

In questo senso, proprio come Michelstaedter, Lucio, nel racconto di Moravia, si trova circondato dalla finzione e dalla retorica: ogni possibile formulazione di senso gli appare già compromessa in partenza, inquinata dalla retorica del potere che tutto continuamente confonde. Non a caso Moravia fa dire al protagonista, testimone diretto dell'avvento dei totalitarismi: "In tempi di terrore, non è possibile distinguere non soltanto la verità dalla falsità, ma anche la verità della falsità […] dalla verità della verità"[2].

Ed è proprio per questo che, come Michelstaedter, il protagonista del racconto di Moravia individua nella morte l'ultimo luogo in cui poter affermare autenticamente il sé – la propria soggettività – sulla realtà. Su quella realtà che, invero, nega ogni forma di autodeterminazione, ogni sovranità sul proprio corpo, ogni possibilità di esercitare la propria volontà.

Ebbene, queste due immagini – diverse ma contigue – costituiscono la cerniera concettuale attorno a cui si muove il presente contributo.

Da una parte Michelstaedter, nel proprio vissuto biografico. Dall'altra, il personaggio moraviano, attraverso il filtro della finzione letteraria. Entrambi paiono anticipatori tragici, sul piano esistenziale e politico, di una condizione che, oggi, per ragioni certamente diverse, grava sul soggetto e sulla categoria della soggettività, determinandone una silenziosa ma progressiva disarticolazione.

Attraverso la pervasività della tecnologia, che rappresenta sempre un potere – con i suoi obiettivi, i suoi scopi e le sue logiche di funzionamento –, la soggettività – tanto sul piano filosofico quanto su quello giuridico – sembra progressivamente sfumare. Subordinarsi a logiche esterne e automatizzate che, nel solco della retorica della neutralità, si rivelano invero politicamente orientate: idonee a modellare silenziosamente l'agire individuale e collettivo secondo specifici valori, interessi e ideologie.

L'individuo, assorbito dalla profondità senza spessore degli schermi, chiuso in una liturgia tautologica di gesti e azioni vuote (retoriche ed artificiali), finisce per assumere posture eterodirette, imposte da circuiti decisionali opachi, con effetti sulle sue facoltà volitive, critiche e deliberative[3].

Si pensi allo *scrolling* compulsivo, autotelico e privo di finalizzazione intenzionale da parte dell'utente; si guardi alla fruizione passiva di contenuti pre-selezionati da algoritmi che ne anticipano i gusti e lo immettono in un ciclo autoreferenziale di riproduzione dei propri desideri; si consideri la

[1] Michelstaedter 1994.
[2] Moravia 1982.
[3] Dimitri, 2025a; Dimitri 2025b; Dimitri 2025c.

crescente sostituzione del dialogo tra individui con i dialoghi con *chatbot* che simulano la conversazione autentica e danno l'illusione che il confronto sia, invece, pienamente in essere. Si pensi, infine, ai meccanismi di 'gamificazione' della realtà: esito del compulsivo alternarsi di contenuti opposti – tragici e ludici, drammatici e pubblicitari – dove, tra immagini di ingiustizie umanitarie, eventi aberranti, disastri ambientali e contenuti promozionali, si smaterializza, ogni carico emotivo, e ogni contenuto si riduce a mero, e retorico, transito visivo.
Queste continue proposte di 'fuga' dalla realtà che certa tecnologia suggerisce e afferma, si traducono in veri e propri schemi di comportamento, i quali alimentano – pur attraverso strumenti differenti – quell'ingabbiamento della soggettività che già Moravia, dal punto di vista etico-politico, e Michelstaedter con istanze più esistenzialiste, avevano intravisto e denunciato.
E dunque: in che misura l'immersione dell'essere umano nei circuiti della tecnica sta progressivamente erodendo il rapporto con la realtà sensibile, alterando la configurazione filosofica e giuridica della soggettività?
Questa domanda individua il nodo teorico del presente saggio.

2. Il mondo degli apparati e la scomparsa del soggetto

Come già anticipato, il presente contributo intende portare alla luce alcuni meccanismi, talvolta sottili e larvati, di erosione – o, meglio, di ridefinizione – della categoria della soggettività, come tradizionalmente intesa, generati dalla saldatura sempre più stretta tra l'essere umano e la tecnologia automatizzata.
Si tratta, evidentemente, di una questione ampia e complessa, che non solo coinvolge una pluralità di ambiti e di competenze (rendendo pressoché impossibile una ricognizione esaustiva della questione), ma che è anche al centro dell'attenzione di numerosi autori, appartenenti a differenti saperi e tradizioni di pensiero.
E tuttavia, pur nel vasto e articolato panorama teorico disponibile, l'analisi qui proposta si concentrerà, almeno nel presente paragrafo, sulle prospettive filosofiche di Günther Anders e Jean Baudrillard. Si tratta di autori che, ciascuno a proprio modo, offrono strumenti teoretici e sensibilità critiche preziose per affrontare alcune delle implicazioni più rilevanti che derivano dalla riscrittura contemporanea del paradigma della soggettività.
Baudrillard, in particolare, ha esplorato in profondità i processi di simbolizzazione, virtualizzazione e spettacolarizzazione del reale, interrogandosi sulle trasformazioni che – in un contesto sempre più mediato da dispositivi artificiali – investono il rapporto tra soggetto e oggetto, alterandone radicalmente i confini.
Già nel 2007, nel breve ma incisivo *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?,* il filosofo francese denunciava alcune delle conseguenze più estreme della pervasività tecnologica e dell'iperproduzione simbolica legata all'eccesso di immagini digitali, dati computazionali, flussi informativi automatizzati e contenuti emozionali preconfezionati. Secondo Baudrillard, ciò che emerge da tale proliferazione di contesti e contenuti artificiali è un processo irreversibile di "sparizione" esistenziale e simbolica del soggetto dal mondo[4].
L'essere umano, avverte Baudrillard, pur fisicamente presente nel mondo che abita, risulta progressivamente esiliato dalla propria realtà. L'individuo, immerso in ambienti digitali sempre più avvolgenti, perde la capacità di esperire il reale, di relazionarsi con l'altro, e con sé stesso, in modo autentico. Potremmo dire, richiamando Michelstaedter: perde la capacità di essere e sentirsi *persuaso*, anzitutto del proprio stesso esistere. Non a caso, il filosofo francese, riferendosi a questo processo di

[4] Baudrillard 2013.

"sparizione", parla di *vanishing point*, espressione che individua il punto in cui il soggetto smette di *riconoscersi* nel mondo e inizia a *svanire* nella simulazione.
L'oggetto tecnologico, sostiene Baudrillard, si è emancipato dalla subordinazione al soggetto che pure l'ha creato e progettato. Se in epoca moderna l'oggetto rappresentava, nella visione cartesiana, la *res extensa* al servizio della *res cogitans*, oggi questo rapporto si è invertito: l'oggetto, dotato di crescente autonomia e capacità operativa, liquida ogni asimmetria con il soggetto, fino a orientarne i comportamenti, influenzarne le relazioni, i bisogni e le priorità.
Il livello di sofisticazione raggiunto dall'oggetto ha dunque innescato una vera e propria sovversione delle logiche tradizionali che regolavano il rapporto tra uomo e tecnica, dissolvendo altresì ogni forma di autentica relazione tra gli individui.
L'oggetto, da dispositivo atto a espandere l'orizzonte del possibile e a stabilizzare – su un piano scientifico, economico, giuridico e simbolico – i rischi e le complessità del reale, è divenuto esso stesso il mondo[5]: 'soggetto' biologicamente inerte, perfino irreale, ma capace di organizzare le condizioni dell'esperienza sensibile dell'umano, divenendo 'luogo' di condensazione in cui si depositano bisogni, ansie, desideri e richieste di rassicurazione.
In questo ribaltamento simbolico – che Baudrillard, con consonanza a Anders, definisce *inveramento rovesciato del mito prometeico* – la tecnologia, sempre più automatizzata e autoreferenziale, non si limita a supportare le attività umane: diventa ambiente e agente, inglobando nelle proprie trame simboliche, culturali e perfino normative, l'intera vita del soggetto.
Su questa linea si colloca, con sorprendente lucidità e anticipo, la riflessione di Günther Anders, che già parlava di *Apparatenwelt*, "mondo degli apparati". Il filosofo austriaco, anch'egli – e non a caso – evocando, appunto, la "vergogna prometeica", descrive la propria epoca come un mondo strutturato da oggetti tecnici che non si limitano più a servire l'uomo, ma lo precedono, lo plasmano, ne condizionano le abitudini percettive, lo spettro desiderativo e persino le condizioni stesse della sopravvivenza (si pensi, ad esempio, al potere distruttivo delle bombe atomiche)[6].
La vergogna prometeica – spiega Anders – nasce dal *dislivello*, dallo scarto, tra la capacità immaginativa dell'uomo e la potenza tecnico-progettuale degli oggetti che egli stesso produce: *noi* non siamo all'altezza degli apparecchi che abbiamo costruito, osserva Anders, al punto che non riusciamoe a prevederne le possibili conseguenze apocalittiche[7].
Per Anders, dunque, il progresso tecnico – ormai autonomo e svincolato da qualsiasi finalità legata al benessere umano – non si limita a estendere le capacità operative dell'individuo: ne informa l'intero orizzonte cognitivo, esperienziale e valoriale.
In questo processo di progressiva immersione del soggetto nell'universo delle simulazioni e delle automazioni, la persona si subordina alla cosa. L'individuo diventa spettatore di ipotesi di mondo, consumatore di frammenti virtuali di realtà.
Come già avvertiva il filosofo austriaco, l'oggetto tecnologico concorre all'organizzazione della società, partecipando attivamente alla definizione e alla fissazione dei suoi assetti simbolici e normativi. La logica inscritta negli oggetti conserva e veicola una dimensione normativa implicita – una vera e propria caratura prescrittiva – capace non solo di orientare in profondità i comportamenti, le relazioni e le aspettative nei diversi contesti della vita sociale, ma anche di condizionare l'intervento del diritto positivo.
"Ovunque noi allunghiamo la mano, troviamo sempre una cosa da afferrare", scriveva Anders. E poiché "la sovrabbondanza è la madre della mancanza di fantasia", la merce che continuamente tocchiamo, l'oggetto sempre disponibile, che si rivela costantemente "pronto alla consegna", si impone nel nostro immaginario e nella nostra esperienza come norma incorporata: forma silenziosa ma cogente del reale, che "già in sé contiene le proprie regole"[8].

[5] Baudrillard 1988, 39.
[6] Anders 2004.
[7] Ivi, 27.
[8] Ivi, 182.

In questo contesto, l'*ergonomia* dell'oggetto – vale a dire il rapporto tra forma e funzione – diventa essa stessa normativa e prescrittiva: le regole di funzionamento inscritte negli oggetti tecnici determinano la postura sociale dell'individuo e ne strutturano la grammatica politica che precede quella giuridica.
Nella logica di Anders, il potere normativo-politico che l'oggetto incarna – e che si presenta sotto le sembianze della neutralità – regimenta il perimetro entro cui l'agire prende forma, riducendo drasticamente il margine di autonomia e di decisione del soggetto.
Se Galilei ha impugnato il cannocchiale per forzare i limiti dell'osservabile e affermare, attraverso il metodo, la centralità del soggetto nella costruzione del reale, oggi il rapporto si è invertito. Non è più il soggetto a usare la tecnica per estendere il proprio sguardo sul mondo: è la tecnica stessa a incarnare, simultaneamente, il ruolo di strumento, metodo e orizzonte. Con conseguenze profonde sui processi cognitivi, decisionali e relazionali del singolo, e con ricadute sistemiche sull'articolazione filosofica e giuridica della soggettività stessa.
Con una sorprendente consonanza tra i due autori finora richiamati, Anders, come Baudrillard, osserva che l'essere umano sta scomparendo, dissolto dall'azione pervasiva e opaca della tecnica. L'essere umano ha perso centralità, è diventato *antiquato*: secondario rispetto alle cose che ha creato, infinitamente più deteriorabile degli oggetti cui ha dato forma e che ha immesso nel mondo; che godono, invece, di un *diritto d'esistenza* ben più duraturo della fragile vita biologica umana.
È in questa condizione che la dimensione della soggettività *arretra*, si assottiglia.
Privo di desiderio autentico, incapace di essere *persuaso* – direbbe Michelstaedter – l'individuo si affida alla *res*, al dispositivo, per colmare i vuoti della sua esistenza. E, tuttavia, il dispositivo che egli maneggia, dietro la promessa di riempire questi vuoti, finisce invece per custodirli e ingrandirli. Fino al punto da rendere impossibile ogni forma di autodeterminazione che non avvenga attraverso il *medium* della *res*; fino al punto da rendere impossibile quella *compenetrazione* immediata – per riprendere il lessico del filosofo goriziano – tra il soggetto e la sua realtà.
Va precisato, tuttavia, che né Baudrillard né Anders hanno affrontato direttamente il tema dell'automatismo, e in particolare, dell'intelligenza artificiale, almeno nella sua configurazione attuale. Eppure, le loro riflessioni offrono una chiave interpretativa fertile per comprendere le conseguenze dell'intreccio sempre più intimo tra essere umano e oggetto tecnologico, in particolare se dotato di capacità predittiva e conversazionale.
Immerso in una rete fittissima di rappresentazioni digitali, automatismi e interfacce interattive, il soggetto contemporaneo scivola progressivamente verso una condizione di spettatore-consumatore della propria realtà, travolto da una sequenza incessante e accelerata di immagini e contesti virtuali. E così, tra disastri ambientali e offerte pubblicitarie, tra contenuti emozionali preconfezionati e forme di intrattenimento ipersemplificato, tutto si appiattisce in una superficie opaca, retorica, uniforme e indistinta: le proprie più intime speranze vengono riconfigurate dall'oggetto; i propri desideri indotti e suggeriti da un *chatbot* (privo di "vero" interesse verso l'utente); le proprie convinzioni continuamente confermate dall'opaca proposta algoritmica.
Scriveva Baudrillard: "Assistiamo alla cristallizzazione positiva dell'immateriale" e alla "revoca del dubbio" come strumento critico[9]. L'individuo si proietta nei non-luoghi digitali e affida ai motori di ricerca – divenuti surrogati epistemici – il compito di rispondere ai propri interrogativi, ancor prima di confrontarsi con l'*altro da sé.*
Gli ambienti digitali immersivi, le immagini artificialmente generate e ormai indistinguibili dalla realtà empirica, le simulazioni di realtà aumentata e gli assistenti algoritmici si presentano – e soprattutto si propongono, con la loro onniscienza presunta – come più convincenti della realtà stessa: derubricando, con il loro sapere sempre disponibile, il dubbio e l'ignoranza (il *non sapere*) a mera inefficienza cognitiva da colmare immediatamente.

[9] Baudrillard 2013, 45.

Il mondo quotidiano con cui gli esseri umani hanno oggi a che fare, osservava Anders, è, anzitutto, un mondo di cose e di apparati meccanici, nel quale esistono *anche* gli uomini[10].
In questo senso, Anders ravvisa nel mondo plasmato dal *trionfo tecnico* una perdita profonda e crescente di *appartenenza* del soggetto alla sua realtà: tanto più l'apparato in cui siamo incorporati si complica, tanto più esso si avviluppa alla nostra esistenza, rendendoci dipendenti della sua complessità. *Giorno dopo giorno*, oggetti e interfacce, funzioni e automatismi, si intrecciano a tal punto nella nostra esperienza di vita che il mondo, senza di essi, si fa estraneo, oscuro: "Tanto oscuro, che non riusciamo più neppure ad accorgerci del suo oscuramento"[11].
Ebbene, le riflessioni, filosoficamente dense quanto radicali, di Anders prima e di Baudrillard poi, unitamente al contrappunto esistenzialista di Michelstaedter, restituiscono il quadro di un vero e proprio *rovesciamento*, se non ontologico, certamente simbolico, del rapporto tra soggetto e oggetto. Un'inversione di prospettiva che mette in evidenza non solo la crescente marginalizzazione dell'umano all'interno di un mondo tecnicamente strutturato, ma anche la crisi profonda della categoria della soggettività, sempre più fragile di fronte all'autonomia normativa e simbolica assunta dagli apparati.

3. La soggettività alla prova delle aspettative algoritmiche.

Con il riferimento a Baudrillard, messo in dialogo con Anders, si è evidenziato come l'oggetto tecnologico, da semplice strumento funzionale, si sia trasformato in elemento strutturante la percezione, l'articolazione emotiva, ma anche politica e normativa dell'individuo e della società. Una società che, sempre più spesso, si organizza – anche giuridicamente – a partire dalle logiche degli oggetti che la compongono.
Numerosi sono gli esempi che consentono di descrivere il rovesciamento del rapporto tra soggetto e oggetto anche in chiave giuridica, mettendo in luce il potere normativo, regolativo e prescrittivo esercitato dalla tecnica e dai sistemi intelligenti sulla categoria della soggettività.
Tuttavia, le trasformazioni tecnologiche che stanno investendo il mondo del lavoro rappresentano, a parere di chi scrive, uno dei campi più emblematici e rivelatori di tale mutamento paradigmatico.
Il contesto lavorativo mostra, infatti, con particolare evidenza, quanto profondamente il rapporto soggetto-oggetto si sia rovesciato, spesso a detrimento del paradigma classico della soggettività.
Sempre più frequentemente, nella filiera produttiva non è più la persona a governare il mezzo di produzione, ma è il dispositivo, l'algoritmo, il sistema intelligente a dettare le logiche operative e i parametri standardizzati che il soggetto umano è chiamato ad applicare[12].
Ne derivano conseguenze rilevanti che si proiettano sulla ridefinizione delle mansioni e dei ritmi di lavoro, sulla ristrutturazione dei ruoli e delle condizioni contrattuali, nonché sulla marginalizzazione progressiva del lavoratore nel processo decisionale aziendale.
Il sistema intelligente – il macchinario, il *software*, l'interfaccia algoritmica – organizza ruoli, tempi, prestazioni, tracciamenti, incidendo perfino sulla presenza simbolica e concreta dell'essere umano nell'impresa.
Sono ormai molteplici gli studi che evidenziano come l'introduzione dell'intelligenza artificiale nei luoghi di lavoro colloca i lavoratori in una posizione sempre più ancillare e vulnerabile: accade sempre più spesso, infatti, che da entrambe le parti del rapporto di lavoro – quella datoriale e quella lavorativa – vi siano sistemi intelligenti con cui il soggetto umano è *costretto* a interfacciarsi: il suo "capo" è un algoritmo; il suo supervisore è un'interfaccia automatizzata; il suo collega è un robot collaborativo[13].

[10] Anders 2004, 52.
[11] Anders 1995, 31.
[12] Condello, 2021.
[13] De Stefano, Aloisi 2020.

Niente di nuovo, si potrebbe dire. Le piattaforme digitali per il lavoro gestiscono ormai da tempo la distribuzione dei compiti, il coordinamento del personale, il monitoraggio dei tempi e la valutazione delle performance, relegando il lavoratore al ruolo di mero esecutore di istruzioni generate da un sistema automatizzato, che agisce quale intermediario tra l'impresa e la forza-lavoro.
Tuttavia, con l'avvento dell'intelligenza artificiale, questo schema subisce un'evoluzione qualitativa: l'IA, assumendo un ruolo attivo e autonomo nei processi organizzativi – dal *management* alla valutazione delle prestazioni – non può più essere qualificata come semplice strumento integrativo dell'attività umana.
Al contrario, essa si configura come agente decisionale autonomo, pienamente inserito nella catena del comando produttivo, e chiaramente collocato – sia simbolicamente che operativamente – dalla *parte* del 'capitale'[14].
Infatti, è proprio grazie alla crescente mediazione algoritmica che si rafforzano, in ambito lavorativo, le asimmetrie strutturali tra impresa e lavoratore; che si erodono le forme di rappresentanza collettiva, e si produce una *governance* aziendale opaca, automatizzata e potenzialmente insindacabile.
In tale contesto, la tensione tra soggetto e oggetto non rileva più soltanto sul piano tecnico-funzionale, ma assume tratti antropologici, epistemici e, non da ultimo, giuridici, degni di nota. L'individuo, che si trova a condividere spazi, tempi e mansioni con entità non umane – sistemi intelligenti, robot, interfacce automatizzate – percepisce la propria stessa presenza all'interno dell'impresa come meramente eventuale, meramente tollerata. Una presenza, quella del lavoratore, provvisoria, rimessa allo stato dell'arte del progresso scientifico, e comunque subordinata a un criterio di compatibilità sistemica rispetto ai parametri di efficienza, affidabilità e rendimento. Parametri stabiliti, di volta in volta, dall'apparato algoritmico.
L'essere umano è ammesso nel processo produttivo solo nella misura in cui risulta funzionalmente utile; solo se e fin quando risponde positivamente alle 'aspettative' algoritmiche. Di modo che può venire escluso – o sostituito – non appena la tecnica raggiunge un livello di autosufficienza operativa tale da rendere obsolete le competenze umane. In questo modo, le maggiori complessità legate alla presenza umana – dai costi alle incertezze, fino ai vincoli relazionali e contrattuali – diventano "spese" da abbattere; zavorre economiche ammesse solo se l'offerta lavorativa umana è realmente infungibile.
Se fino a tempi recenti eravamo abituati a concepire la fase valutativa dell'accesso al lavoro come un'interazione tra un'intelligenza artificiale e un essere umano – con l'algoritmo nel ruolo di valutatore e il candidato in quello di interlocutore –, oggi lo scenario si è ulteriormente complicato. Si registrano infatti casi in cui, nel corso della procedura selettiva, entrambe le "parti" coinvolte nel processo di selezione sono rappresentate da sistemi automatizzati.
Nel colloquio, l'algoritmo aziendale formula le domande; al candidato, a sua volta, è richiesto – o comunque suggerito – di affidarsi a un sistema generativo automatizzato per la costruzione delle risposte, che vengono poi reinserite nel circuito valutativo dell'IA. Il colloquio diventa così un dialogo algoritmico tra due intelligenze artificiali, con l'essere umano ridotto a canale passivo di transito; filtro organico tra due enti non-umani che, in ultima istanza, decidono del suo destino professionale.
In questo paradossale scambio automatizzato, ciò che si marginalizza – simbolicamente, funzionalmente e giuridicamente – è perciò il soggetto umano.
Valutato da una macchina e indotto a rispondere attraverso un'altra macchina, il candidato si trova espropriato della propria voce, della propria narrazione, della propria presenza dialogica: dovrebbe forse *sperare* di risultare "rilevante" o "interessante" per un sistema inerte che, per definizione, elabora schemi di preferenza preconfigurati?
Il rapporto soggetto-oggetto si rovescia strutturalmente: non è più l'essere umano a servirsi della tecnica, ma la tecnica a decidere sull'individuo, assorbendone persino le istanze più profonde – le

[14] Casilli 2020.

speranze, le aspettative, i desideri di realizzazione. Così, il soggetto *implode* nell'oggetto: l'apparato automatizzato non solo elabora i dati e valuta le risposte, ma ingloba anche l'orizzonte di senso entro cui la soggettività, soprattutto nel contesto lavorativo (attraverso il senso di riconoscimento e l'aspettativa di emancipazione), si afferma.

Ebbene, già da questi brevi cenni sul risvolto pratico dell'automazione del lavoro emerge con chiarezza che la questione della soggettività – e del soggetto[15], tradizionalmente inteso – non si esaurisce in un mero esercizio speculativo. Al contrario: le più recenti dinamiche tecnologiche impongono al giurista l'urgenza teorica, se non pratica, di interrogarsi sulle trasformazioni profonde che la tecnica sta determinando su alcune categorie centrali del sapere e della riflessione giuridica.

Non si discute dell'opportunità di attribuire soggettività giuridica a un'intelligenza artificiale[16]. Questa circostanza, infatti, allo stato attuale, non sembra, ancora autenticamente compatibile con i presupposti del nostro ordinamento: ogni entità, per quanto sofisticata o automatizzata, rimane – almeno in linea di principio – riconducibile alla volontà, al controllo o alla responsabilità di esseri umani.

Tuttavia, i livelli di autonomia operativa e decisionale raggiunti da alcuni sistemi intelligenti, a cui si accompagna una crescente opacità algoritmica, che rende le "scelte" compiute sempre meno riconducibili a un soggetto umano identificabile (con implicazioni sul piano dell'imputazione giuridica) introducono una frattura epistemica e normativa significativa. Frattura che incide sui presupposti stessi del diritto soggettivo e della responsabilità.

Chi decide, in concreto? Secondo quali logiche? Su quali basi normative o valoriali?

Basti pensare al caso, sempre più frequente, di piattaforme digitali che assegnano, confermano o revocano incarichi professionali sulla base di *ranking* calcolati da metriche algoritmiche proprietarie, non accessibili né contestabili dall'interessato.

Non si tratta, lo si ripete, di valutare se sia giuridicamente plausibile riconoscere soggettività a entità inorganiche ma artificialmente intelligenti[17]. Si tratta, piuttosto, di registrare l'arretramento progressivo della soggettività umana dinanzi alla crescente autonomia valutativa e normativa dell'apparato tecnico.

Il rovesciamento tra soggetto e oggetto si traduce in un cortocircuito sistemico tra la grammatica classica della soggettività giuridica – fondata su coscienza, volontà, responsabilità – e l'autonomia performativa della tecnica, la quale, pur senza essere formalmente "soggetto", come tale agisce: e dunque decide, valuta, esclude.

L'essere umano – e, nel mondo del lavoro, il lavoratore – non è più soggetto agente, ma *terminale esecutivo* di decisioni assunte da enti non organici; decisioni generate da apparati complessi che agiscono secondo logiche non sempre intelligibili. Si afferma così una nuova forma di *estraniazione*[18]: il lavoratore non è più soltanto escluso dalla proprietà dei mezzi di produzione (come nella critica marxiana), ma anche dalla proprietà dei propri fini produttivi[19] e delle proprie aspettative, le quali vengono progressivamente assorbite, riformattate o neutralizzate dall'apparato tecnico, secondo criteri funzionali alla riproduzione dell'efficienza, della prevedibilità e dell'adattamento sistemico.

In tal senso, l'agire umano cessa di essere intenzionale, per divenire *reattivo*, subordinato, condizionato. Le aspettative individuali non si orientano più alla realizzazione di un progetto di vita o a una forma di autodeterminazione, ma vengono predeterminate e modulate secondo le metriche prestazionali imposte dal sistema algoritmico.

Il soggetto non *agisce* più verso un fine, ma è *agito*: inglobato nelle regole di funzionamento dell'oggetto.

---

[15] Falzea 1939; 2004.
[16] Tassone 2023.
[17] Teubner 2019; Albanese 2024.
[18] Marx, 1968.
[19] Anders 2004.

4. L'ignoranza e il desiderio come risorsa

La rivoluzione epistemologica inaugurata da Cartesio e Galilei, il sovvertimento teologico-politico introdotto da Lutero e l'architettura istituzionale teorizzata da Hobbes segnano, pur con strumenti e finalità differenti, una frattura irreversibile con l'ordine trascendente e metafisico del mondo premoderno[20]. Con l'introduzione del metodo scientifico, l'elevazione del dubbio a principio critico e la fiducia nella ragione calcolante, prende forma la soggettività moderna: l'uomo diventa fondamento attivo e responsabile tanto del proprio sapere quanto dell'ordine politico che abita.
Eppure, se la modernità nasce nel segno della soggettività, la contemporaneità sembra costituirne il rovescio simbolico, cognitivo e giuridico.
In un ambiente ridisegnato dalla virtualizzazione, dalla simulazione e dalla performatività predittiva, la realtà non è più qualcosa da "scoprire", ma uno scenario già elaborato, già offerto, pre-dato.
Il dubbio – fondamento critico del moderno e garanzia della libertà soggettiva – viene progressivamente *revocato*; neutralizzato dalla possibilità apparentemente illimitata di delegare ogni interrogazione alla macchina. Ogni domanda può essere evasa, ogni incertezza colmata – in tempo reale – senza attrito e senza fallibilità.
L'intelligenza artificiale generativa, ad esempio, caratterizzata da interfacce conversazionali sempre più sofisticate, non si limita a operare come strumento: si propone come interlocutore privilegiato, tanto nella sfera lavorativa quanto in quella relazionale e affettiva. Non solo parla "come" un essere umano, ma si offre all'utente come la *migliore* delle *persone possibili*: paziente, onnisciente, disponibile, emotivamente neutra, instancabile.
In questo quadro, l'interazione con la macchina cessa di essere solo funzionale e diventa esistenziale. L'utente, spinto dall'ontologico bisogno di dare certezza e coerenza alla propria esperienza di vita, finisce per delegare, più o meno inconsapevolmente, i propri bisogni, le proprie domande e perfino le proprie più intime emozioni all'apparato tecnico, il quale, dietro la retorica dell'efficienza e dietro la prospettiva di colmare definitivamente il dubbio e l'ignoranza, opera cesure, steccati, separazioni sempre più profondi tra il soggetto e la realtà nella quale è immesso.
Eppure, come ha osservato Innerarity, coltivare l'incertezza, e persino l'ignoranza, rappresenta una forma di difesa matura e consapevole del sé e dello spazio democratico. Accettare di *non sapere* tutto – rifiutare l'illusione dell'onniscienza algoritmica – è un atto di autodeterminazione e, al tempo stesso, un gesto politico[21].
Al contrario, sottomettersi alla promessa totalizzante della tecnica – promessa di controllo, di certezza, di semplificazione della complessità – comporta una progressiva subordinazione della soggettività umana a un orizzonte di efficienza sistemica che sostituisce la libertà con l'adattamento, e la riflessività con la risposta immediata.
La tecnica, che è sempre anche espressione di potere, anzitutto economico, incarna un'autorità epistemica e operativa che, come ogni potere (caratterizzato da pretese totalizzanti), attraverso l'affermazione di risposte rassicuranti e semplificanti, impone un ordine, orienta le possibilità, irrigidisce le alternative; avversa – più o meno silenziosamente – ogni forma di soggettività eccedente, non computabile, non utile ai propri fini[22].
Come ha ben rilevato Bodei, non è una novità che gli oggetti, le *res*, concorrano alla costituzione della soggettività e dell'identità[23]. Si tratta di una circostanza storicamente attestata, che attraversa

[20] Lo Giudice 2012.
[21] Innerarity 2024.
[22] Montanari, Barcellona, 2023.
[23] Bodei 2010.

l'intera antropologia dell'essere umano[24]. Ma ciò che distingue l'attuale configurazione delle *res* è la postura che questi oggetti – oggi potenziati da logiche computazionali e capacità autonome di elaborazione – assumono: non più strumenti al servizio del soggetto, ma agenti tecno-politici che lo precedono, lo regolano, lo definiscono e, talvolta, lo sostituiscono.
È per questo che, sempre Bodei – attraverso una rilettura di Kojève – ritiene che sia necessario riportare al centro del discorso il tema del *desiderio*, che del resto fa il paio con quello del dubbio[25].
La *capacità di desiderare* individua il primo atto di affermazione del soggetto sulla realtà. È nella tensione tra desiderio e lotta per soddisfarlo, tra ignoranza e apertura cognitiva, che si afferma la soggettività: nella possibilità di non sapere e tuttavia scegliere di agire; di non avere e tuttavia continuare a volere.
Il recupero del *dubbio*, il riconoscimento dell'*ignoranza* come spazio trasformativo, e del *desiderio* come presidio di libertà e autodeterminazione permette alla soggettività di rimanere autenticamente "viva" – anche sotto il profilo giuridico.
Un soggetto che non cede passivamente alla trascendenza algoritmica, ma che assume una postura attiva sulla realtà, è un soggetto capace di tendere, infine, a quella forza salvifica – che è anche 'politica', ma certamente tragica– che Michelstaedter chiamerebbe *persuasione*.

BIBLIOGRAFIA

Albanese A. 2024, *Le categorie del diritto privato alla prova delle nuove tecnologie. Contratto e "torto" nell'economia digitale*, in Nuovo diritto civile, n. 3.

Anders G. 1995, *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze.

Anders G., 2007, *L'uomo è antiquato*, vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino.

Baudrillard J. 2013, *Perché non è già tutto scomparso?*, Castelvecchi, Roma.

Baudrillard J. 1988, *The Ecstasy of Communication*, MIT Press, New York.

Bodei R. 2010, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari.

Bodei R. 2019, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Il Mulino, Bologna.

Casilli A. 2020, *Schiavi del clic. Perché lavoriamo tutti per il nuovo capitalismo?* Feltrinelli, Roma.

Condello, A. 2021 *Il non-dato e il dato. Riflessioni su uno "scarto" fra esperienza giuridica e intelligenza artificiale*, in *Algoritmi ed esperienza giuridica*, Ars interpretandi, 1.

De Stefano V., Aloisi A. 2020, *Il tuo capo è un algoritmo. Contro il lavoro disumano*, Laterza, Roma-Bari.

[24] Gehlen 1967.
[25] Bodei 2019.

Dimitri N. 2025a, *Doppio movimento. Riflessioni filosofico-giuridiche su soggetto e responsabilità nel contesto della trasformazione tecnologica e della crisi climatica*, in Europa e diritto privato, 2.

Dimitri N. 2025, *Dalla moltitudine alla comunità, e ritorno: istituzioni, tecnica e fragilità tra Hobbes, Gehlen e Santi Romano*, in TCRS, 1.

Dimitri N. 2 *Quale tecnologia, per quale società? Solitudini, finzioni e fughe dalla realtà*, in *IA e pensiero critico*, Asterisque, 2025.

Falzea A. 1939, *Il soggetto nel sistema dei fenomeni giuridici*, Giuffré, Milano.

Falzea, A. 2004, *Il civilista e le sfide d'inizio millennio*, in *Scienza e insegnamento del diritto civile in Italia*, a cura di V. Scalisi, Giuffrè, Milano, 2004.

Gehlen A. 1967, *L'uomo nell'era della tecnica*, Introduzione di A. Negri, Milano: SugarCo.

Innerarity D. 2024, *La società dell'ignoranza. Sapere e potere nell'epoca dell'incertezza*, Roma, Castelvecchi.

Lo Giudice A. 2012, *La democrazia infondata. Dal contratto sociale alla negoziazione degli interessi*, Carocci, Roma.

Marx, K. 1968, *Frammento sulle* macchine, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968-70.

Michelstaedter C. 1994, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano.

Montanari B., Barcellona M., 2023, *Potere e negoziazione. Il diritto al tempo del post-pensiero, Castelvecchi*, Roma.

Moravia A. 1982, *1934*, Bompiani, Milano.

Teubner G., *Soggetti giuridici digitali? Sullo status privatistico degli agenti software autonomi*, ESI, Napoli.

Tassone, B. 2023, *Riflessioni su intelligenza artificiale e soggettività giuridica*, in Diritto di internet, n. 2.

Silvia Corradi*

Per un realismo più che "minimale": sulla conoscenza giuridica a confronto con le pratiche tecno-scientifiche

ABSTRACT
The paper focuses on two different kinds of realism: the "minimal realism" elaborated by Vittorio Villa within legal knowledge, on one hand, and the informational structural realism implied in techno-scientific practices as promoted by Federica Russo, on the other hand. The aim consists of exploring if and how the latter can provide suggestions to the former, with particularly regard to presuppositions of legal knowledge. In light of this purpose, the paper summarizes the "minimal realism" adopted by post-positivist constructivism, problematizing the distinction between "absolute" and "universal" presuppositions. Subsequently, structural realism will be investigated, focusing on the informational approach, with emphasis on the role of "kind" and "token". Finally, the conclusion will suggest extending some features of informational structural realism to legal knowledge, to address criticism levelled at moderate relativism.

KEYWORDS
Legal knowledge, Techno-science, Conceptual schemes, Realism, Constructivism.

INDICE
1. Introduzione. 2. Il "realismo minimale" di Vittorio Villa. 3. Sul realismo strutturale informazionale. 4. Conclusione: un realismo più che "minimale"?

1. Introduzione

Lo scritto si propone di avanzare qualche riflessione sulla conoscenza giuridica – o meglio, sui presupposti di questa –, cercando di porla a confronto con le c.d. scienze naturali, più precisamente con la metascienza delle pratiche tecno-scientifiche. Il confronto riguarderà un aspetto in particolare: esso verterà sul "realismo minimale", adottato dal costruttivismo post-positivistico di Vittorio Villa, con il realismo strutturale informazionale delle pratiche tecno-scientifiche. La scelta di porre a confronto ambiti disciplinari apparentemente diversi è motivata dalle suggestioni che ci provengono dalla lettura di un ulteriore lavoro di Villa, *Teorie della scienza giuridica e teorie delle scienze naturali. Modelli ed analogie*, pubblicato nel 1984[1], e dal più recente testo di Mario De Caro, dal titolo *Realtà*, del 2020[2]. Il tentativo che si intravede in entrambe le opere menzionate, seppur esse siano dedicate a tematiche diverse, è quello di entrare in dialogo con la filosofia della scienza al fine di comprendere se le pratiche che coinvolgono gli scienziati possano fornire indicazioni di qualche tipo per aiutarci a comprendere come poter spiegare la complessità e diversità delle realtà di cui il

* Assegnista di ricerca, Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Palermo; silvia.corradi@unipa.it.
Il lavoro è stato svolto nell'ambito del progetto PRIN 2022 "The Virtues of the Rule of Law as an Institutional Ethos" European Union-Next Generation EU, Mission 4, Component 2 – CUP B53D23010330006.
[1] Villa 1984. Si precisa che la lingua inglese è considerata in questo testo 'lingua di lavoro': pertanto, per le parole di lingua inglese, non verrà utilizzato il corsivo.
[2] De Caro 2020.

giurista[3], ma non solo, si trova a fare esperienza. Nel proposito, dunque, di perseguire (e proseguire) questo intento, l'analisi verrà articolata come segue. Nel secondo paragrafo verranno indagati alcuni profili del costruttivismo post-positivistico di Villa, quelli che ci permetteranno di ricostruire le linee essenziali del suo "realismo minimale". Problematizzando la distinzione, proposta dall'Autore, tra presupposizioni "assolute" e "universali", il terzo paragrafo concentrerà l'attenzione sul realismo strutturale informazionale, inaugurato da Luciano Floridi e sviluppato da Federica Russo con riferimento alle pratiche tecno-scientifiche. Infine, il quarto paragrafo cercherà di interrogarsi sulle possibilità e modalità di applicazione di alcuni aspetti del realismo strutturale informazionale al realismo "minimale" della conoscenza giuridica, al fine incontrare le esigenze del relativismo moderato da questa presupposto.

2. Il "realismo minimale" di Vittorio Villa

Il punto di partenza che ci sembra adeguato al fine di risalire alla ricostruzione del "realismo minimale" di Villa è lo "schema concetto/concezioni"[4]. Il concetto "esprime il *punto di partenza semantico minimale* – eventualmente – condiviso da coloro che si dispongono ad elaborare una nozione"[5]. Le concezioni, invece, "rappresentano il primo stadio che attraversa la conoscenza non appena si diparte dal terreno solido di ciò che è 'tenuto per certo'"[6].
Il concetto, dunque, assume una valenza semantica e rappresenta "la base di consenso comune"[7] per ogni disputa. Secondo questa prospettiva, il concetto è in parte mutevole e dipendente dagli usi, in parte già dato. Da una parte, infatti, "la *semantica* dipende dall'*epistemologia*"[8], quindi, in linea con un contestualismo moderato, il significato del concetto sarà, anche, la "somma (la risultante) degli usi, dei significati contestuali. Insomma, il significato di un'espressione […] può essere pensato come la collezione delle sue applicazioni, validate, accettate, da una data comunità linguistica"[9]. Dall'altra parte, alcune caratteristiche che afferiscono al concetto saranno già note prima di imbattersi in "collezioni di riscontri fattuali"[10] e contribuiranno così a forgiare il concetto stesso. Viene, infatti, precisato che il concetto è "logicamente prioritario rispetto ai casi paradigmatici"[11] e rappresenta, pertanto, una presupposizione, e non un prodotto, della conoscenza.

---

[3] Il termine "giurista" indica qui "tutti coloro che, a diverso titolo, si occupano professionalmente della conoscenza giuridica" (Schiavello 2023: 9).
[4] Villa 1999: 9-12; Id. 2003: 17-23, che a sua volta riprende da Ronald Dworkin (1989 [1986], *L'impero del diritto*, Milano: Il Saggiatore, 70-72).
[5] Id. 1999: 16, corsivi dell'A.
[6] Id. 2003: 21. Più recentemente, le concezioni sono descritte come "l'insieme di interpretazioni alternative di quel concetto che sono proponibili in quel dato contesto" (Id. 2017: 80).
[7] Id. 2017: 80.
[8] Id. 1999: 11. Corsivi dell'A.
[9] Poggi 2018: 297. Si veda da 294 in cui l'Autrice pone in luce le problematiche sottese allo schema concetto/concezioni, contestando il fatto che, da una parte, "il concetto come nucleo di senso comune a diverse interpretazioni/concezioni dello stesso termine […] richiede una pesante opera di ricostruzione da parte del teorico"; dall'altra parte, esso concetto non è ritenuto necessario affinché si dia un punto di partenza comune alle parti in disaccordo, che potrebbe essere fornito, invece, dal testo di legge su cui si discute (ibid., 295). Questa critica risulta, peraltro, coerente con le osservazioni di Poggi con riguardo all'"analisi composizionale del significato" che viene adottata in Villa 2012, *Una teoria pragmaticamente orientata dell'interpretazione giuridica*, Torino: Giappichelli (che tuttavia non potrà essere oggetto di approfondimento in questa sede; per una panoramica delle tesi centrali del lavoro, si v. Villa 2010). L'Autrice, infatti, ritiene "inutile, se non dannosa" la distinzione, vertente sulle componenti del significato, di un frastico (cioè un "contenuto descrittivo […], entro certi limiti, neutro") e un "atto illocutivo (o funzione o forza o neustico o modo) dell'enunciato", propendendo invece ad "eliminare" il primo per valorizzare il secondo e, di conseguenza, un contestualismo "(un po' più)" radicale. Cfr. Poggi 2013: spc. 209, 211 e 225-226, da cui sono tratte le citazioni.
[10] L'espressione è di Franca D'Agostini, che si riferisce così a quegli elementi che contribuiscono alla formazione dell'enunciato normativo (cfr. D'Agostini 2014: 47 e 42).
[11] Villa 2017: 82.

Si noti che, nonostante questa natura duale del concetto, pare potersi attribuire maggior rilevanza, sotto il profilo semantico, alla sua componente presupposizionale. Se il concetto è, almeno in parte, logicamente prioritario rispetto a casi paradigmatici, ciò comporta che l'incontro con essi sarà ritenuto tale proprio in virtù di quanto concettualmente prioritario rispetto all'asserita esperienza dei casi paradigmatici stessi. In altre parole, vi sarebbero alcune componenti degli schemi concettuali, non dipendenti dall'esperienza, che permettono di confermare l'incontro con un caso paradigmatico o meno (e, per questo motivo, esso è ritenuto o meno tale): queste presupposizioni, su cui ci si soffermerà a breve, fungono da "condizioni minimali"[12] affinché sia possibile ogni forma di conoscenza. Inoltre, tali presupposizioni sembrano consentire la possibilità di accettare molteplici e diversi usi afferenti alla parte di significato contingente del concetto: la reiterazione dell'uso dovrà, quindi, essere accettata dai membri di una comunità linguistica. A questo riguardo, come è stato evidenziato, "non è verosimile che i partecipanti considerino tali regole, nella loro sostanza, come arbitrarie, né che essi siano sistematicamente in errore su questo punto"[13]: la validazione degli usi convenzionali sembrerebbe dunque richiedere, seppur maniera inespressa, l'utilizzo di criteri di ragionevolezza[14], e dunque all'utilizzo di concetti, da ultimo giacenti sulle presupposizioni afferenti ai concetti stessi.

Queste presupposizioni, quindi, hanno un notevole valore unificante delle esperienze, che, in quanto tali, sembrerebbero sempre, almeno in una minima misura, diverse da un soggetto ad un altro. Pertanto, il concetto – o, più opportunamente, gli "schemi concettuali"[15], poiché il concetto non si assume mai solo – presenta(no), quindi, natura composita. La natura composita degli schemi concettuali consente così di comprendere perché essi siano, secondo Villa, "*apriori* e *contingenti*"[16]. La contingenza implicata in tali schemi, come si è anticipato, è di tipo affatto peculiare, poiché gli schemi concettuali presentano una tendenza alla stabilità, che conduce l'Autore a ritenerli "trascendentali". Tale tendenziale stabilità è giustificata dal fatto che le presupposizioni che formano gli schemi concettuali riguardano "'come è fatto il mondo'" e "'come siamo fatti noi in quanto abitanti del mondo'"[17], racchiudendo così un insieme di credenze difficilmente soggette a cambiamento. Esse

[12] Ibid.: 199.

[13] Celano 2003: 355. Si tenga presente che l'A. non parla specificamente del concetto, ma della regola di riconoscimento hartiana, avanzando, tuttavia, osservazioni che sembrano pertinenti anche al problema di cui si discute. Nel costruttivismo di Villa, questo elemento viene enfatizzato con il "vincolo di tipo sociale": "[U]n qualunque risultato individuale (ad esempio, una scoperta scientifica, oppure una innovazione teorica) non può assurgere al rango di *acquisizione conoscitiva* se non viene, in qualche senso (magari dopo opportune negoziazioni, di vario genere), *accettato* dai membri della comunità di riferimento", Villa 1999: 117, corsivo dell'A. Ed altresì con il "vincolo di tipo linguistico", effetto dell'appartenenza ad una comunità linguistica. In virtù di questo limite, il singolo potrà "possedere un sistema di nozioni e di categorie che offrono una *ricostruzione di campo standardizzata, pubblicamente riconoscibile, e socialmente sanzionata*" e ciò chiaramente comporta che "i singoli membri della comunità linguistica non possono cambiare a piacimento (pena la totale incomunicabilità) le regole e i significati del proprio linguaggio; né, d'altro canto, le comunità linguistiche possono collettivamente mutare queste regole e questi significati *tutti insieme e tutti in una volta*", ibid.: 116, corsivi dell'A. in ambedue le citazioni.

[14] Tomasi 2023: 207: qui si intende ragionevolezza "critica". L'A. precisa che "ragionevolezza" è stata infatti intesa, dalla prospettiva argomentativa della scuola di Amsterdam, come "geometrica", "antropologica" e "critica": la prima consiste nella dimostrazione a partire da assiomi utilizzando logiche deduttive; la seconda rimanda ad un "giudizio di conformità alla cultura di riferimento"; la terza, invece, intende la ragionevolezza come risultato dialettico, ottenuto tramite la contestazione o il dubbio. Sul distinguo tra ragionevolezza e razionalità si v. anche Mangini 2018: 216-217.

[15] Per tale si intende «sistemi di idee e di credenze di natura diversa, gerarchicamente strutturati, che rappresentano mutuamente delle *forme di organizzazione dell'esperienza*», Villa 1999: 24. Corsivi dell'A.

[16] Id. 2017: 200.

[17] Più precisamente, queste rappresentano le "credenze top-down", e comprendono, *inter alia*, "un mondo in cui noi che presupponiamo la sua esistenza siamo immersi" (per quanto riguarda "credenze top-down" di primo tipo; ibid.: 198); "credenze top-down" di secondo tipo sono invece "criteri logici di carattere formale che sono implicitamente iscritti nel nostro modo di comunicare e di argomentare che sia 'dotato di senso'" (tra essi parrebbero rientrare anche i "vincoli di tipo epistemico" di cui parla l'A. nel precedente Id. 1999: 117-125). Vi sono, inoltre, credenze "bottom-up", "così

sono, infatti, proprio quelle coordinate che ci permettono di orientarci all'interno del mondo, rappresentando così, similmente a ciò che accade per il ruolo della pre-comprensione da una prospettiva ermeneutica, "cifre fondamentali del comprendere – storicità e finitezza"[18]. Queste coordinate sono, ad esempio, "il principio di non-contraddizione[19], il principio della coerenza fra le credenze (e dunque della ricerca di connessioni inferenziali fra di esse), e il principio della ricerca di prove o evidenze (di qualunque tipo esse siano) a sostegno delle proprie credenze"; così come assunzioni concernenti il fatto che

gli oggetti siano persistenti e ricorrenti, di tipi diversi e di generi differenti; […] che gli oggetti a noi più familiari siano solidi, duraturi, di media grandezza, che siano collegati in modo causale, e che siano spazialmente identificabili, esseri umani compresi; […] che gli esseri umani "share the same biological make up", e, più in particolare, condividono elementi di carattere genetico, biologico e psicologico, che concorrono a disegnare la loro "comune animalità". Questi elementi riguardano il fenomeno della mortalità, le esperienze di piacere e di dolore, la capacità di amare e di odiare, ecc.[20]

Quanto sin qui riassunto trova pressoché[21] un equivalente sul piano metaetico[22], e ciò deriva dalla posizione di relativista globale ("il relativismo si applica dappertutto") – ma moderato ("non tutto è

chiamate perché il loro centro di origine è rappresentato da un contesto culturale, o, più spesso, da un insieme di contesti riuniti in una *cornice più ampia* (potrebbe essere, ad esempio, la cornice formata dai vari contesti culturali che sono diffusi nelle società occidentali)". Id. 2017: 200-203, corsivo dell'A. Le credenze "top-down" e "bottom-up" così descritte sostituiscono una precedente divisione, proposta dall'A. nel 1999, quella tra credenze di senso comune e scientifiche. Nello specifico, le "credenze di senso comune" o "framework facts" "esprimono complessivamente la visione del mondo sulla quale i membri laici di una determinata comunità sociale, o, meglio ancora, di più comunità tra loro affini (le comunità che condividono forme di vita di tipo 'occidentale', o comunque ad esse assimilabili, costituiscono, grosso modo, il campo di riferimento di queste osservazioni), fanno affidamento nelle loro attività quotidiane" (Id. 1999: 23). I concetti di senso comune si compongono di diversi strati: basic beliefs "quelle [credenze] presupposte, in un certo senso necessariamente, dal nostro modo ordinario di pensare e di riferirci al mondo", perceptual beliefs "che fanno riferimento agli stati di cose all'interno dell'ambiente percettivo di qualcuno" e general beliefs "(ad esempio 'l'acqua può estinguere il fuoco'), [le quali] costituiscono l'abbozzo di una sorta di *teoria generale di senso comune* su come sono e su come funzionano alcuni processi ed eventi fondamentali del mondo esterno, quelli con cui abbiamo a che fare quotidianamente" (ibid.: 14-15, corsivi dell'A.). I concetti scientifici sono descritti come "contenuto di tutte quelle credenze, di tipo sostanziale [inerenti al contenuto delle teorie elaborate in un certo contesto] o semantico [cioè inerenti al significato delle nozioni impiegate, ad es. 'elettrone' o 'democrazia'], che sono presupposte (implicitamente o esplicitamente), in modo assolutamente non problematico, dai membri di una determinata comunità scientifica nel corso delle loro svariate attività di carattere teorico e/o empirico", ibid.: 15.

[18] Così Tuzet 2016 [1972]: 12 a proposito del ruolo della precomprensione nell'ermeneutica, che appare come l'altro volto di Giano con riguardo alle credenze "top-down". In effetti, come sostiene Zaccaria, notorio esponente di tali studi, "l'ermeneutica giuridica si colloca [perciò] indubbiamente sul versante del costruttivismo, ma in una scala ideale la sua posizione è tra le più vicine al realismo, nel senso che le interpretazioni non possono affatto prescindere dai fatti, anzi da un rapporto stretto e strutturale con i fatti. Si tratta di fare seriamente i conti con quel rapporto tra teoria e prassi che è profondamente sotteso al tema del realismo", Zaccaria 2014: 348. Sul ruolo della precomprensione si v. anche Manzin 2014: 85-86; Tuzet 2016 [1972]: 12-17.

[19] Sul "PNC" e la sua innegabilità si rimanda al terzo capitolo di Puppo 2023: 55-80; e al sesto capitolo di Id. 2012: 270-293.

[20] Villa 2007: 71, così come la cit. precedente. L'A. riprende lo studio di M. Baghramian (2004, *Relativism*, London-New York: Routledge, 262). Queste presupposizioni sembrano assorbire il "vincoli di tipo epistemico" spiegato dall'A. in un precedente lavoro, rilevanti per la scelta di schemi concettuali per la conoscenza scientifica. Essi venivano descritti come "criteri […] che possono essere utilizzati per orientare i processi di scelta e di giustificazione inerente agli schemi concettuali, *dall'esterno* (la giustificazione dello schema nel suo complesso) e *dall'interno* (la giustificazione di un singolo elemento di uno schema, ad esempio di una teoria)", Id. 1999: 118, suoi i corsivi.

[21] Si parla, in questo caso, di "credenze bottom-up"; Cfr. Id. 2017: 103; Id. 2021: 50 ss.

[22] Si distingue etica normativa, etica applicata e metaetica. L'etica normativa "sviluppa e giustifica le massime fondamentali o principi della morale" (ma non è da intendersi esclusivamente come etica deontologica, che rappresenta un solo approccio possibile nell'etica normativa); i principi forniti dall'etica normativa trovano poi luogo nell'etica applicata, che concerne "casi e campi più specifici". Per quanto riguarda la metaetica, essa "riflette tra l'altro il senso della morale, il suo stato ontologico, la possibilità di giustificazione, il senso linguistico del linguaggio morale ecc" (cfr.

relativo") – sostenuta da Villa[23]: pertanto, anche per quest'ambito, alcune credenze saranno caratterizzate da quella tendenza alla stabilità di cui si è cennato e saranno condivise da più schemi concettuali, i quali, tuttavia, differiranno sotto altri aspetti. Più precisamente, le presupposizioni inerenti alla domanda metaetica afferiscono ad "una dimensione ulteriore, di carattere pre-etico […] che riguarda quelle caratteristiche della "animalità naturale" dell'uomo in assenza delle quali non si sarebbe mai sviluppata la sua vita morale e le sue istituzioni giuridiche"[24].

A questo punto è opportuno evidenziare un *caveat*. Per Villa queste credenze (globalmente considerate, quindi, non solo a livello metaetico) sono universali ma non assolute: ciò significa che esse "non sono indipendenti dagli schemi concettuali, dalle concezioni, dalle culture, ecc."[25], più precisamente, "gli elementi caratterizzabili come assoluti sono fissi, non hanno variazioni e non differiscono da una cultura all'altra; mentre gli elementi – tendenzialmente – universali – sono comuni denominatori che devono essere estratti dalle variazioni che tutti i fenomeni del mondo naturale e culturale manifestano"[26]. In questo modo, sembra volerci dire Villa, similmente a quanto suggerisce Hart, resta sempre aperta la possibilità che tali credenze cambino e possano essere diversamente: infatti, "esse sono, è vero, qualificate come *necessarie* per le nostre comunicazioni e interazioni con il mondo, ma sulla base del presupposto, però, che non si verifichino radicali mutamenti nel mondo esterno e in noi stessi"[27].

Si propongono due osservazioni a questo riguardo. In primo luogo, ci si potrebbe domandare se i "radicali mutamenti" a livello presupposizionale siano compatibili con un relativismo moderato: la percezione del cambiamento parrebbe, infatti, implicare necessariamente che alcune presupposizioni si mantengano fisse e senza variazioni (di talché pure il distinguo tra "assoluto" e "universale" risulterebbe indebolito[28]), pena l'incapacità di cogliere il cambiamento. Infatti, sembra che un cambiamento radicale, per essere tale, dovrebbe vertere sui nostri presupposti conoscitivi: dunque, ci si potrebbe chiedere se una qualche forma di conoscenza sia, a quel punto, ancora possibile[29] (si

---

Lumer 2008: 7. Una definizione di metaetica più precisa ci sembra quella di Brink, secondo il quale per metaetica o questione morale di secondo ordine si intendono tutte quelle questioni che "pur vertendo sulla moralità, non vi rientrano propriamente; esse assumono la forma di domande metafisiche, epistemologiche, semantiche o psicologiche intorno alla moralità e alle nostre affermazioni morali. In quale senso, ammesso che ve ne sia uno, la moralità è oggettiva? Vi sono cose come fatti o verità morali? Possiamo giustificare i giudizi morali?" (Brink 2003 [1989]: 3).

[23] Villa 2017: 196-197. Non è possibile in questa sede entrare nel dettaglio nella posizione da relativista moderato di Villa, per cui si rimanda a Id. 2007; Id. 2017: 184-216.

[24] Ibid.: 206: a questo punto il riferimento principale dell'Autore diviene Hart, che "stabilisce una *connessione razionale* fra certi fatti della natura umana e l'esistenza di un nucleo minimale di norme morali e giuridiche, aventi un determinato contenuto (sia pure estremamente generico), norme senza le quali il diritto e la morale non rivestirebbero più alcun senso per la vita dell'uomo (non si potrebbe nemmeno parlare, in senso proprio, di esistenza del diritto e della morale")", ibid.: 207, il corsivo è dell'A.

[25] Ibid.: 197.

[26] Questa citazione è tratta da un saggio contenuto in un volume di scritti di prossima pubblicazione, in onore di Paolo Comanducci. Il saggio è reperibile al link https://www.academia.edu/107562142/Paolo_Comanducci_e_il_trilemma_dei_principi_primi (consultato in data 27 giugno 2025; d'ora innanzi "Villa (in stampa)").

[27] Villa 2017: 199; si v. anche Hart 2012 [1961]: 192.

[28] Si potrebbe, infatti, giungere a ritenere che quei "comuni denominatori che devono essere estratti dalle variazioni che tutti i fenomeni del mondo naturale e culturale manifestano" risultino effettivamente presenti in tutti gli schemi concettuali presenti e passati: a questo punto, tali comuni denominatori sarebbero interni agli schemi concettuali, ma acquisirebbero un valore tale per cui la distinzione assoluto/universale non avrebbe, nel concreto, rilevanza.

[29] Si tenga altresì presente che un cambiamento radicale, in quanto tale, pare che si debba realizzare in maniera non individuale, bensì collettiva, e, pertanto, dovrebbe investire l'intera umanità. Sembrerebbe sottolineare questo aspetto proprio Hart, con riferimento alla contingenza del desiderio di sopravvivenza degli esseri umani: scrive, infatti, che "we may hold it [survival] to be a mere contingent fact which could be otherwise, that in general men do desire to live […]. Yet even if we think of it in this common-sense way, survival has still a special status in relation to human conduct and in our thought about it […]. *For it is not merely that an overwhelming majority of men do wish to live, […] but that this is reflected in whole structure of our thought and language, in terms of which we describe the world and each other*. We

ricorda, infatti, che tali credenze presupposizionali sono presupposti, e non prodotti, della conoscenza: come si potrebbe (ri)conoscere, dunque, un caso paradigmatico se manca lo schema concettuale che consente di ritenerlo tale?). Se, invece, il cambiamento non fosse così radicale, allora esso sembra potersi tradurre nella fisiologica contingenza che caratterizza una parte degli schemi concettuali (una modifica che, appunto, viene compresa poiché alcune presupposizioni restano immutabili).

In secondo luogo, la stessa possibilità di dubitare circa tali presupposizioni (e, se del caso, metterle in discussione) sembra resa possibile proprio grazie a queste stesse presupposizioni o, meglio, all'orientamento che queste forniscono nei confronti del mondo (e, pertanto, ciò sembrerebbe confermare la loro inamovibilità, perlomeno per alcune di esse). Si considerino, ad esempio, alcune perplessità avanzate da Ludwig Wittgenstein, nel suo testo *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*. In quello scritto, egli ritiene che assunzioni tendenzialmente stabili (che sembra possano rivestire il ruolo presupposizionale qui in esame) siano "qualcosa di cui non si può dubitare". Wittgenstein si domanda quale sia il fondamento di credenze estremamente basilari, come, ad esempio, la conoscenza di una mano: come poter sapere che una mano sia davvero una mano? "Se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento [*Grund*] non è né *vero* né falso. […] A fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata"[30]. Motiva, quindi, la sua speculazione, il cartesiano "dubbio filosofico": "si tratta di un dubbio che intende essere *totale* e *radicale*, ossia che vuole mettere in dubbio tutto quello che si può mettere in dubbio al fine di raggiungere quella certezza che deve appunto risultare priva di dubbio"[31].

Tuttavia, come viene fatto notare da Luigi Perissinotto, e rilevato dallo stesso Wittgenstein, il dubbio in quanto tale impone una limitazione al dubitare stesso. Dunque, a ben vedere, parrebbe che il dubbio sia possibile, ma semplicemente inconcludente. Secondo la ricostruzione di Perissinotto, il dubbio, infatti, per quelli che sono stati anche chiamati "oggetti di riferimento primitivi"[32], si trova "di fronte al nulla", cosicché ogni alternativa, obbligata dal dubbio, si trova davanti ad una sorta di 'vicolo cieco', tale da dissolvere l'esistenza stessa del dubbio. Affinché vi sia il dubbio, pare voler dire Wittgenstein, è necessario che si offrano, al soggetto dubitante, consolidate alternative praticabili che permettano di giustificare posizioni diverse rispetto a quella per cui si dubita, cosa che, tuttavia, almeno per alcune basilari credenze circa il mondo (come, ad esempio, la mano), non pare avvenire. E tale limite, si badi, non è da ricondursi ad una rassegnazione circa il modo di essere del "gioco linguistico", e quindi alla consapevolezza di essere limitati, in quanto esseri umani, nell'individuazione di strade alternative sul piano linguistico; questo limite costituirebbe, invece, un "terreno scabro senza l'attrito del quale non potremmo muoverci"[33]. Il limite al dubitare troverebbe,

---

could not subtract the general wish to live and leave intact concepts like danger and safety, harm and benefit, need and function, disease and cure; for these are ways of simultaneously describing and appraising things by reference to the contribution they make to survival which is accepted as an aim" (Hart 2012 [1961]: 192, corsivo nostro).

[30] Wittgenstein 1999 [1969]: 35 e 41 (nota 205 e nota 253), corsivi dell'A. Si v. anche 65 (nota 414). Si tenga a mente che il testo è stato oggetto di diverse interpretazioni (Moyal-Sharrock, Pritchard 2024: 1) forse anche perché, come scrivono nella *Nota dei curatori dell'edizione originale* Elizabeth G.M. Anscombe e Georg H. von Wright, "si tratta di materiali di prima stesura, che egli non visse abbastanza per selezionare e definire" (XXX). Si tenga, altresì, presente che questo testo rappresenta, forse, *il* caposaldo del costruttivismo epistemologico di Villa.

[31] Perissinotto 2015 [1999]: 112.

[32] Villa 1999: 101.

[33] Si ricostruiscono in questo modo le parole di Perissinotto, relative ad un passo che vale la pena riportare per intero: «Il dubbio filosofico, abbiamo visto, è un dubbio che pretende di essere totale e universale. Anzi, è filosofico solo sulla base di questa pretesa, che Wittgenstein vuole comunque smascherare nel suo carattere di pretesa allorché osserva che un dubbio è tale solo se, per così dire, si autolimita. "Un dubbio senza fine non è neppure un dubbio" (*UG* 625) e "chi volesse dubitare di tutto non arriverebbe neanche a dubitare" (*UG* 115). Ciò significa innanzitutto che chi dubita sta comunque già da sempre percorrendo le vie del linguaggio. Lo scettico che afferma di dubitare che questa sia una mano, al medesimo tempo usa "senza alcuno scrupolo" la parola "mano" e non si limita soltanto a congetturarne il significato (*UG* 370 e 523). Chi volesse solo provare a dubitare delle parole che usa si troverebbe "di fronte al nulla" (*vor dem Nichts*) (*UG* 370), un nulla in cui lo stesso dubbio verrebbe a dissolversi. L'assenza del dubbio fa dunque parte dell'essenza del gioco

dunque, un riscontro nella capacità di agire, muoversi, e, quindi, stare nel mondo, in un certo senso, l''aver a che fare' con esso. In questo senso pare potersi interpretare l'espressione di Maria Baghramian, ripresa da Villa, secondo la quale "many of our beliefs – the most common and basic ones – are *world invoking*; they invoke a reference to the world"[34]. Questo "riferimento al mondo" consente a Villa di accogliere un "realismo di tipo assolutamente *minimale*"[35] per quanto concerne il "mondo esterno"[36] all'interno del quale siamo immersi, il quale impone alle nostre credenze di essere sempre, in una certa misura, 'legate' al mondo (anche in senso negativo, cioè, come emerge dalla lettura di Perissinotto, anche per incapacità di movimenti alternativi nel mondo). A noi sembra, tuttavia, che, come anticipato, un realismo minimale di questo tipo non possa considerare (anche solo potenzialmente) contingenti *tutte* le presupposizioni su cui risiedono gli schemi concettuali. In altre parole, l'incapacità di dubitare di credenze basilari come una mano, e ritenerla, pertanto, "world invoking", sembra, infatti, determinata proprio dal nostro peculiare modo di stare nel mondo, basato, da ultimo, anche su alcune presupposizioni che appaiono sì interne agli schermi concettuali (quindi, in questo senso, "universali"), ma invarianti all'interno di essi (quindi, per questo aspetto, "assolute").

3. Sul realismo strutturale informazionale

Si cercherà ora di comprendere se e come alcune caratteristiche della conoscenza tecno-scientifica possano offrire qualche riflessione alla conoscenza giuridica con riferimento al ruolo delle credenze presupposizionali implicite negli schemi concettuali. Più precisamente, si cercherà di capire, *in primis*, cosa è ritenuto conoscibile in quest'ambito e, in secondo luogo, come possa essere spiegata la conoscenza che è possibile acquisire. La questione, come anticipato, verrà trattata analizzando un aspetto della conoscenza tecno-scientifica, cioè il realismo strutturale informazionale da essa presupposto.

---

linguistico. Ossia: il dubbio trova nel gioco linguistico il suo limite. Va subito qui rilevato come una siffatta conclusione possa facilmente essere interpretata come un segno di rinuncia e rassegnazione: non potendo dubitare di tutto siamo costretti ad accettare alcune assunzioni e presupposizioni come inevitabili, anche se possiamo continuare a figurarci, per quanto solo idealmente, una situazione senza attrito in cui tutto fosse indagato, vagliato e garantito. Rispetto a Cartesio, che si era proposto come prima (e fondamentale) regola quella di evitare la precipitazione e la prevenzione, una tale posizione sembra limitarsi a riconoscere i limiti del metodo continuando però a rispettarne il compito e il proposito. Vi sono comunque diversi passi di *Über Gewißheit* che mostrano l'illegittimità di una siffatta lettura. "… il fatto che qualcosa sia per me saldamente acquisito – osserva infatti Wittgenstein – non ha la sua ragione nella mia stupidità (*Dummheit*) o nella mia incredulità (*Liechtgläubigkeit*)" (*UG* 235). Il che vuol anche dire che chi non si propone di mettere in dubbio tutto, chi non si dispone a passare attraverso la strada del dubbio radicale, non rivela con ciò avventatezza (*Vorschnellheit*) e superficialità (*Oberflächlichkeit*) (*UG* 358), precipitazione e prevenzione, rassegnazione e ottusità. Occorre in effetti distinguere – secondo quella che è una delle fondamentali lezioni di *Über Gewißheit* – tra il non dubitare laddove vi sono motivi o ragioni individuabili e riconoscibili di dubbio, che si configura come un comportamento che possiamo stigmatizzare, criticare o irridere in quanto stupido, credulone o superficiale, e quella sicurezza che non conosce dubbio e che Wittgenstein – con delle esitazioni su cui avremo modo di tornare – propone di considerare "come (una) forma di vita" (*UG* 358); ossia – diremmo provvisoriamente – come una prassi, un agire, che rifugge da ogni richiesta e da ogni pretesa di fondazione, giustificazione e legittimazione. Utilizzando una delle immagini più felici delle *Philosophische Untersuchungen* potremmo dire che ciò che Wittgenstein chiama forma di vita costituisce quel terreno scabro senza l'attrito del quale non potremmo muoverci (*PU* 107)» (Perissinotto 2015 [1999]: 115-116, così come la citazione precedente. I corsivi sono dell'A.). Non sembra, infatti, a questo punto, un caso che la c.d. svolta pragmatica dell'analisi linguistica, nella filosofia post-analitica, il linguaggio sia stato indagato "nel suo radicamento in elementi extralinguistici", Villa 2003: 131.

[34] Id. 2017: 200. Il corsivo è di Villa e il testo richiamato è lo studio di M. Baghramian (2004, *Relativism*, London-New York: Routledge, 151)

[35] Villa 2017: 200, corsivo dell'A.

[36] Ibid.: 201.

È preliminarmente opportuno notare che non tutte le "dimensioni" afferenti al realismo scientifico sono oggi particolarmente discusse. Spiegano, infatti, Castellani e Morganti che nella filosofia della scienza, la "questione del realismo"[37] verte, infatti, perlomeno negli ultimi cinquant'anni[38], non sulla dimensione metafisica ("gli oggetti della nostra conoscenza esistano di fatto al di fuori di noi"[39]) ma su quella epistemica ("cosa possiamo legittimamente dire di conoscere di tale realtà"[40]) e semantica (che verte sul "significato che viene attribuito agli enunciati sul mondo fisico, e in particolare quelli 'teorici', che cioè riguardano entità e processi non osservabili"[41]). Mentre, in origine, il dibattito tra posizioni realiste e antirealiste riguardava "*le teorie* e la loro verità"[42] (pertanto, i problemi si assestavano sulla dimensione semantica), a partire pressoché dalla fine degli anni Ottanta, il dibattito ha coinvolto altre dimensioni, a seguito dell'inaugurazione di forme di realismo più sofisticate, come il realismo sulle entità[43] e il realismo strutturale, sorte come reazione alla "meta-induzione pessimistica"[44]. Quest'ultima forma di realismo viene sviluppata a partire dalle riflessioni di Jules Henri Poincaré, "una figura di primo rilievo nel panorama scientifico e più in generale culturale della Francia tra fine Ottocento e inizio Novecento"[45]. Egli è considerato promotore del "convenzionalismo […] innanzitutto geometrico"; egli, cioè, sostiene che gli

> assiomi della geometria non sono né giudizi sintetici a priori né fatti sperimentali […]: sono invece "definizioni camuffate", cioè determinazioni del significato delle parole e dei concetti utilizzati che vengono poste come punto di partenza di ogni elaborazione successiva, risultando così tali da non poter essere messe in questione. […] In quanto tali, diventano quindi "immuni agli attacchi di qualsiasi ulteriore esperienza". Ma non per questo sono convenzioni arbitrarie.[46]

Più precisamente, seguendo ancora la ricostruzione di Castellani e Morganti,

> La scelta fra i vari sistemi linguistici e concettuali è libera, dettata da criteri di convenienza e con l'unico obbligo di evitare la contraddizione logica; ma, al tempo stesso, tale scelta deve rispondere a fatti empirici oggettivi, i quali – pur essendo sempre compatibili con più di una possibile "traduzione teorica" – non sono mai tali da permettere di scegliere una qualsiasi convenzione, nell'arbitrio più totale. In particolare, non sono

---

[37] Castellani, Morganti 2019: 153. Gli AA spiegano che "nella riflessione filosofica il dibattito sul realismo ha una lunga tradizione ed è, in prima istanza, connessa all'opposizione fra il realismo metafisico e idealismo metafisico, cioè fra coloro che ritengono che siano essenzialmente indipendenti dal soggetto conoscente, e coloro che negano questa tesi"; si v. anche De Caro 2020: 15-20.

[38] Castellani, Morganti 2019: 153.

[39] Loc. ult. cit.

[40] Loc. ult. cit.

[41] Castellani, Morganti 2019: 155.

[42] Ibid.: 163.

[43] "Rispondendo alla distinzione antirealista fra entità/fatti osservabili ed entità/fatti inosservabili, e alla relativa restrizione ai primi del dominio di ciò nell'esistenza di cui si ritiene ragionevole credere, i 'realisti sulle entità' mettono in evidenza il fatto che almeno in alcuni casi gli scienziati danno per scontata l'esistenza di certe cose *nonostante* non le possano osservare, o comunque esperire, direttamente"; ibid.: 163, corsivo degli AA.

[44] La "meta-induzione pessimista" è un "argomento che mira a neutralizzare l'inferenza [successo → verità] facendo notare che tante teorie scientifiche del passato, che almeno per un certo periodo di tempo hanno guidato la pratica scientifica in modo efficace, sono oggi considerate false". Così, ibid.: 158. Esso è considerato un argomento antirealista per screditare posizioni realiste, e, in particolare, l'argomento "nessun miracolo" ("No Miracle Argument"), secondo il quale il successo della scienza "non possa che essere spiegato sulla base della verità di almeno una parte consistente delle teorie in questione" (ibid.: 157).

[45] Ibid.: 92; nonché "importante 'scienziato di mestiere' (non meno di quanto non fosse un serio filosofo della scienza" (Agazzi 2018 [2014]: 109, nt. 8). Si v. anche Ridi 2021: 237 ss.

[46] Riprendendo lo scritto di Poincaré dal titolo *La scienza e l'ipotesi* (2003 [1902], Milano: Bompiani, 163) scrivono che "'lo sarebbero se perdessimo di vista le esperienze che hanno condotto i fondatori della scienza ad adottarle, e che, per quanto imperfette siano, bastano a giustificarle. È bene che, di quando in quando, si richiami la nostra attenzione all'origine sperimentale di queste convenzioni'" (Castellani, Morganti 2019: 93).

arbitrarie le relazioni tra i fatti messe in luce dalla scienza: queste relazioni sono "reali" per Poincaré, e si conservano al succedersi delle teorie o da una formulazione all'altra.[47]

Le riflessioni di Poincaré sono state sviluppate, in tempi più recenti, da John Worrall. Egli propone una "forma di 'realismo selettivo', tale da permettere di mantenere l'intuizione 'nessun miracolo', e al tempo stesso consentire di distinguere fra ciò che è veramente causa del successo empirico della scienza […] e ciò che non lo è"[48]. Al fine di comprendere in che modo il realismo strutturale possa intraprendere questa via, viene proposto l'esempio del passaggio dalla teoria della luce di Augustin-Jean Fresnel a quella dell'elettromagnetismo di James Clerk Maxwell[49]. Fresnel era convinto che la luce potesse essere identificata "come un'onda che si propaga attraverso un mezzo elastico invisibile (il cosiddetto 'etere')"[50]. L'etere fungeva, quindi, da "medium"[51] che permetteva all'onda della luce di disperdersi nell'ambiente. Come spiega Worrall: "There can be no doubt that Fresnel himself believed in the 'real existence' of this medium"[52]. Ciononostante, la sua convinzione sull'esistenza dell'etere si rivelò falsa, grazie all'elettromagnetismo di Maxwell, che sostenne, invece, che la luce, in quanto onda elettromagnetica, non ha bisogno di alcun mezzo per propagarsi. Orbene, la tesi che Worrall avanza a questo riguardo è quella per cui

---

[47] Castellani, Morganti 2019: 94; riprendendo ancora un passo tratto da *La scienza e l'ipotesi* di Poincaré (2003 [1902], Milano: Bompiani, 241-243), Agazzi conferma la ricostruzione degli AA. Il passo in questione è il seguente: "'E non si dica che in tal modo stiamo riducendo le teorie fisiche al ruolo di mere ricette pratiche; queste equazioni esprimono delle relazioni e, se le equazioni restano vere, significa che tali relazioni conservano la loro realtà. Esse ci insegnano, ora [dopo il cambiamento dell'interpretazione] come allora, che vi è una certa relazione tra qualcosa e qualcosa d'altro; solo che questo qualcosa lo chiamavamo un tempo movimento, mentre ora lo chiamiamo corrente elettrica. Ma queste determinazioni non erano che le immagini sostituite agli oggetti reali che la natura ci nasconderà in eterno. Le vere relazioni tra questi oggetti reali sono la sola realtà che potremmo raggiungere, e la sola condizione è che sussistano le stesse relazioni tra questi oggetti e tra le immagini che siamo costretti a mettere al loro posto. Se queste relazioni ci sono note, non ha alcuna importanza se giudichiamo comodo sostituire un'immagine con un'altra'" (Agazzi, 2018 [2014]: 33, nt. 9). Si noti che ciò contribuirebbe altresì a spiegare la commensurabilità delle teorie scientifiche, poiché "quello che si conserva nel cambio da una teoria vecchia ad un nuova sono le relazioni strutturali fra gli enti (espresse come equazioni matematiche) e sono queste che individuano la realtà, non gli enti di per se stessi" Ascheri 2017: 350 (sempre se si accoglie che vi possa essere variazione di significato senza variazione del riferimento: cfr. Sankey 1997: 61 ss.; sulle possibili forme di incommensurabilità si v. Baghramian 2008: 242-245). Infine, non ne viene fatta menzione da Castellani e Morganti, ma non si può fare a meno di notare che tali relazioni "reali" richiamano alla mente la reminescenza platonica, perlomeno secondo la definizione che ne fornisce Cambiano (ma non, ad esempio, Floridi): "la reminiscenza è[, dunque,] il recupero di una trama di relazioni esistente e funzionante prima di ogni suo recupero e indipendentemente da esso. Il presupposto di una tale interpretazione della reminiscenza è una concezione della natura (in senso generalissimo) come totalità composta di parti omogenee connesse fra loro secondo certe regole oggettive. Solo a questa condizione è possibile passare da una parte all'altra, cioè rintracciare connessioni seguendo tali regole", Cambiano 1971: 148.

[48] Ibid.: 165.

[49] Loc. ult. cit.; Worrall 1989: 108. Si noti che questo episodio viene ricordato da Massimi 2019: 872-875 al fine di spiegare il ruolo (nel caso di Maxwell, determinante) di quello che l'Autrice chiama "targetless modeling", il quale consiste nel congegnare "scientific models without a target system". In termini più generali, Massimi nel suo lavoro intende suggerire che i modelli scientifici (i quali erano considerati funzionali, nell'alveo della c.d. received view, soltanto nella misura in cui erano in grado di offrire "abstract and idealized representations of their target system") adoperati nella conoscenza scientifica possano "fulfill their explanatory function by inviting us instead to imagine or conceive nonveridical scenarios about the target system so as to deliver modal knowledge about what is possible" (ibid.: 970, come la precedente). Il caso dell'elettromagnetismo di Maxwell, spiega Massimi, è un esempio di esercizio in "physical conceivability": questo esercizio "of imagining perfectly spherical cells moving among hexagonal cylinders in an elastic ether – in analogy with water vortices – led Maxwell to his breakthrough, namely, that the elasticity of the medium for electromagnetic induction (magnetic ether) must have been one and the same as the elasticity of the medium for the transmission of light (luminiferous ether). From there, the step to the conclusion that light was, after all, nothing but an electromagnetic wave was a short one" (ibid.: 873-874). Si ritornerà a breve sulla conoscenza modale.

[50] Loc. ult. cit.

[51] Worrall 1989: 115.

[52] Loc. ult. cit.

[r]oughly speaking, it seems right to say that Fresnel completely misidentified the *nature* of light, but nonetheless it is no miracle that his theory enjoyed the empirical predictive success that it did; it is no miracle because Fresnel's theory, as science later saw it, attributed to light the right *structure*[53].

Pertanto, Fresnel, pur essendo stato in errore circa l'esistenza dell'etere (e quindi sulla "natura" della luce), sarebbe comunque riuscito a cogliere la relazione sussistente tra diversi elementi che compongono il fenomeno della luce: e questa relazione era, secondo Worrall, reale[54]. L'episodio permette di comprendere due caratteristiche del realismo strutturale. In primo luogo, il realista strutturale nutre fiducia circa il fatto che 'qualcosa' sulla realtà indagata sia conoscibile; questo 'qualcosa' sarebbero, quindi, le strutture, cioè "le relazioni fra gli enti, e non gli enti stessi"[55]. In secondo luogo, il realista strutturale ritiene che tali strutture conoscibili rappresentino l'unico aspetto (fenomenico) della realtà investigabile dagli scienziati; resterebbe, invece, precluso alla conoscenza la "natura intrinseca della realtà", che rappresenterebbe così il "noumeno", inaccessibile a causa delle limitate capacità umane[56].
La particolarità dell'"approccio informazionale" sviluppato da Luciano Floridi consiste nel distinguere "ontological commitments"[57] differenti con riguardo alle strutture conoscibili, pur mantenendo la "biforcazione" del realismo strutturale[58]: una prima struttura, che Floridi identifica con il "kind" (o anche "type") concerne una struttura astratta, forse solo ipotizzabile; la seconda struttura viene, invece, identificata con il "token", cioè ciò che concretamente si rinviene nel caso specifico. In questo secondo caso, la struttura assume un impegno ontologico maggiore rispetto a quello del "kind" e, pertanto, diviene "oggetto strutturale", acquisendo così un'identità precisa.
Occorre ricostruire brevemente l'esempio proposto da Floridi[59]: si immagini di ascoltare una conversazione tra tre persone (A, B, C). Stanno parlando di un oggetto, che però non viene mai nominato espressamente nel corso della conversazione. Ogni persona avanzerà delle osservazioni che si riferiranno all'oggetto in questione: così, per esempio, A potrà notare che il proprietario passato è uno soltanto, B potrà osservare che il motore è nuovo, C presterà attenzione al suo valore di mercato: le persone coinvolte nella conversazione, pertanto, avanzeranno osservazioni diverse l'una dall'altra,

[53] Worrall 1989: 117, suo il corsivo.
[54] Similmente anche Licata: "il successo empirico sia della teoria di Fresnel che di quella di Maxwell si spiega sulla base del fatto che entrambe avevano individuato la struttura formale corretta del fenomeno luminoso, ossia una struttura ondulatoria e vibratoria espressa da equazioni strutturalmente simili" (Licata 2024: 363).
[55] Ridi 2021: 237.
[56] Per questo motivo, il realismo strutturale viene anche chiamato realismo "biforcato": da una parte, vi sarebbe il "noumeno", epistemologicamente inaccessibile, dall'altra il "fenomeno" (cioè, le strutture) che possono essere conosciute. Si tenga presente che, secondo Floridi, questa è la versione di realismo strutturale attribuibile a Poincaré (che lui pure adotta), ma non è l'unica: secondo Lewis, per esempio, "the intrinsic nature of reality *may be unknowable*", ma non è detto che lo sia. Cfr. Floridi 2008: 221, suo il corsivo; sul ruolo del "noumeno" e del "fenomeno" in relazione al realismo scientifico non possiamo che rimandare a Licata 2024: 364-369.
[57] Floridi 2011: 299; i lavori di Floridi sono letti alla luce della rielaborazione di Russo 2022: 221-22. Si tenga presente che il realismo strutturale informazionale, nelle pratiche tecno-scientifich, è legato a doppio filo con il costruzionismo. Il costruzionismo si propone come una via "in between" il costruttivismo ed il realismo (ibid.: 41), e viene definito come una posizione che "attempts to go beyond positions that minimize (and sometimes deny) poietic character to our role as *poietic* epistemic agents (realism) and beyond positions that minimize (and sometimes deny) the existence (or rather, ontological independence) of the external world (constructivism)" (ibid.: 76, suo il corsivo). Il costruzionismo, dunque, riconosce sia il ruolo poietico di agenti epistemici (anche artificiali), sia, al tempo stesso, l'esistenza di un mondo esterno che non dipende da tale apporto poietico del soggetto conoscente.
[58] Più precisamente, vengono accolte da Floridi sia la posizione del realista strutturale epistemico, che quella del realista strutturale ontico (non-eliminativista): l'elemento che differenzia queste due posizioni, nell'interpretazione di Floridi, consiste nel fatto che l'impegno ontologico attribuito agli aspetti conoscibili della realtà che si indaga è differente (cfr. Floridi 2008: 223-225; Russo 2022: 221).
[59] Floridi 2011: 296-297.

in qualche misura dipendenti dalla loro personale situazione, cioè dalla loro "conoscenza situata"[60]. Si scopre, infatti, che A è un collezionista; a B, nel tempo libero, piace armeggiare; C, infine, è un economista. Tuttavia, nonostante la diversità delle osservazioni, tutti i partecipanti condividono uno stesso "kind" cioè una stessa idea astratta su che cosa sia l'oggetto di cui si discute (un'automobile). L'automobile è, dunque, spiegabile, secondo l'approccio informazionale, come una struttura che possiede impegni ontologici diversi[61]: quindi, mentre l'automobile concretamente acquistata è identificata come "token" (che rappresenta, appunto, l'oggetto strutturale concreto), l'automobile come struttura astratta, nei discorsi di A, B e C (quindi, non concretamente, ma solo potenzialmente, presente) è identificata con il "kind".

La proposta di Floridi ci sembra significativa poiché permette di attribuire a ciò che possiamo conoscere dei fenomeni esistenze di tipo diverso: l'automobile del "kind" non esisterà, infatti, materialmente, ma solo in potenza, non essendo, pertanto, definita nelle sue caratteristiche 'accidentali', come potrebbero essere il colore, gli accessori interni, il rivestimento dei pneumatici, etc.; il "token", invece, rappresenta l'automobile concreta, che si sceglie di comprare oppure quella di cui il singolo partecipante ha fatto esperienza. Si accoglie, così, anziché una "entity-based ontology", una "process-based ontology": con questa espressione si intende valorizzare relazioni e/o processi grazie ai quali i *relata* possono essere conosciuti e acquisire, così, un certo 'peso' ontologico[62].

La diversità delle strutture (e, quindi, delle relazioni forgianti anche gli oggetti strutturali) e della loro rilevanza per la conoscenza (tecno-)scientifica sembrano aspetti meglio comprensibili alla luce di alcune precisazioni provenienti dalla posizione realista di Michela Massimi[63]. L'Autrice introduce il distinguo tra "laws of nature"[64] (d'ora innanzi anche "leggi di natura", che Massimi riconduce al sostantivo "lawhood") e "lawlike dependencies" (espressione forse traducibile con "dipendenze di tipo normativo"; esse afferiscono alla "lawlikeness"). Massimi spiega che le leggi di natura sono dipendenti dal contesto di riferimento: più precisamente, riprendendo l'idea di "Best System Account" di Lewis, le definisce "axioms or theorems in the best deductive system"[65]. Esse potrebbero così essere assimilate alle strutture (e correlati oggetti strutturali) individuabili come "token": sarebbero, dunque, strutture "situate". Esse, però, si distinguono dalle dipendenze di tipo normativo

[60] Originariamente riconducibile agli studi di epistemologia femminista di Donna Haraway, questa terminologia è adottata da Russo al fine di sostenere che "all knowledge comes from a position, from the conditions in which it is produced, and those include a whole range of factors" (Russo 2022: 160): proprio nella diversità di queste osservazioni, similmente a ciò che avviene per la diversità degli schemi concettuali del costruttivismo post-positivistico di Villa, risiede quello che Russo chiama il ruolo "poietico" del soggetto conoscente, che si trova ad essere immerso in un mondo in cui vi sono "a whole range of factors": dalla prospettiva di Russo, questi fattori sono molteplici e riguardano così, per esempio, le relazioni tra "attori" oggetti e concetti, la fiducia che si instaura in un dato ambiente, la dimensione corporea legata alla cognizione, la materialità della conoscenza (ibid.: 157-183).

[61] Ibid.: 221; Floridi 2008: 223-233.

[62] In questo senso, "relations come before *relata*" (Russo 2022: 221, suo il corsivo).

[63] Non è possibile ripercorrere in questo luogo le particolarità della sua posizione realista: si basti qui notare che la proposta di Massimi ci sembra presentare fondamentali punti di somiglianza con l'elaborazione delle pratiche tecno-scientifiche sviluppata da Russo. Per esempio, entrambe le Autrici concordano circa "the deeply social and cooperative nature of scientific inquiry" (Massimi 2022: 5; si v. anche Russo 2022: 162); oppure, entrambe riconoscono che la conoscenza scientifica sia sempre frutto di conoscenze situate (nei termini di Massimi, di "prospettive scientifiche", cfr. Massimi 2022: 5-6; Russo 2022: 158-161); ambedue, infine, accolgono una qualche forma di verità scientifica (Massimi 2022: 4; Russo 2022: 145-156).

[64] Massimi 2022: 16.

[65] Massimi 2022: 164. "In Lewis's account, such deductive organization follows principles of simplicity, strength, and balance. Simplicity means using few premises or axioms. Strength invites us to expand the informational content of the system. But simplicity and strength pull in opposite directions – the simpler a system, the less informational content. Hence the need for a 'balance' between the two. Elsewhere […], I have argued that simplicity, strength and balance (*SSB*) are always contextual standards, defined by any given scientific perspective *sp* at a given historical time" (loc. ult. cit., corsivo dell'A.).

giacché queste ultime colgono delle regolarità, tra caratteristiche dei fenomeni, che non sono contingenti come le relazioni espresse dalle leggi di natura; inoltre, le dipendenze di tipo normativo sembrerebbero in qualche modo incorporate nelle leggi di natura. Più precisamente,

> Lawhood is what makes something a law of nature and it is contingent on whichever Best System particular epistemic communities work with at any particular time. But the lawlikeness that one sees in phenomena (or, better, among specific features thereof) is grounded in nature and is not on wheels […]. In other words, lawhood […] is always a subset of the aforementioned primitive lawlikeness phenomena[66].

Massimi sembra così suggerire che vi siano delle dipendenze di tipo normativo, tra caratteristiche dei fenomeni, non disponibili alla modifica della comunità scientifica. Ciò, invece, su cui essa conviene sono le leggi di natura, che saranno anch'esse poste a fondamento della conoscenza scientifica. Esse sono intese come "sottoinsieme" della categoria delle dipendenze di tipo normativo, come una sorta di specificazione concreta di queste. Le dipendenze di tipo normativo (contrariamente a quanto ci sembra possibile ipotizzare tra leggi di natura e "token") non sembrano assimilabili alle relazioni afferenti al "kind", ma anzi tali dipendenze contribuiscono alla formazione del "kind". Si riprenda l'esempio dell'elettromagnetismo di Maxwell: in questo caso lo scienziato, anche sulla scorta delle leggi di natura dell'epoca[67], immaginò che l'etere fosse raffigurabile con un modello avente la forma di un nido d'ape. Orbene, nota Massimi, seppur il modello a nido d'ape concernesse un "oggetto" inesistente (cioè, l'etere), esso "was a guide to knowledge of causal possibilities obtained through analogy with concrete models in hydrodynamics"[68]. Il modello finzionale funse, quindi, da strumento che permise di adoperare le conoscenze scientifiche dell'epoca (gli studi di idrodinamica di Helmholtz e la legge della induzione elettromagnetica di Faraday): questo adattamento, tuttavia, ci sembra reso possibile anche grazie alle dipendenze di tipo normativo, che consentirono di comprendere quali inferenze e adattamenti erano opportuni nello sviluppare una proposta (anche in considerazione del diverso campo di analisi), sulla scorta di studi precedenti, e quali, invece, non lo erano. In questo modo, cioè grazie al contributo di leggi di natura e dipendenze di tipo normativo, Maxwell poté congegnare il modello a nido d'ape, un modello esplicativo (questo sì, forse assimilabile al "kind") che gli permise di concepire la luce come onda elettromagnetica e non come mediata da un mezzo elastico invisibile.

4. Conclusione: un realismo più che "minimale"?

Dopo aver ricostruito i tratti principali del realismo minimale (nel secondo paragrafo), abbiamo concentrato l'attenzione sul realismo strutturale e sul suo approccio informazionale (nel terzo paragrafo). Occorre, quindi, in questo paragrafo conclusivo, domandarsi che cosa il realismo strutturale informazionale delle pratiche tecno-scientifiche possa suggerire con riferimento al ruolo di alcune credenze presupposizionali nel realismo minimale.
È preliminarmente possibile notare profili di analogia e di differenza tra i due ambiti. Per quanto concerne il realismo delle pratiche tecno-scientifiche, le differenti conoscenze situate si rivelano affini alla varietà degli schemi concettuali del realismo minimale. Inoltre, in entrambi i contesti è possibile

---

[66] Massimi 2022: 166-167.
[67] Massimi 2019: 873, "Maxwell was aware of Helmholtz's work on hydrodynamics and vortex fluid and came up with an intentionally fictional honeycomb model of the ether, whereby Faraday's lines of magnetic force could be thought of as analogous with lines of fluid motion, and electric displacement as analogous with rotation in fluid […] Laws of nature – in this case, Faraday's law of electromagnetic induction but also Helmholtz's equations for fluid dynamics – drove the analogical reasoning with fluid dynamics on which Maxwell patterned his ether model".
[68] Loc. ult. cit. Non è questo il luogo per sviluppare tale inciso, ma si noti che il concetto di "causalità" non è pacifico (si v. Russo 2019). Infatti, Massimi, quando si riferisce alle dipendenze di tipo normativo, precisa che si tratta di "(causal or non-causal) lawlike dependencies" (Massimi 2022: 166).

ravvisare delle caratteristiche della conoscenza che fungono da limiti costitutivi della conoscenza stessa e, dunque, la delimitano ma altresì, in un certo senso, la determinano: per Villa questi limiti si rinvengono nella tendenziale stabilità delle credenze presupposizionali circa il "come è fatto il mondo" e "come siamo fatti noi in quanto abitanti del mondo", mentre in ambito tecno-scientifico, secondo la ricostruzione qui proposta, sarebbero le strutture (seppur con 'pesi' ontologici variegati) a rivestire tale ruolo. Ricordando la precisazione di Massimi, gli oggetti strutturali sono individuabili anche grazie a quelle che lei chiama "lawlike dependencies", che sembra configurare un particolare tipo di relazione tra caratteristiche specifiche dei fenomeni sotto indagine.

Al contempo è possibile individuare almeno due aspetti di differenza tra i due contesti. Come viene suggerito[69], la conoscenza giuridica cerca di spiegare azioni, dunque, scelte e comportamenti, proprie e altrui; diversamente, invece, la conoscenza tecno-scientifica riguarderebbe nozioni (come, appunto, quello di "massa" o "elettrone") che non sono direttamente vertenti su azioni[70] (seppur anch'esse siano, infine, coinvolte: si pensi, per esempio, alla decisione di autorizzazione di un nuovo farmaco da parte dell'Agenzia europea per i medicinali). Per dirla con Guastini, vi sarebbe "omogeneità 'ontologica' tra la scienza giuridica e il suo oggetto"[71], poiché ambedue sono discorsi che vertono su discorsi. Così, invece, non avviene per il "linguaggio della scienza", che ha ad oggetto "fatti non-linguistici o extra linguistici"[72]. Ciò implica che le modalità di conoscenza, nell'un caso e nell'altro, non siano del tutto identiche[73]. In secondo luogo, la stabilità delle strutture del realismo strutturale non è parimenti rinvenibile nel realismo minimale di Villa, che, come evidenziato, attribuisce alle credenze presupposizionali una stabilità solamente tendenziale. Diversamente, invece, il realismo strutturale informazionale, pur postulando l'esistenza di un noumeno inconoscibile, attribuisce alle strutture un peso ontologico effettivo, cioè le considera "reali" *a là* Poincaré, seppur in due sensi diversi (cioè, sotto le forme del "kind" e del "token").

È con riferimento a questo secondo profilo di differenza che si suggerisce l'opportunità di mutuare dalle pratiche tecno-scientifiche un realismo, per così dire, più che "minimale". Questa proposta si potrebbe articolare secondo un duplice livello, l'uno conseguente all'altro. Da un punto di vista generale, se le strutture nel contesto tecno-scientifico sono intese come "reali", non lo potrebbero essere anche quelle presupposizioni che, tra le altre cose, ci consentono di ritenere una struttura tale? Si potrebbe, dunque, tentare di condurre il realismo strutturale informazionale oltre l'applicazione dei fenomeni che si indagano, cercando, quindi, di includere anche i soggetti che quei fenomeni provano

---

[69] Schiavello 2023: 33-34, citando Raz (pp. 314-315 del saggio *Autorità, diritto e morale*, in A. Schiavello, V. Velluzzi (eds) 2005, *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Torino: Giappichelli), ricorda che: "il concetto di diritto è parte della nostra cultura e delle nostre tradizioni culturali. Esso ricopre un ruolo nel modo in cui tanto le persone comuni quanto i giuristi interpretano le proprie azioni e quelle altrui. […] [A] differenza di concetti quali "massa" o "elettrone", "diritto" è un concetto utilizzato dalle persone per comprendere loro stesse".

[70] Scrive, per esempio, Massimi, che lo scopo di una posizione realista nella scienza "is not *what there is* but *how human beings come to reliably know* the natural world" (Massimi 2022: 4, suoi i corsivi). A voler adottare il distinguo introdotto da Villa, mentre la conoscenza tecno-scientifica si occuperebbe del "come è fatto il mondo", quella giuridica verterebbe invece sul "come siamo fatti noi in quanto abitanti del mondo".

[71] Guastini 2004: 937. Scrive l'A. nello stesso luogo (suo il corsivo): "[I]l linguaggio della scienza è un *quid* "ontologicamente" eterogeneo rispetto al suo oggetto, e pertanto non può in alcun modo interagire con esso. Un astronomo, per fare l'esempio più ovvio, può parlare del moto dei pianeti, ma non può certo, parlandone, alterarlo". Si noti che però Guastini utilizza questa espressione per mettere in relazione l'oggetto della scienza giuridica e la scienza giuridica stessa, ambedue termini che sembrano implicare, dalla prospettiva di Guastini, un'estensione semantica più ridotta di quella di Schiavello (che, infatti, non parla di "scienza giuridica", ma di "giuristi", accortezza che abbiamo fatto nostra in nt. 4).

[72] Guastini 2004: 937.

[73] Per esempio, gli strumenti tecno-scientifici nel caso della conoscenza giuridica, non assumono alcun ruolo di accesso epistemico, che invece avviene, per esempio, nell'epidemiologia molecolare (Russo 2022: 51-54); oppure, quelli che Massimi chiama "explanatory models" (Massimi 2019: 869 ss.; si v. anche Russo 2022: 99-119) non sembrano allo stesso modo presenti nella conoscenza giuridica.

a conoscere. Pertanto, si potrebbe candidare questa forma di realismo a posizione "globale" (nel senso utilizzato da Villa), includendo, così facendo, anche l'ambito metaetico. Da questo punto di vista, non sembrerebbe, quindi, implausibile ipotizzare l'esistenza di certi tipi di relazioni[74] tra soggetti conoscenti, tra questi stessi e tra soggetti conoscenti e fenomeni conoscibili.
Di talché, sotto un profilo più specifico, il tentativo di estensione del realismo strutturale informazionale all'ambito metaetico potrebbe incidere sulla stabilità delle credenze presupposizionali, mutuando la stabilità delle strutture. Questa ipotesi ci sembrerebbe in grado di fornire quelle eccezioni alla contingenza delle variazioni degli schemi concettuali di cui è in cerca il relativismo moderato. Ciò potrebbe spiegare come sia possibile riconoscere, in diverse epoche e diversi luoghi, alcuni casi paradigmatici, per esempio, di crudeltà: e, dunque, da questa prospettiva, le credenze presupposizionali fungerebbero da strumenti conoscitivi, indisponibili, che consentirebbero, per esempio, di ritenere un comportamento come "l'uccisione arbitraria con assenza di alcun tipo di giustificazione"[75] sbagliato.
Si tratterebbe, pertanto, di riconoscere ad alcune, poche, presupposizioni afferenti agli schemi concettuali uno *status* particolare, che permetterebbe di delimitare, con un ulteriore esempio, cosa possa essere qualificato come "norma morale" da cosa, invece, non lo possa essere[76]. Per la particolarità di tali presupposizioni, proprio perché universali (interne agli schemi concettuali) e al contempo assolute (invarianti da uno schema all'altro), ci si potrebbe, dunque, chiedere se esse siano dotate di una qualche forma di "realtà". Ciò, tuttavia, non implica accogliere forme di realismo etico postulati nei termini di una "corrispondenza fra giudizi e supposti "fatti morali" (in qualche loro possibile configurazione)"[77]. La direzione di ricerca che si accoglie e che ci si propone in futuro di sviluppare cercherà, invece, di valorizzare proprio la possibilità di incontrare realtà (anche morali) variegate[78]; e, pertanto, altrettanto variegati dovranno essere i modi per entrare in relazione con esse[79].

Bibliografia

Agazzi E. 2018 [2014], *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Milano: Bompiani.

Ascheri V. 2017, "Il realismo scientifico strutturale nel dibattito filosofico contemporaneo. Questioni aperte e recenti sviluppi", *Supplement to Acta Philosophica Forum*, 3: 343-359.

Baghramian M. 2008, "Relativism about Science", in Curd M. and Psillos S. (eds) 2008, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Abingdon-New York: Routledge: 236-247.

Brink D.O. 2003 [1989], Il realismo morale e i fondamenti dell'etica, Milano: Vita e Pensiero.
Cambiano G. 1971, *Platone e le tecniche*, Torino: Einaudi.

[74] Si tratterebbe, quindi, di adottare una "concezione ontologica *gestaltista*, in cui la realtà viene concepita come un tutto relazionale" (Porciello 2021: 71, corsivo dell'A.), similmente a quanto propone Porciello. Si noti, tuttavia, che la teoria elaborata dall'Autore, a cui questa citazione fa riferimento, viene sviluppata nel solo rapporto tra essere umano e natura (nel senso di "ambiente"), non, quindi, tra esseri umani. Rendere "globale" il realismo strutturale come qui si propone non permetterebbe, invece, di tralasciare il rapporto tra questi ultimi.
[75] L'esempio è ripreso da Villa (in stampa): 12.
[76] Si riprende la riflessione di Villa (in stampa): 12: "[…] ci potremmo chiedere, ad esempio, se ad una norma che permettesse la tortura a piacimento di un bambino possa essere per davvero attribuita la qualifica di "norma morale", e se quindi il sistema di cui esso faccia parte possa per davvero avere un carattere etico. Nello stesso senso, potremmo anche dire che ci sono alcuni principi etici minimali che devono far parte di un sistema morale, perché esso possa essere qualificato come tale".
[77] Villa 2021: 50. Sulle problematiche in cui incorre un rapporto di "corrispondenza" si v. Puppo 2023: 61-63.
[78] Cfr. De Caro 2020: 69.
[79] Puppo 2023: 62-63.

Castellani E., e Morganti M. 2019, *La filosofia della scienza*, Bologna: Il Mulino.

Celano B. 2003, "La regola di riconoscimento è una convenzione?", *Ragion pratica*, 2 (21): 347-360.

D'Agostini F., 2014, "L'uso scettico della verità", in G. Forti, G. Varraso, M. Caputo (eds) 2014, *«Verità» del precetto e della sanzione penale alla prova del processo*, Napoli: Jovene Editore: 25-62.
De Caro M. 2020, *Realtà*, Torino: Bollati Boringhieri.

Floridi L. 2008, "A defence of informational structural realism", *Synthese*, 161: 219-253.

Floridi L. 2011, "A Defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Engineering", *Metaphilosophy*, 42 (3): 282-304.

Guastini R. 2004, "Componenti cognitive e componenti nomopoietiche nella scienza giuridica", *Diritto pubblico*, 3, 927-938.

Hart H.L.A. 2012 [1961], *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press.

Licata G. 2024, "Realismo scientifico e distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno", *Studium Philosophicum*, 9-10 (XXIII): 361-370.

Lumer C. 2008, "Introduzione. Etica normativa. Alla ricerca dei principi dell'agire morale", in Lumer C. (ed) 2008, *Etica normativa. Principi dell'agire morale*, Pisa: Carocci: 7-13.

Mangini M. 2018, "Toward a Theory of Reasonableness", *Ratio Juris*, 31(2), 208-230.

Manzin M. 2014, *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino: Giappichelli.

Massimi M. 2019, "Two kinds of explanatory models", *Philosophy of Science*, 86, 869-881.

Massimi M. 2022, *Perspectival Realism*, New York: Oxford University Press.

Moyal-Sharrock D. and Pritchard D. 2024, *Wittgenstein on Knowledge and Certainty*, Cambridge: Cambridge University Press.

Perissinotto L. 2015 [1999], *Logica e immagine del mondo. Studio su* Über Gewiβheit *di L. Wittgenstein*, Milano: Guerini e Associati.

Poggi F. 2013, "Cercando un frastico. La teoria pragmaticamente orientata e l'analisi composizionale del significato", *Diritto e questioni pubbliche*, 13: 207-230.

Poggi F. 2018, "L'interpretazione giuridica come ponte tra diritto e morale. A proposito di un recente libro di Vittorio Villa", *Ragion pratica*, 1 (50): 289-301.

Porciello A. 2022, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Roma: Carocci.

Puppo F. 2012, *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*, Milano: Cedam.

Puppo F. 2023, *Diritto e retorica*, Torino: Giappichelli.

Ridi R. 2021, "La piramide dell'informazione e il realismo strutturale", *AIB studi*, 61 (2), 233-255.

Russo F. 2019, "L'esposizione all'amianto causa il mesotelioma? Domande scientifiche e analisi filosofiche", *Diritto & Questioni pubbliche*, XIX (1): 211-239.

Russo F. 2022, *Techno-Scientific Practices. An Informational Approach*: Londra: Rowman & Littlefield.

Sankey H. 1997, "L'incommensurabilità delle teorie scientifiche", *Cultura e didattica*: 61-66.

Schiavello A. 2023, *Conoscere il diritto*, Modena: Mucchi Editore.

Tomasi S. 2023, "*Fides et ratio* nella prospettiva della retorica giuridica", *Calumet – intercultural law and humanities review*, 16: 203-214.

Tuzet G. 2016 [1972], *Filosofia della prova giuridica*, Torino: Giappichelli.

Villa V. 1984, *Teorie della scienza giuridica e teorie delle scienze naturali. Modelli ed analogie*, Milano: Giuffrè.

Villa V. 1999, *Costruttivismo e teorie del diritto*, Torino: Giappichelli.

Villa V. 2003, *Storia della filosofia del diritto analitica*, Bologna: Il Mulino.

Villa V. 2004, *Il positivismo giuridico: metodi, teorie e giudizi di valore*, Torino: Giappichelli.

Villa V. 2007, "Relativismo: un'analisi concettuale", *Ragion pratica*, 1 (28): 55-76.

Villa V. 2010, "Una teoria pragmaticamente orientata dell'interpretazione giuridica", *Ragion pratica*, 1 (34): 11-43.

Villa V. 2017, *Disaccordi interpretativi profondi. Saggio di metagiurisprudenza ricostruttiva*, Torino: Giappichelli.

Villa V. 2021, "Per una teoria dei disaccordi interpretativi profondi. Parte prima. L'inquadramento teorico generale", *Diacronìa*, 2: 9-55.

Villa V. (in stampa), "Paolo Comanducci e il 'trilemma' dei principi primi". Accessibile al link: https://www.academia.edu/107562142/Paolo_Comanducci_e_il_trilemma_dei_principi_primi (ultimo accesso: 27 giugno 2025).

Wittgenstein L. 1999 [1969], *Della Certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Torino: Einaudi.

Worrall J. 1989, "Structural Realism: The Best of Both Worlds?", *Dialectica*, 43 (1-2): 99-124.

Zaccaria G. 2014, “Tre osservazioni su New Realism ed Ermeneutica”, *Ragion pratica*, 2 (43), 341-354

.

Matteo Lauri*

Crisi ecologica e diritto naturale. Una genealogia, una critica, una proposta.

ABSTRACT
This article intends to highlight the need for a systemic, olistic and relational approach to environmental issues and, with specific regard to the legal profile, it proposes to lay the foundations for the development of a natural law theory that, drawing inspiration from both elements proper to the classical tradition and singular intuitions of certain authors of the modern age, can offer a renewed conception of nature, law and their mutual relations, providing an answer to what could be defined as the main challenge of the contemporary age, i.e. the ecological crisis.

KEYWORDS
Ecological crisis, Nature, Law, Legal Positivism, Natural Law.

INDICE
1. Una genealogia. 2. Una critica. 3. Una proposta

1. Una genealogia

L'attuale crisi ecologica rappresenta una delle sfide più complesse, trasversali e decisive che l'umanità si sia mai trovata ad affrontare. In effetti, benché abbia iniziato a manifestare i suoi effetti solo dalla seconda metà del secolo breve, essa affonda le proprie radici in un particolar modo d'intendere la realtà che, già da epoche remote, ma specialmente in seguito alla rivoluzione scientifica del XVI e XVII secolo, ha decretato una progressiva scissione tra l'umano e il non-umano, assumendo implicitamente la centralità del primo rispetto al secondo, nonché il suo esclusivo rilievo morale, senza perciò implicare alcuna comunanza di destini fra i due elementi della relazione.
Questo atteggiamento, sinteticamente qualificabile come 'antropocentrismo', interessa tutti gli ambiti del sapere, compreso quello giusfilosofico, che negli ultimi quattro secoli ha provveduto a fare del suo oggetto di studi un ambiente pressoché asettico, ripiegato su sé stesso, impermeabile a qualsiasi stimolo esterno, specie se di ordine morale. Per conseguenza, tale crisi impone non solamente una rideterminazione semantica di talune idee centrali della riflessione filosofica, bensì un completo ripensamento degli odierni paradigmi culturali[1].
Orbene, partendo da siffatte premesse, il presente contributo intende evidenziare la necessità di un approccio sistemico, olistico e relazionale alle questioni ambientali. Con specifico riguardo al profilo giuridico, poi, esso si propone di gettare le fondamenta per il futuro sviluppo di una teoria del diritto naturale che, traendo inspirazione tanto da elementi propri della tradizione classica di stampo aristotelico-tomista, quanto da singolari intuizioni di taluni autori dell'età moderna, possa offrire una rinnovata concezione della natura, del diritto e dei loro vicendevoli rapporti, dando risposta a quella che ben potrebbe essere definita come la principale sfida della contemporaneità.

* Dottorando di ricerca in filosofia del diritto nell'ambito del corso di diritto pubblico presso l'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata". E-mail: matteo.lauri@students.uniroma2.eu.
[1] Poneti 2023: 199.

A tal uopo, è innanzitutto necessario condurre una breve analisi genealogica della crisi ecologica, intesa come crisi degli attuali schemi concettuali, esplorando le tappe essenziali dell'evoluzione del pensiero sia filosofico che giuridico.

Sotto questo aspetto, è alla filosofia di Democrito che possono essere fatti risalire svariati tratti caratteristici del pensiero moderno, quali il materialismo, il determinismo e il meccanicismo. Egli, infatti, ritiene che tutto ciò che esiste risulti composto da un infinito numero di particelle indivisibili ed eterne, chiamate 'atomi', le quali, muovendosi continuamente e senza alcun intervento soprannaturale o comunque esterno in un infinito spazio vuoto, si scontrino, dando luogo al divenire.

Con la sofistica poi, allorquando l'attenzione si sposta dallo studio della natura a quello dell'uomo, comincia a farsi strada l'idea per cui quest'ultimo occupi un posto privilegiato nell'economia del mondo. In tal senso, celebre è l'affermazione di Protagora, per cui "di tutte le cose è misura l'uomo; delle cose che esistono che esistono, di quelle che non esistono che non esistono"[2].

Ma è solo da Platone, e dal suo tentativo di mettere in accordo Parmenide con Eraclito, traendo ispirazione così dalle lezioni socratiche come dalle dottrine pitagoriche, che viene a prodursi un cambio netto nella storia della riflessione occidentale. La sua teoria delle idee, infatti, insieme con l'introduzione di un'anima distinta dal corpo, dà forma a un dualismo non solo gnoseologico, tra scienza e opinione, ma anche ontologico, tra il mondo intelligibile dell'essere, "che sempre è e non ha nascimento", e quello sensibile del divenire, "che nasce sempre e mai non è" [3], ponendo le basi sia per la svalutazione della realtà terrena che per la separazione tra lo spirito e la natura.

Nel tentativo di affrontare e risolvere i problemi posti dalle speculazioni platoniche, Aristotele introduce la nozione di sostanza, intesa sia come materia, sia come forma, sia come 'sinolo' di queste[4], a loro volta qualificabili, rispettivamente, come principio passivo-potenziale e attivo-attuale di ciascuna cosa. Così facendo, egli riduce lo strappo ontologico operato dal proprio maestro tra il corpo e l'anima: a suo modo di vedere, infatti, quest'ultima è "sostanza nel senso di forma e cioè quiddità di un corpo"[5] inscindibile da esso. Ciononostante, per lo Stagirita, forma e materia permangono comunque due principi non solo concettualmente, ma anche realmente distinti.

Dopo Aristotele, la filosofia greca vive una riscoperta dell'atomismo democriteo tramite l'epicureismo. Con il crollo delle città-stato, poi, il pensiero ellenico si diffonde in tutto il mondo romano. È in un siffatto contesto che nasce e si sviluppa il neoplatonismo, facendosi portavoce di una concezione completamente trascendentale del mondo delle idee, nonché di una totale svalutazione di quello materiale, inteso non più solo come inferiore, ma anche come oscuro, malvagio, e perciò destinato, solo per l'uomo, a essere superato in vista della ricongiunzione con l'Uno-Bene.

La riflessione di Plotino e dei suoi successori, primi tra tutti Porfirio, Giamblico e Proclo, influenzano profondamente tutta la filosofia cristiana. In essa, difatti, ancorché personalizzata e mascolinizzata, permane l'idea di una divinità trascendente e di un categorico rifiuto della realtà terrena, contaminata dal peccato e pertanto imperfetta. In aggiunta a ciò, tuttavia, la tradizione cristiana postula un antropocentrismo radicale, per cui all'uomo, immagine di Dio, è riservato l'esclusivo dominio dell'intera natura: idea, questa, destinata a superare l'animismo pagano dell'antichità, influenzando non solo la patristica e la scolastica, ma anche le età successive, fino all'Illuminismo e ancora oltre.

A riprova di ciò, tra il XVI e il XVII secolo, comincia a prender piede un movimento che estranea la natura dalle vicende umane, la relega in un angolo, a completa disposizione delle scienze privilegiate del meccanicismo riduzionistico. Essa diviene qualcosa d'altro rispetto all'uomo e a tutto quello che dell'uomo reca la traccia: un 'opposto' tanto più gradevole quanto più si lascia 'disporre'. Copernico, Keplero, Galileo, Newton e Boyle inaugurano una rivoluzione che Cartesio, insieme a Bacone,

---

[2] Platone 2017: 91.

[3] Ibid.: 376. Questa distinzione, tra una realtà permanente e una impermanente, è talmente fondamentale nella filosofia platonica che, ancor prima che nel *Timeo*, risulta significativamente esposta sia nel *Fedone* (Platone 2018: 27-28) che nel libro VI de *La Repubblica* (Platone 2018: 361-369).

[4] Aristotele 2017a: 217.

[5] Aristotele 2017b: 236.

s'incarica di consolidare filosoficamente, predicando un'anima esclusivamente umana e talmente "distinta dal corpo" che, "anche se esso non fosse, […] sarebbe tutto ciò che è"[6]. Così, egli recupera e sviluppa quel dualismo tra materia e spirito che, a partire da Platone, aveva traversato tutto il pensiero medievale di stampo cristiano, portandolo a compimento.

La netta frattura tra l'umano e il non-umano, propiziata dalla rivoluzione scientifica e tecnologica, viene recepita anche dalla riflessione d'oltremanica, influenzando tanto il materialismo volontaristico hobbesiano, quanto l'intero empirismo inglese, fin dalla sua formulazione lockiana, nel segno di una vieppiù accentuata sottoposizione della *res extensa* alla *res cogitans*. In tal senso, Berkeley arriva a sostenere che "il coro dei cieli, la terra e quanto essa contiene, insomma tutti i corpi che compongono l'imponente struttura del mondo, non possono sussistere senza una mente", in quanto "il loro essere consiste nell'essere percepiti"[7], sopprimendo l'idea di sostanza materiale. Seguendo tali orme, poi, Hume giunge a negare l'esistenza dell'io[8] e, di conseguenza, a espungere il concetto di sostanza anche dalla sfera spirituale, spalancando le porte al declino della metafisica occidentale.

Nel tentativo di affrontare e risolvere i problemi posti dalle ultime evoluzioni dell'empirismo inglese, Kant colloca la realtà oggettiva fuori dalle possibilità di cognizione dell'uomo, dando foggia a un sistema filosofico che, se da un lato si fa portavoce del messaggio illuministico, dall'altro anticipa la venuta dell'idealismo tedesco. Conseguentemente, si assiste a una progressiva concentrazione sul soggetto, inteso prima come intelletto e poi come volontà, nonché a un suo sempre maggiore distacco dalla natura, ridotta a mero oggetto di appropriazione e manipolazione: visione, questa, cristallizzata dalle due rivoluzioni industriali del XIX secolo e implicitamente sostenuta dalla filosofia positivistica, sintesi ed esasperazione degli ideali tanto illuministici quanto empiristici.

Con la perdita d'influenza sociale del cristianesimo, il crollo della metafisica occidentale, l'impossessamento tecnologico del globo e l'affermazione del modello politico-economico di matrice liberista, l'uomo si ripiega ancor più su di sé, consegnandosi agli idoli dello sviluppo indefinito e dell'accumulazione. Il prezzo si sostituisce al valore, e la competizione viene ritenuta più adatta rispetto alla cooperazione allo scopo di dare forma a una società 'migliore'[9]: convinzioni, queste, che si mantengono piuttosto stabili per tutto il XX secolo.

Ad oggi, la situazione non sembra essere mutata, anzi. La sottoposizione della natura ai termini dello scambio e del profitto, alimentati dal consumo, conduce allo sfruttamento di ogni settore del pianeta, con grave danno per la biodiversità. Difatti, se il colonialismo militarizzato aveva consentito di vivere alle spalle di una porzione dell'umana specie, "l'edonismo consumistico e individualistico consente di vivere al di sopra delle proprie capacità non solo economiche, ma soprattutto ecosistemiche"[10]. L'istituzione della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale, nonché l'adozione del Prodotto Interno Lordo come strumento di misurazione dello stato delle nazioni, poi, testimoniano di un sistema teso a una mera crescita finanziaria senza fine, anziché a un reale miglioramento delle condizioni di vita[11], e ancora marcatamente antropocentrico nella prassi.

Ora, come già accennato, questo atteggiamento di sempre maggiore distacco e centralità dell'uomo nei rispetti della restante parte della natura ha inevitabilmente influenzato anche gli sviluppi del discorso giusfilosofico. E benché tale influenza abbia prodotto alcuni effetti già in epoca classica, essa ha cominciato a manifestarsi in tutta la sua forza solo a ridosso della rivoluzione scientifica.

A inaugurare questa nuova stagione della riflessione giuridica è Grozio, il quale rinviene il fondamento del diritto naturale non nella struttura della realtà o in un ordine divino, ma nella natura razionale dell'uomo, necessariamente incline all'autoconservazione, tanto quanto alla socialità, e

[6] Descartes 2017: 124.
[7] Berkeley 2018: 31-32.
[8] Hume 2019: 212-213.
[9] Pelizzon 2025: 90.
[10] Carducci 2017: 493.
[11] Pelizzon 2025: 90.

definisce il diritto come una facoltà esercitabile dal soggetto, perciò stesso trasferibile[12]. Più nello specifico, egli teorizza l'esistenza di uno stato di natura in cui gli individui, liberi ed eguali, godono di una serie di poteri direttamente discendenti dalla propria essenza e desume l'origine dello stato civile, finalizzato alla garanzia della pace e della sicurezza, dalla concessione nel tempo di simili poteri a istituzioni riconosciute[13]. Il filosofo olandese cristallizza, così, alcuni tra i principali caratteri di tutto il giusnaturalismo moderno, d'impronta marcatamente soggettivistica, razionalistica e contrattualistica, oltreché egualitaria.

Dopo Grozio, anche Hobbes riprende l'idea di uno stato di natura, ma ne offre un'interpretazione completamente differente. A suo giudizio, infatti, essendo gli uomini liberi e uguali, oltreché portati a preferire la loro conservazione a ogni altra cosa, e avendo essi diritto a tutto quel che è necessario ai fini di una siffatta conservazione, la condizione pre-civile viene a risolversi in una guerra di tutti contro tutti[14], dalla quale è dato uscire seguendo il dettato della ragione e sottoscrivendo un patto con cui ciascuno si impegna nei confronti degli altri a cedere tutto il proprio potere a un'autorità sovrana e a obbedire agli atti della sua volontà, così da costituire uno Stato che assicuri la pace[15]. Facendo eco a Grozio, poi, egli concepisce il diritto come una libertà, o un potere, e la legge come un'obbligazione o un comando. In tal ultimo senso, il filosofo di Westport può essere considerato non solo un giusnaturalista moderno, ma anche un giuspositivista *ante litteram*.

La riflessione filosofico-giuridica prosegue, quindi, con Locke, il quale, pur assumendo la libertà ed eguaglianza di tutti gli uomini, oltreché l'origine pattizia della società e la concezione soggettivistica del diritto, si distanzia da Hobbes sotto svariati aspetti. Afferma, infatti, che "[l]o stato di natura è governato dalla legge di natura, che obbliga tutti: e la ragione, che è questa legge, insegna […] che […] nessuno deve recar danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà o nei possessi"[16]. Inoltre, sostiene che "la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini"[17] in origine e che il lavoro rappresenti il titolo legittimo della loro appropriazione privata. Ciò posto, il filosofo ritiene che, siccome il rispetto di una simile legge nello stato di natura è rimesso nelle mani di ciascuno, non venendo perciò assicurato, gli individui sono portati ad associarsi e sottoporsi a un governo finalizzato non alla limitazione, ma alla conservazione dei loro diritti, primo tra tutti quello di proprietà[18].

Nel XVIII secolo, mentre Blackstone ripropone, sulle orme di Locke, il rapporto padronale che lega l'umano al non-umano, affermando che "la terra e tutte le cose in essa contenute sono proprietà generale dell'umanità […] per dono immediato del creatore"[19], Hume concettualizza la legge che porta il suo nome, a rigore della quale è logicamente sbagliato inferire il dover essere, ossia un giudizio di valore, dall'essere, ossia da un giudizio di fatto[20], aprendo la strada per l'esclusione di qualsiasi considerazione di ordine morale dal dibattito filosofico-giuridico.

In Francia, Rousseau dà forma a una nuova versione delle tesi contrattualistiche del giusnaturalismo moderno. Infatti, nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della ineguaglianza fra gli uomini*, asserisce che la condizione naturale dell'uomo è solitaria, autosufficiente, priva di ogni legame, nonché caratterizzata da due istinti, ovverosia l'amore di sé e la pietà dell'altro, e dalla libertà di scelta, presupposta alla perfettibilità, rilevando come la società storicamente si origini da una lenta degenerazione che passa per l'istituzione della proprietà e della moneta[21]. Ne *Il contratto sociale*, invece, arriva a sostenere che l'unico modo per dare forma a una comunità politica in grado di proteggere la persona e i beni di ogni individuo è quello di sottoscrivere un patto con cui ciascuno si

[12] Miller 2021.
[13] Loc. ult. cit.
[14] Hobbes 2019: 97-101.
[15] Ibid.: 138-139.
[16] Locke 2018: 203.
[17] Ibid.: 221.
[18] Ibid.: 283-287.
[19] Boyd 2017: xxvi (trad. mia).
[20] Hume 2019: 399.
[21] Rousseau 2018: 31-142.

dà a tutti gli altri e, insieme, riceve tutti gli altri, costituendo un corpo unitario, il popolo, dotato di una volontà generale e depositario di tutta la sovranità[22].

L'ultima teoria giusnaturalistica moderna si deve a Kant, il quale, nel tentativo di superare i problemi posti dalla legge di Hume, per un verso distingue la morale dal diritto, definito come l'insieme delle condizioni per le quali la volontà di ognuno può accordarsi con quella di ogni altro secondo una legge universale di libertà, e per un altro separa il diritto naturale, consistente in alcuni imperativi a priori della ragione, dal diritto positivo, prodotto dalla volontà umana[23]. Nella riflessione kantiana, inoltre, lo stato di natura acquisisce nuovi contorni, divenendo una condizione niente affatto pre-giuridica, ma dotata di una particolare giuridicità, quella delle sole leggi di natura, segnata dalla precarietà e, perciò stesso, destinata a essere superata.

Sul finire del secolo dei lumi, con la diffusione delle dottrine kantiane e la promulgazione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, il giusnaturalismo moderno vive la sua più alta consacrazione. Ciononostante, questo periodo segna anche l'inizio del suo declino. Infatti, nel XIX secolo, la critica storicista, da un lato, e l'avvento del positivismo scientifico, dall'altro, insieme con le grandi codificazioni dell'età napoleonica, determinano il trionfo del principio di effettività su quello di giustizia, spalancando le porte a un nuovo modo di concettualizzare il fenomeno giuridico, tale da accentuare il suo divario così dalla morale come dalla natura e, per conseguenza, identificarlo sempre più con la sua sola manifestazione positiva.

In un simile contesto, traendo ispirazione da Hobbes e Hume, Bentham elabora una prima teoria del diritto di stampo giuspositivistico, poi ulteriormente sviluppata da Austin, secondo la quale esso consiste nel comando dell'autorità sovrana sostenuto dalla forza coercitiva di quest'ultima, nonché dalla minaccia di una sanzione. Così facendo, i due filosofi e giuristi danno vita a un pensiero monistico, poiché tutte le leggi hanno tanto la stessa forma quanto la stessa fonte, e riduzionistico, poiché esse possono essere analizzate come concatenazioni di affermazioni sul potere e l'obbedienza, senza alcun residuo in termini fattuali[24], che tuttavia, dalla prima metà del XX secolo, viene rimpiazzato da altre proposte speculative, a cominciare da quella di Kelsen.

Mantenendo il monismo dei suoi predecessori, ma abbandonandone il riduzionismo, costui dice la legge un ordine condizionale, rivolto ai tribunali, di applicare sanzioni al verificarsi di determinati comportamenti espressamente previsti e il diritto un sistema normativo unitario, nel quale ogni norma deve la propria validità all'altra e tutte la devono a un'ipotetica 'norma fondamentale', la cui autorità è sempre presupposta[25]. In tal senso, il giurista austriaco offre un'interpretazione logico-formalistica del fenomeno giuridico, per cui esso vale solo in quanto 'posto', a prescindere dal suo contenuto e da qualsiasi considerazione morale o naturale.

Nel periodo immediatamente seguente al secondo conflitto mondiale, in seno al quale il giuspositivismo nessun freno aveva potuto porre alle barbarie dei regimi totalitari, una siffatta impostazione, tutta centrata sull'uomo e sulla sua volontà, non crolla affatto[26]: al contrario, sperimenta la sua più completa fioritura grazie alle riflessioni di Hart. Come Kelsen, anche il filosofo del diritto britannico pone enfasi sui fondamenti normativi dei sistemi giuridici, rifiutando la soluzione prospettata da Bentham e Austin. Tuttavia, sceglie di deporre la visione trascendentalista dell'austriaco in favore di un approccio empirico, analitico. A suo avviso, infatti, in ogni sistema giuridico la validità delle norme di primo ordine, ovverosia quelle che prescrivono o vietano determinati comportamenti, dipende da un insieme di norme di secondo ordine, tra le quali spiccano le 'regole di riconoscimento', che a loro volta risultano valide solo in quanto comunemente accettate

[22] Ibid.: 143-253.
[23] Kant 2017.
[24] Green, Adams 2019.
[25] *Ibidem*.
[26] Diversamente da quanto afferma, per esempio, *en passant*, Pelizzon (2025: 334).

ed effettivamente praticate dai funzionari legali della comunità dal loro 'punto di vista interno'[27]. Così, egli offre un'immagine del diritto non dissimile da quella di una burocrazia razionale, nella quale il contributo dei soggetti ordinari può ridursi a una semplice conformità passiva, ed esclude qualsiasi dipendenza necessaria della legalità di una norma da considerazioni morali o naturali[28].
A partire dalla loro formulazione, le tesi hartiane hanno riscosso un successo talmente elevato che, nonostante il giusnaturalismo abbia sperimentato tre rinascite nel corso del XX secolo[29], esso non è mai riuscito a rifiorire davvero. Conseguentemente, il giuspositivismo rappresenta a tutt'oggi la corrente dominante nel panorama dottrinale, sebbene risulti declinabile in termini esclusivi, come in Raz, o inclusivi, come in Coleman[30]. E, in effetti, tanto il rapporto tra diritto e morale, quanto quello tra uomo e natura, non sembra essere mutato granché. In generale, "l'essere umano è inquadrato e misurato in termini di interesse e valore, mentre […] le altre forme di vita vengono definitivamente derubricate a semplici mezzi per il suo benessere"[31], tanto da potersi parlare di 'capitale naturale'[32]. In tal senso, la natura è considerata estranea al diritto, e pure laddove categorie euristiche quali ecosfera, biosfera, ecosistema, biodiversità vengono utilizzate dalla scienza giuridica, sono "comunque ricondotte alla sola manifestazione del danno e delle esternalità, conseguente a scambio e consumo"[33].

2. Una critica

Alla luce dell'analisi genealogica sin qui condotta, appare chiaro come l'attuale crisi ecologica, intesa non semplicemente nella sua dimensione *strictu sensu* ambientale, ma più adeguatamente e più profondamente come crisi dei paradigmi culturali, sia dovuta alla separazione tra "il *mondo delle cose* e quello *delle persone*"[34], nonché al loro ordinamento gerarchico e all'attribuzione di rilevanza morale in favore del secondo: ciò che è parte della struttura profonda di una concezione del reale che, specialmente dagli albori della modernità, ha condotto a una svalutazione della natura, del diritto e dei loro vicendevoli rapporti. È innegabile, infatti, che l'impianto onto-epistemologico della tradizione occidentale abbia influito grandemente sul suo discorso giuridico, e così pure etico e politico, tanto che sia il giusnaturalismo moderno che, in particolar modo, il giuspositivismo esprimono visioni marcatamente antropocentriche, muovendo proprio dalla summenzionata scissione

[27] Hart 2002.
[28] Atiq, Marmor, Sarch 2025.
[29] La prima rinascita, verificatasi agli inizi del Novecento, è stata dettata all'insoddisfazione nei confronti del giuspositivismo ottocentesco da parte del movimento neoscolastico. La seconda rinascita, avvenuta all'indomani della seconda guerra mondiale tramite le riflessioni di autori quali Radbruch, Rommen e Welzel, ha costituito una risposta alle gravi ed evidenti violazioni della dignità umana che il positivismo giuridico d'inizio Novecento non era stato in grado di evitare. Infine, la terza rinascita, occorsa alla fine del secolo breve, è stata provocata dall'espansione della problematica dei diritti umani all'interno dei regimi costituzionali, nonché dalla diffusione del pensiero di Grisez, Finnis e George (Viola 2021).
[30] La principale differenza che intercorre tra queste due visioni risiede nel diverso modo di articolare la cosiddetta 'tesi della separazione': più nello specifico, mentre il giuspositivismo esclusivo nega alla radice che la validità di una norma giuridica possa dipendere da giustificazioni di ordine morale, basandosi esclusivamente su fatti sociali, il giuspositivismo inclusivo ammette tali giustificazioni possano eventualmente determinare la validità di una norma giuridica, ma soltanto a condizione che un'altra norma giuridica di ordine superiore, a sua volta fondata esclusivamente su fatti sociali, le riconosca come fonte e vincolo del diritto. Ciononostante, entrambe muovono da assunti risalenti alla teoria di Hart.
[31] Carducci 2017: 492.
[32] Tale è l'espressione utilizzata nella comunicazione n. 640 del 2019 della Commissione europea, la quale ha dato avvio al 'Green Deal europeo', una delle più grandi strategie di crescita del mondo, insieme all'Action Plan for Carbon Dioxide Peaking cinese del 2021 e all'Inflation Reduction Act statunitense del 2022.
[33] Carducci 2017: 497.
[34] Capone 2023: 147.

tra l'umano e il non-umano, nonché concettualizzando quest'ultimo esclusivamente in termini di proprietà[35].

Più nello specifico, mentre il giusnaturalismo stampo moderno ha ridotto la natura alla sola natura umana, a sua volta ridotta alla ragione, tanto da guadagnarsi il nome di giusrazionalismo, opponendo inoltre uno stato naturale, tendenzialmente disagevole, a uno stato artificiale, tendenzialmente agevole, il giuspositivismo ha sancito la definitiva rottura tra diritto e morale, nonché tra diritto e natura, operando per giunta un'indebita identificazione dello *ius* con la *lex*, o per meglio dire dell'*esse iuris* con il *velle legum*. In altre parole, con l'obiettivo di produrre una teoria puramente descrittiva e concettuale, scevra da qualsiasi valutazione, e tutta centrata sulla forma, esso ha consegnato il diritto a una volontà, quella del sovrano come quella dei funzionari legali, completamente slegata da qualsiasi condizionante presupposto.

Orbene, tutte le posizioni qui brevemente passate in rassegna, le quali hanno traversato imperterrite l'ultimo grande tratto del pensiero occidentale, che pure ha i suoi meriti sotto svariati aspetti, risultano completamente insostenibili. Conviene dunque procedere, benché in modo sintetico e non esaustivo, a un esame critico di ciascuna delle suddette posizioni. In tal senso, generalmente parlando, prima di analizzare il principale limite teorico concernente la scissione tra l'umano e il non-umano, può essere utile soffermarsi, sia pure *en passant*, su un altro tipo di dualismo, il quale precede e fonda la scissione appena menzionata, ovverosia quello tra anima e corpo.

Sul punto, vale la pena tagliare corto, anche a costo di apparire piuttosto trancianti. Nonostante i due elementi di questa relazione siano concettualmente distinguibili, essi non sono realmente separabili. Difatti, non c'è anima senza corpo, forma senza materia, spirito senza carne, o *res cogitans* senza *res extensa*, e all'inverso non c'è corpo senza anima, materia senza forma, carne senza spirito, o *res extensa* senza *res cogitans*. C'è, invece, una potenza del corpo che è anche potenza dell'anima, una potenza della materia che è anche potenza della forma, una potenza della carne che è anche potenza dello spirito, o una potenza della *res extensa* che è anche potenza della *res cogitans*: perché non è mai possibile lacerare un corpo, una materia, una carne, o una *res extensa*, senza che si scuota un'anima, una forma, uno spirito, o una *res cogitans*, e all'inverso non è mai possibile lacerare un'anima, una forma, uno spirito, o una *res cogitans*, senza che si scuota un corpo, una materia, una carne, o una *res extensa* – e ciascuno n'è testimone. Ciò, tuttavia, non implica che tale potenza[36] si esprima ovunque con la stessa intensità; al contrario, come la luce si rifrange in infiniti gradi di splendore, così essa si manifesta in modo non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente mutevole, dando sostanza alla mirabile varietà degli essenti.

Da questa consapevolezza discende una più chiara intelligenza dell'errore che soggiace tanto alla separazione dell'uomo dalla natura, quanto alla presunzione della sua centralità nel mondo, entrambe rappresentative non di una realtà oggettiva, bensì di una costruzione culturale derivante da un fraintendimento del rapporto di continuità che lega ogni forma di vita al circolo dell'essere. Con riguardo alla prima questione, infatti, l'esteriorità dell'ambiente, comunemente inteso, rispetto a ciascuna persona non implica affatto una sua inconciliabile estraneità: prova ne è il fatto che l'uomo agisce sempre in un ambiente e che il suo agire ha su questo stesso ambiente un impatto tale da determinare conseguenze spesso indesiderabili anche per l'uomo medesimo e per la sua salute, come testimoniano, a mero titolo esemplificativo, sia l'ormai decennale dibattito intorno al concetto di 'Antropocene' e ai suoi surrogati[37], sia la recente emersione del paradigma 'One Health'[38].

Quanto alla seconda questione, invece, la capacità d'uso del non-umano da parte dell'umano dice poco o nulla rispetto alla sua destinazione ontologica. In altre parole, che l'uomo sia spesso in grado

[35] Burdon 2011: 153-154; 2013: 818.

[36] Il termine 'potenza' non è da intendersi in senso aristotelico.

[37] Per questo e altri appellativi dell'epoca contemporanea, come 'Capitalocene', 'Chthulucene' o 'Ecocene', si vedano, a mero titolo esemplificativo: Crutzen, Stoermer 2000; Moore 2017; Haraway 2019; Tanasescu 2022.

[38] Per una trattazione del tema in ottima giuridica, si vedano Violini 2023 e Rescigno, Giorgini Pignatiello 2023.

di manipolare ciò che lo circonda, ordinandolo ai propri scopi, non significa affatto che questo sia, in sé stesso, orientato a quegli scopi o, più in generale, destinato a servirlo. Dopotutto, allorquando egli sarà estinto, come accadde per moltissime specie prima di lui, le acque non si ritireranno d'un tratto, i pianeti non cesseranno di compiere il loro giro, e le stelle non si spengeranno in guisa di lampa; al contrario, tutto persisterà nel vivere a similitudine di quanto fa da ancor prima che l'uomo venisse al mondo, benché in forme e modi continuamente diversi da quelli che furono, sono e saranno[39].

Ciò che è stato appena rilevato, benché non esaurisca certo una questione così vasta e complessa, che richiederebbe ben altro spazio d'indagine, potrebbe già bastare per decretare il fallimento delle posizioni antropocentriche moderne, tanto per loro stesse, quanto per come sono state recepite dalla scienza giuridica di stampo giusrazionalistico e giuspositivistico. Tuttavia, al fine di non lasciare adito ad alcun dubbio in ordine alla patente insostenibilità di entrambe queste tesi giusfilosofiche, occorre soffermarsi brevemente sulle critiche che potrebbero essere mosse a ciascuna di esse.

A tal proposito, con specifico riguardo al giusnaturalismo moderno, o se si preferisce al giusrazionalismo, è sufficiente sottolineare come la riduzione, del tutto indebita, della natura nella sua totalità alla sola natura umana, e in particolar modo alla ragione, conduce necessariamente a una "nullificazione"[40] della prima, o meglio ancora a una sua invisibilizzazione. Si consideri, poi, che l'opposizione di uno stato naturale a uno stato artificiale, nonché la teorizzazione di un contratto sociale quale strumento di transito dal primo al secondo, non fa che riverberare un contrasto, quello tra natura e cultura, che, similmente a quanto evidenziato poco sopra, non pare avere alcuna attinenza con la realtà dei fatti. La società non è qualcosa di distinto dalla natura e risultante da un accordo di individui assolutamente liberi, indipendenti ed eguali; al contrario, essa è qualcosa di necessariamente dipendente dalla natura, specialmente se umana, e risultante da un processo di aggregazione tra individui incapaci di bastare a sé stessi.

Venendo ora alle difficoltà del giuspositivismo, va notato come la tesi per cui l'esistenza e il contenuto del diritto dipendono esclusivamente da fatti sociali e non pure da giustificazioni di ordine morale viene costantemente contraddetta dalla pratica giuridica. Tanto il giudice nella decisione dei casi complessi, quanto il legislatore, specie sovranazionale o internazionale, nell'emanazione dei suoi atti, si rifanno spesso e volentieri a principi di giustizia e, più in generale, a considerazioni di stampo etico[41]. E tali considerazioni, tanto nel primo caso, quanto nel secondo, non sono presenti perché una norma le riconosce e rende rilevanti, come ritengono i sostenitori del giuspositivismo inclusivo[42]: se così fosse, infatti, saremmo costretti ad ammettere, per esempio, che la giustizia costituisca una ragione per decidere solo in quanto una qualsiasi fonte impone al giudice di decidere in modo giusto, quando invece la giustizia è presente di per sé, senza la necessità di alcuna fonte che la riconosca. Né è possibile affermare che, mediante il semplice ricorso della decisione a giustificazioni di carattere morale, esse divengono parte integrante del sistema normativo per il cosiddetto 'principio di Mida', secondo cui tutto ciò a cui la legge si richiama diventa parte della legge, come fanno sempre i giuspositivisti inclusivi[43], perché altrimenti dovrebbe valere lo stesso anche per le norme dello stato straniero che, in determinate circostante previste dal diritto internazionale privato, il giudice potrebbe essere chiamato ad applicare, o più semplicemente per le regole della grammatica e della logica, quando invece su di esse non è esercitabile alcun potere di modifica.

In aggiunta, va sottolineato come l'idea stessa di produrre una teoria del diritto puramente descrittiva e neutrale da un punto di vista valoriale risulti a dire poco incoerente, giacché il diritto, per sua propria natura, incoraggia determinati valori e ne reprime altri[44]: così, di regola, esso predilige e sempre prediligerà il proprietario al ladro o la vittima all'assassino. In tal senso, dunque, a differenza di

[39] In termini simili si esprime anche Leopardi nel *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* (2025: 151-164).
[40] Davies 2022: 35.
[41] Atiq, Marmor, Sarch 2025.
[42] Green, Adams 2019.
[43] Loc. ult. cit.
[44] Finnis 2025.

quanto vorrebbero i giuspositivisti[45], ben può dirsi che il diritto sia tale quale è in virtù non soltanto della sua fattualità, ma anche e soprattutto dei suoi meriti morali, e che, per conseguenza, esso non abbia il suo fondamento ultimo nella volontà di un'autorità sovrana o dei funzionari legali: ciò che, se si tiene in considerazione pure come, a detta dei suoi stessi sostenitori[46], il giuspositivismo non dia risposta a molte questioni – quali, per esempio, cosa possa valere come giustificazione morale del diritto, che ruolo debba svolgere il diritto nell'amministrazione della giustizia, se esiste un dovere di obbedienza alla legge, se dovremmo avere delle leggi e quali – che tuttavia risultano indispensabili a una completa conoscenza del fenomeno giuridico, testimonia ancora una volta della peculiare fragilità di una simile posizione.

Le difficoltà sinora evidenziate, tuttavia, non sono altro che corollari di un ben più fondamentale errore della tesi giuspositivistica, consistente nel riconoscimento acritico della legittimità della legge di Hume e della fallacia naturalistica. Sul punto, benché entrambi i principi etici dianzi menzionati siano comunemente ritenuti indistinti o quantomeno similari, non tutti condividono questa interpretazione[47]. E, in effetti, se la legge di Hume si attesta principalmente su di un piano logico-sintattico, la fallacia naturalistica interessa maggiormente il semantico e l'ontologico. Ciononostante, esse risultano profondamente interconnesse, non foss'altro per il fatto che implicano entrambe una netta scissione tra fisica ed etica, realtà naturale e realtà morale.

Tanto premesso, dacché questi principi hanno influenzato l'evoluzione del riflessione filosofica in epoca sia moderna che contemporanea, giocando un ruolo tutt'altro che marginale in ambito così etico come giuridico, al punto da essere stati accolti finanche dalla teoria analitico-tomista del diritto naturale elaborata da Grisez[48], Finnis[49] e George[50] nella seconda metà del XX secolo, ai fini del presente contributo appare imprescindibile sottoporli a un riesame critico. Soltanto a questa condizione, infatti, sarà possibile fuoriuscire dagli schemi concettuali attualmente dominanti, dando cominciamento allo sviluppo di una nuova filosofia per il tempo presente e per quello a venire. Alla luce di ciò, è opportuno dapprima comprendere in cosa la legge di Hume e la fallacia naturalistica consistano, per poterne poi mettere in discussione la validità, nella piena consapevolezza che le poche righe che seguono non pretendono affatto di esaurire un tema tanto delicato quanto decisivo.

In proposito, come già accennato, la legge di Hume stabilisce che non è possibile dedurre il dover-essere dall'essere o, più in generale, conclusioni valutative da premesse fattuali. Tale tesi, contenuta in un ormai noto paragrafo del *Trattato sulla natura umana*, trae origine dalla psicologia del filosofo scozzese e, in particolare, dalla sua concezione relativa ai rapporti tra ragione, passioni e volontà. Al riguardo, Hume sostiene che, in ambito pratico, la volontà è guidata non dalla ragione, la quale organizza i dati dell'esperienza e giudica della verità delle relazioni tra idee o delle questioni di fatto, ma dalle passioni, le quali invece determinano i fini delle azioni umane[51]. Ora, siccome quest'ultime non sono suscettibili di critica razionale, non potendo dirsi né vere né false, ne consegue che neppure le proposizioni di ordine morale lo sono. Ed è proprio su questa patente distinzione tra giudizi di valore e giudizi di fatto che si fonda l'indeducibilità del dover-essere dall'essere.

A differenza della legge di Hume, la fallacia naturalistica non rileva tanto da un punto di vista logico-sintattico, quanto da un punto di vista semantico e ontologico. Formalizzata da Moore in *Principia Ethica*, essa afferma che, da un lato, i concetti morali non sono definibili o analizzabili tramite concetti naturali e, dall'altro, le proprietà morali non sono identificabili o riconducibili a proprietà

[45] Green, Adams 2019.
[46] Loc. ult. cit.
[47] Si vedano, per esempio: Frankena W. K. 1939; Bruening 1971; Dodd J., Stern-Gillet S. 1995.
[48] Grisez 1965.
[49] Finnis 2011, 2025.
[50] George 1992, 1999.
[51] Hume 2019: 337-353.

naturali[52]. Tale tesi emerge, nella riflessione metaetica del filosofo britannico, a partire dalla sua indagine relativa al termine 'buono'. A giudizio dell'autore, esso denota una qualità semplice, unica, oggettiva, indefinibile di tipo morale non-naturale, conoscibile solo mediante intuizione, senza alcun necessario ricorso a esperienze empiriche o giudizi relativi alle cose sensibili, e proprio per queste ragioni non identificabile né riducibile a una qualità composta di tipo naturale, conoscibile tramite i sensi, come ritenuto invece dal naturalismo etico, nelle sue più disparate declinazioni.
Ciò posto, come in precedenza annunciato, contrariamente a quanto la stragrande maggioranza dei ragionatori odierni sarebbe portata a credere, nessuno dei due principi etici appena passati in rassegna è esente da critiche potenzialmente in grado di comprometterne la tenuta. In tal senso, va innanzitutto evidenziato che la legge di Hume manca di qualsivoglia fondamento in logica. Tale disciplina, infatti, non considera minimamente la differenza tra il fattuale e il valutativo, tra il morale e il non-morale[53]. Questo non significa che la derivazione del dover-essere dall'essere sia sempre e comunque ammessa: la formula 'A è *x*, quindi A deve essere *x*', per esempio, è certamente invalida. Significa, invece, che non è vero che non è mai possibile dedurre conclusioni prescrittive da premesse descrittive[54].
A un livello ulteriore, poi, occorre tener presente che il principio del 'no *ought* from *is*' presuppone necessariamente la concezione meccanicistica dell'agire umano tipica dell'era moderna, fondata sulla categoria della causa efficiente, la quale tuttavia discorda con quanto a ciascuno è dato sperimentare giornalmente. Difatti, tutte le sue azioni umane volontarie, ovverosia tutte le azioni moralmente rilevanti, muovono verso un fine che, agli occhi dell'agente, ha ragione di bene, ovverosia di ciò che è desiderato in quanto conforme alle proprie necessità. Da questo punto di vista, dunque, la legge di Hume è illegittima non soltanto perché contraddice apertamente il carattere teleologico del ragionamento pratico, ma anche perché assume indebitamente che possa darsi un "desiderio meramente fattuale", privo della "formalità del bene"[55].
Orbene, se quel che si è detto fin qui corrisponde a verità, ne discende che non possa considerarsi valida nemmeno la 'legge di Moore'. Stando a quanto si è appena visto, infatti, il termine 'buono' non indica certo una proprietà semplice, oggettiva e indefinibile di tipo non-naturale[56]. Al contrario, così come dire che 'A deve fare x' equivale a dire che 'x è buono per A in quanto A', allo stesso modo dire che 'x è buono per A in quanto A' equivale a dire che 'x è conforme alla natura di A, ovverosia è ciò di cui, in base alle caratteristiche proprie del tipo di essente che è, A necessita per essere compiutamente sé stesso'[57]. E ciò in virtù del profondissimo rapporto che lega, in ambito pratico, il morale al naturale, il valutativo al fattuale, il prescrittivo al descrittivo.
Alla luce dei suddetti rilievi critici, dunque, si evince chiaramente che l'insostenibilità delle leggi di Hume e di Moore non è che l'insostenibilità dell'edificio concettuale moderno: un edificio, questo, tutt'oggi dominante, ma incapace di far fronte alle sfide del presente, prima tra tutte quella ecologica, e perciò stesso bisognoso di rifondazione.

3. Una proposta

Giunti a questo punto, è evidente come l'attuale crisi planetaria imponga un netto cambio di paradigma nella semantizzazione del mondo e di quanto lo compone, nonché l'adozione di un approccio sistemico, olistico, relazionale, che si dimostri capace di ricomporre la frattura che passa tra l'umano e il non-umano, senza però rinnegarne differenze e peculiarità. Con specifico riguardo all'ambito filosofico-giuridico, poi, essa sollecita una riconsiderazione dei rapporti tra natura, morale

[52] Moore 2023: 129-131.
[53] Geach 1976: 347.
[54] Geach 1977: 473.
[55] McIrnery 1997: 38.
[56] MacIntyre 1999: 79.
[57] Anscombe 1958: 5-18.

e diritto, chiamando a gran voce l'elaborazione di una nuova teoria giusnaturalistica, la quale sappia trarre ispirazione così dalle narrazioni di stampo classico, come da singolari intuizioni di alcuni autori della modernità, che pure a tali narrazioni si rifanno, con lo scopo di ricostruire i ponti che connettono lo *ius*, ormai ridotto a niente più che un semplice "strumento di dominio dell'uomo sulla natura"[58], alla realtà da cui trae origine, cosicché "incorpori, facendoli propri, i limiti palesati dall'ontologia naturale che, una volta tradotti in cogenti limiti normativi, potrebbero finalmente indirizzare l'agire umano"[59]. A tal uopo, giova ripercorrere, seppure a grandi linee in questa sede, l'arduo sentiero che dal metafisico, attraverso il fisico e l'etico, conduce al giuridico.

Lungo questo sentiero, il primo passo non può che consistere nella chiarificazione del concetto di natura. Essa, infatti, è il principio e la causa di tutto ciò che esiste, senza tuttavia essere principiata né causata. In tal senso, è *causa sui*: e non solo in senso negativo, come ciò che non esiste per una causa esterna a sé, ma anche in senso positivo, come ciò che esiste per una causa interna a sé, ovvero "ciò la cui essenza implica l'esistenza"[60]. Di conseguenza, è sostanza, perché se così non fosse non sarebbe in sé. È una, perché se così non fosse non sarebbe sostanza. È infinita, perché se così non fosse non sarebbe una. È tutto, perché se così non fosse non sarebbe infinita. Ed è assoluta, perché se così non fosse non sarebbe tutto. In una parola, essa è il dio, sempreché con ciò s'intenda non un essente, come sempre s'è fatto, benché in vario modo, ma lo stesso essere, ovvero ciò che è e non può non essere, il quale è uno, infinito, tutto, assoluto. Ora, non essendo l'anima e il corpo, lo spirito e la carne, la forma e la materia, la *res cogitans* e la *res extensa*, due principi realmente distinti, come si è in precedenza brevemente cercato di dimostrare, ne deriva che la natura è entrambi questi principi, insieme. Ciononostante, facendo ancora una volta eco a quanto già rilevato, essa si manifesta in modo non uniforme, bensì multiforme. In tal senso, ogni cosa del mondo è unica e riflette in maniera differente l'infinito: ogni cosa è, cioè, una diversa modalità dell'essere, un diverso aspetto del dio. Dice, infatti, il Nolano:

> quel tutto che si vede di differenza ne gli corpi quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori et altre proprietadi e communitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sustanza; volto labile, mobile, corrottibile, di uno immobile, perseverante et eterno essere; in cui son tutte forme, figure e membri[61].

Tali forme, dunque, pur distinguendosi tra loro, non sono affatto separate, poiché altrimenti verrebbe meno l'unità dell'essere da cui originano. Al mondo, infatti, non si danno mai singole cose a sé stanti, ma soltanto cose in relazione o relazioni tra cose. Niente sta mai da solo: dall'impercettibile particella di luce alla remotissima costellazione di Orione il Cacciatore, tutto si rapporta. E l'*esse* di quello che esiste è sempre un *inter-esse*, come il suo *agere* è sempre un *inter-agere*. Detto altrimenti, l'esistere, lo 'stare-al-mondo', di qualsiasi essente è sempre un *cum-sistere*, uno 'stare-tra-il-mondo' e, insieme, uno 'stare-nel-mondo'. Insomma, l'esistenza, in quanto *ex-sistentia*, non può in alcun modo prescindere dalla relazione. È dalla relazione, dopotutto, che derivano il tempo, lo spazio, la proporzione, il mutamento, l'ordine, la distinzione, il pensiero, l'armonia, e via discorrendo, allo stesso modo in cui dal triangolo derivano le sue proprietà. Tolta la relazione, dunque, si tolgono pure il tempo, lo spazio, la proporzione, il mutamento, l'ordine, la distinzione, il pensiero, l'armonia, e via discorrendo, allo stesso modo in cui, tolto il triangolo, si tolgono pure le sue proprietà. Ma questo è un argomento fin troppo vasto per essere approfondito nelle poche righe che restano. Basti, perciò, tenere a mente che ogni cosa del mondo, pur essendo distinta da tutte le altre ed avendo una propria natura singolare, è nondimeno legata a tutte le altre e partecipa di un'unica natura universale.

[58] Capra, Mattei 2017: 31.
[59] Porciello 2022: 164.
[60] Spinoza 2018: 5.
[61] Bruno 2018: 241-242.

Orbene, essendo una specie delle cose del mondo, cioè a dire una specie di essente, anche l'uomo ha una natura sua propria, la quale, se da un lato è il risultato della diversa specificazione della natura generica degli animali e, prima ancora, dei c.d. esseri viventi, oltreché degli essenti, dall'altra è a sua volta diversamente specificata, o meglio individualizzata, in ciascun individuo di questa stessa specie. Ciò posto, onde poter meglio comprendere tale umana natura, è opportuno illustrarne sinteticamente l'operatività. Sul punto, va innanzitutto notato che l'essenza di ciascun essente non è affatto statica, ma dinamica: esprime, cioè, delle tensioni, o meglio delle inclinazioni, le quali spingono quella stessa essenza a realizzarsi, ossia a essere compiutamente ciò che è. In altre parole, ciascun essente, nel suo agire, o meglio inter-agire, persegue sempre un qualche fine che, per l'agente, possiede la formalità del bene, ossia di ciò che è voluto in quanto perfettivo di sé[62]; ciononostante, ciascun essente, e ancor prima ciascuna specie e ciascun genere di essente, lo perseguono in modo conforme a sé e alla propria natura. Così, per esempio, tutto ciò che esiste, all'interno delle relazioni ontologiche nelle quali e per le quali esiste, tende a perseverare nell'esistere; tuttavia, una bouganville lo fa in maniera differente rispetto a una stella, a un quarzo, a una scolopendra, o a un uomo.

In particolare, come si è già accennato, nell'agire propriamente umano[63], il fine, o bene, è oggetto di deliberazione, essendo non soltanto ultimo nell'esecuzione, ma anche primo nell'intenzione[64]. Ora, però, i fini, o beni, verso cui l'uomo muove, al pari di quelli di qualsiasi altra specie di essente, sono numerosi e non tutti uguali. Taluni, infatti, vengono perseguiti esclusivamente per altro, come la ricchezza, e perciò sono meno perfetti; talaltri, invece, vengono perseguiti sia per altro che per sé, come la salute, e sono più perfetti[65]. E mentre i primi, in quanto sono utili ma non indispensabili per essere compiutamente ciò che si è, si dicono strumentali, i secondi, in quanto non sono utili ma indispensabili alla realizzazione di sé, si dicono intermedi. Ciò detto, giacché, se tutti i fini venissero perseguiti solo per altro o anche per altro, oltreché per sé, si andrebbe avanti all'infinito nei motivi dell'agire e, per conseguenza, non vi sarebbe appetizione né deliberazione né operazione alcuna[66], esiste pure un fine che si dice ultimo e viene perseguito solo per sé, mai per altro; un fine rispetto al quale tutti gli altri sono o utili o indispensabili e che, perciò, è massimamente perfetto. Stando, dunque, ai suoi caratteri distintivi, tale sommo bene non può che rispondere al nome di felicità[67], la quale consiste nell'agire secondo suprema o completa virtù, ovvero in eccellente e abituale conformità alla propria natura, fino al punto da conoscere, sentire, amare e vivere la profonda unità di quel tutto infinito che è l'essere, il dio[68]. Ciò, infatti, consentirebbe all'uomo di essere compiutamente sé stesso, realizzandosi in quanto uomo al più alto grado.

A questo punto, si potrebbe domandare in che modo il diritto possa riguardare un simile discorso. In proposito, va tenuto presente che la virtù, ossia quel tanto "per cui un uomo è buono"[69] e, dunque, conforme alla propria natura, secondo una distinzione piuttosto risalente, viene detta intellettuale se

[62] Aristotele 2019: 3; d'Aquino 2014 (Ia): 70. In proposito, con specifico riguardo all'essere umano, va precisato che non è affatto detto che, giacché ogni suo fine possiede l'aspetto del bene, l'agente non possa mai compiere il male. Può, infatti, darsi il caso che l'intelletto presenti alla volontà un oggetto che, pur apparendo come bene, ovverosia come cosa conforme alla natura dell'uomo, in verità non lo è; così come può darsi il caso che la volontà venga travolta dagli impulsi, ovverosia dalle passioni, senza riuscire a equilibrarle in maniera adeguata.

[63] Questo discorso potrebbe valere anche per altre specie animali, come i delfini, i gorilla e gli scimpanzé, a testimonianza del fatto che non si dà alcuno scarto netto tra l'umano e il non-umano (MacIntyre 1999: 11-61).

[64] d'Aquino 2014 (Ia-IIae): 13-18.

[65] Aristotele 2019: 13.

[66] d'Aquino 2014 (Ia-IIae): 20.

[67] Aristotele 2019: 14.

[68] In tal senso, Spinoza è nel vero quando afferma che la suprema virtù dell'uomo consiste nell'amare il dio-natura, ma è nel falso quando identifica la beatitudine con la virtù, anziché con l'agire secondo virtù (Spinoza 2018: 296).

[69] Aristotele 2019: 41.

riguarda la vita contemplativa[70] e morale se riguarda la vita attiva[71]. Ora, all'interno delle declinazioni morali della virtù, un ruolo di prim'ordine è ricoperto dalla giustizia, la quale predica di vivere onestamente (*honeste vivere*), non recando nocumento ad alcuno (*alterum non laedere*) e, anzi, riconoscendo a ciascuno quello che gli compete (*suum cuique tribuere*), in base alle circostanze del caso[72]. Infatti, "colui che la possiede è capace di servirsi della virtù anche nei riguardi del prossimo, e non solo in relazione a sé stesso"[73]. Così, se l'oggetto della virtù è il bene nella sua formalità, quello della giustizia è il bene nei rapporti tra le cose del mondo che concernono l'uomo. E in ciò, per l'appunto, consiste propriamente il diritto. Esso, infatti, deriva dal latino '*ius*', nonché dal greco '*dike*', ed indica il giusto, "la cosa giusta in sé stessa"[74], ovverosia una certa proporzione nelle relazioni che riguardano l'uomo: pertanto, non può che rappresentare il termine dell'atto di giustizia. Orbene, a seconda che dipenda strettamente dalla natura delle cose oggetto di considerazione o dal volere umano rispetto ad esse, il diritto si distingue in naturale e positivo[75]. E tra queste due specie di giusto sussiste un rapporto analogo a quello che lega le loro razionalizzazioni in termini di norma, di principio regolatore, e cioè tra la legge naturale e quella positiva. Più nello specifico, il giusto positivo discende da quello naturale, così come la legge positiva discende da quella naturale, o per conclusione o per determinazione. In tal senso, per esempio, dal fatto che è naturalmente giusto non recare danno ad alcuno, discende che è positivamente giusto, per conclusione, non uccidere e, per determinazione, punire chiunque violi siffatto precetto con una certa pena, a seconda che la violazione sia dolosa o colposa. Ma un simile discorso vale anche nei rapporti tra l'uomo e gli altri esseri viventi: così, per esempio, dal fatto che è naturalmente giusto non recare danno ad alcuno, discende che è positivamente giusto, per conclusione, non incendiare boschi, selve o foreste e, per determinazione, punire chiunque violi siffatto precetto con una certa pena, a seconda che la violazione sia dolosa o colposa.

Tanto detto, la strada per l'elaborazione di una nuova teoria del diritto naturale che sia parte di un sistema filosofico completo è ancora molto lunga. La trattazione della natura universale, della natura umana, della virtù, della felicità, del bene, della giustizia, del diritto e della legge, nonché quella dei loro rapporti, necessita infatti di ulteriore approfondimento, e numerose altre questioni attendono solo di essere affrontate. Nondimeno, la speranza è di aver fissato, in queste poche pagine, alcune osservazioni di partenza, utili proprio a porre le fondamenta per il futuro sviluppo di un pensiero che sappia rinnovare il discorso filosofico-giuridico e non soltanto, offrendo spunti interessanti per la risoluzione delle questioni poste dall'età presente, prima tra tutte quella ecologica.

BIBLIOGRAFIA

Anscombe G. E. M. 1958, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33 (124): 1-19.

Aristotele 2017a, *Protreptico, Metafisica* (vol. I), Milano: RBA.

Aristotele 2017b, *Fisica, Dell'anima, Poetica* (vol. II), Milano: RBA.

[70] Il termine 'contemplazione' è qui da intendersi in senso ampio.
[71] Aristotele 2019: 31.
[72] A dir la verità, i tre precetti fondamentali del diritto romano racchiusi in questa definizione non rappresentano altro che tre diverse riformulazioni di un medesimo principio, quello di giustizia.
[73] Aristotele 2019: 117.
[74] d'Aquino 2014 (IIa-IIae): 563.
[75] Aristotele 2019: 135.

Aristotele 2019, *Etica nicomachea, Politica* (vol. III), Milano: RBA.

Atiq E., Marmor A., Sarch A. 2025, "The Nature of Law", in Zalta E. N., Nodelman U. (eds) 2025, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/lawphil-nature/ (accessed: April 27, 2026).

Berkeley G. 2019, *Trattato sui principi della conoscenza umana, Alcifrone*, Milano: RBA.

Boyd D.R. 2017, *The Rights of Nature: A Legal Revolution That Could Save the World*, Toronto: ECW.

Bruening W. H. 1971, "Moore and 'Is-Ought'", *Ethics*, 81 (2): 143-149.

Bruno G. 2018, *La cena de le ceneri, De la causa, principio et uno, De l'universo, infinito e mondi*, Milano: RBA.

Capone N. 2023, "Ecologia politica del diritto. Spazio terrestre e norme nell'era dell'Anthropocene/Capitalocene", *Jura Gentium*, XX (1): 134-172.

Capra F., Mattei U. 2017, *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, Arezzo: Aboca.

Carducci M. 2017, "Natura (diritti della)", in Bifulco R., Celotto A., Olivetti M. (eds) 2017, *Digesto delle Discipline Pubblicistiche – VII Agg.*, Torino: UTET: 486-521.

Crutzen P.J., Stoermer E.F. 2000, "The Anthropocene", *IGBP Newsletter*, 41: 17-18.
d'Aquino T. 2014, *La Somma Teologica* (4 voll.), Bologna: ESD.

Davies M. 2022, *EcoLaw: Legality, Life, and the Normativity of Nature*, Oxon – New York: Routledge.

Descartes R. 2017, *Regole per la guida dell'intelligenza, La ricerca della verità mediante il lume naturale, Discorso sul metodo, Le passioni dell'anima, L'uomo* (vol. I), Milano: RBA.

Dodd J., Stern-Gillet S. 1995, "The Is/Ought Gap, the Fact/Value Distinction and the Naturalistic Fallacy", *Dialogue*, 34 (4): 727-746.

Finnis J. 2011, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press.

Finnis J. 2025, "Natural Law Theories", in Zalta E. N., Nodelman U. (eds), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/natural-law-theories/ (accessed: April 27, 2026).

Frankena W. K. 1939, "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, 48 (192): 466-467.

Geach P. 1976, "Murder and Sodomy", *Philosophy*, 51 (197): 346-348.

Geach P. 1977, "Again the Logic of 'Ought'", *Philosophy*, 52 (202): 473-476.

George R. (ed.) 1992, *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford: Oxford University Press.
George R. 1999, *In Defense of Natural Law*, Oxford: Oxford University Press.

Green L., Adams T. 2019, “Legal Positivism”, in Zalta E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/legal-positivism/ (accessed: April 27, 2026).

Grisez G. 1965, “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae I-2, Question 94, Article 2”, *Natural Law Forum*, 10 (1): 168-201.

Haraway D. 2019, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma: Nero Edition.
Hart H. L. A. 2002, *Il concetto di diritto*, Torino: Einaudi.

Hobbes T. 2019, *Leviatano*, Milano: RBA.

Hume D. 2019, *Trattato sulla natura umana*, Milano: RBA.

Kant I. 2017, *Fondazione della metafisica dei costumi, Critica della ragion pratica, Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale nella prassi, Per la pace perpetua, Sul preteso diritto di mentire per amore degli uomini* (vol. II), Milano: RBA.

Kelsen H. 2000, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi.

Leopardi G. 2025, *Operette morali*, Milano: BUR.
Locke J. 2018, *Saggio sull’intelletto umano (compendio), Secondo trattato sul governo, Scritti sulla tolleranza*, Milano: RBA.

MacIntyre A. 1999, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago – La Salle: Open Court.

McInerny R. 1997, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington: The Catholic University of American Press.

Miller J. 2021, "Hugo Grotius", in Zalta E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/grotius/ (accessed: April 27, 2026).

Moore G. E. 2023, *Principia Ethica*, Milano: Bompiani.

Moore J. 2017, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona: Ombre Corte.

Pelizzon A. 2025, *Ecological Jurisprudence. The Law of Nature and the Nature of Law*, Singapore: Springer.

Platone 2017, *Parmenide, Teeteto, Sofista, Politico, Filebo, Timeo, Crizia, Lettere* (vol. III), Milano: RBA.

Poneti K. 2023, “Per un’ecologia realista. Un dialogo ecologico con Danilo Zolo”, *Jura Gentium*, XX (1): 198-261.

Porciello A. 2022, *Filosofia dell’ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Roma: Carocci.

Rescigno F., Giorgini Pignatiello G. (eds) 2023, *One Hearth-One Health. La costruzione giuridica del Terzo millennio*, Torino: Giappichelli.

Rousseau J. J. 2018, *Discorso sulle scienze e sulle arti, Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini, Il contratto sociale* (vol. I), Milano: RBA.

Spinoza B. 2018, *Etica* (vol. I), Milano: RBA.

Tanasescu M. 2022, *Understanding the Rights of Nature. A Critical Introduction*, Bielefeld: Transcript Verlag.

Viola F. 2021, *1900-2020. Una storia del diritto naturale*, Torino: Giappichelli.

Violini L. (ed.) 2023, *One Health. Dal paradigma alle implicazioni giuridiche*, Torino: Giappichelli.