

TCRS



Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Quaderno 2011

Giovanni Bombelli

**SULLA CIRCOLARITÀ
"ANTROPOLOGIA FILOSOFICA"
- "FILOSOFIA DEL DIRITTO":
PROLEGOMENI PER UN'ANTROPOLOGIA FILOSOFICO-GIURIDICA**

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

Giovanni Bombelli
Università Cattolica di Milano
giovanni.bombelli@unicatt.it

In:
Intenzionalità collettiva e figure della responsabilità
Quaderno 2011

ISSN: 1970-5476
Centro Studi
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania
Tel. +39 095 230478 - Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

Giovanni Bombelli

SULLA CIRCOLARITÀ "ANTROPOLOGIA FILOSOFICA" - "FILOSOFIA DEL DIRITTO":
PROLEGOMENI PER UN'ANTROPOLOGIA FILOSOFICO-GIURIDICA

«Il campo della filosofia [...] nel significato cosmopolitico si può ricondurre alle seguenti domande: 1) *Che cosa posso sapere?*, 2) *Che cosa devo fare?*, 3) *Che cosa mi è dato sperare?* e 4) *Che cos'è l'uomo?* Alla prima domanda risponde la *metafisica*, alla seconda la *morale*, alla terza la *religione* e alla quarta l'*antropologia*. In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'*antropologia*, perché le prime tre domande fanno riferimento all'ultima».

(I. Kant, *Logica*, 1800)

Nelle pagine seguenti intendo proporre una riflessione intorno alla natura *originariamente* antropologica dell'esperienza giuridica. Cercherò, cioè, di articolare a guisa di "prolegomeni" alcuni argomenti, di ordine storico e teorico, che possano legittimare un'approccio radicalmente antropologico al diritto.

Più precisamente proverò a tratteggiare, per così dire, le linee di fondo dell'impianto o del quadro teorico (la "filosofia del diritto") nel quale si iscrive tale prospettiva e cioè, in altri termini, una possibile "antropologia filosofica (o una filosofia antropologica)" del diritto. Ciò sia segnalandone alcune possibili fonti di ispirazione a livello storico-teoretico, sia definendone sinteticamente il contenuto concettuale e sia, infine, provando a marcarne i "confini" (sotto il profilo metodologico) rispetto ad approcci diversi di matrice filosofico-giuridica o ad altri ambiti del sapere. In tal modo potranno risultare più chiari il fondamento e la legittimazione teoretica che anima l'impostazione di cui si va dicendo, nonché gli obiettivi e le finalità ad essa sottesi.

1. *L'originaria dimensione antropologica del diritto (e della filosofia del diritto)*

Molti approcci al diritto affermatasi negli ultimi decenni hanno determinato il diffondersi di una visione in qualche misura fortemente riduttiva o, quantomeno, parziale dell'esperienza giuridica.

Per fare solo qualche riferimento, dall'approccio "analitico" all'impostazione sociologico-funzionalista, dalla cosiddetta "analisi economica" ai più recenti modelli

reticolari, il "diritto" è stato volta per volta identificato univocamente con profili diversi. Talora, cioè, la normatività giuridica è stata fatta coincidere con il puro "dato" linguistico, altre volte essa è stata ricondotta allo schema della mera interazione tra "sistemi" (Luhmann¹). Oppure, ancora, si è situata l'esperienza giuridica nel contesto del rapporto 'costi-benefici'², fino alle forme di "prassismo" di matrice positivistico-normativistica oggi imperanti e interpretando, infine, il "giuridico" come parte ed espressione di una "rete" sociale (*Network, Web*) imperniata su "nodi"³.

Si tratta, ovviamente, di approcci del tutto legittimi.

Tuttavia, sul piano culturale ciò ha contribuito in qualche modo ad oscurare, tranne rare e importanti eccezioni⁴, un profilo assolutamente decisivo *anche* del fenomeno giuridico: la *dimensione antropologica*⁵. Come si dirà meglio più avanti, nell'accezione qui proposta quest'ultima attiene al livello *esplicitamente filosofico* del "senso" *espresso, e sperimentato, anche* dall'(e nell')esperienza giuridica, e, cioè, nei *vissuti*.

In una battuta, l'idea di fondo, in sostanza, è la seguente: si tratta di riscoprire, *attraverso* la "via antropologica", la dimensione originariamente *filosofica* dell'esperienza giuridica. Ciò nella convinzione che attraverso tale approccio sia possibile rileggerne gli istituti e i momenti fondamentali.

Peraltro, pur costituendo l'analisi *teoretico-speculativa* il profilo *espressamente occidentale* dell'approccio al "diritto", nell'odierno dibattito filosofico-giuridico questioni di immediato impatto sociale (si pensi, a titolo paradigmatico, al dibattito intorno alla "bioetica"), così come polemiche spicciole, sembrano avere in qualche modo deviato l'attenzione da essa, facendola passare in

¹ Si vedano, ad esempio, N. Luhmann, *Sistema giuridico e dogmatica giuridica*, Il Mulino, Bologna 1978 (Stuttgart 1974) e Id., *Sistemi sociali: fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990 (Frankfurt am Main 1984).

² In merito si veda, ad esempio, F. M. Salerno, *L'analisi economica del diritto. Economia o diritto: una scelta 'tragica'*, in (a cura di) B. Montanari, *Spicchi di Novecento*, Giappichelli, Torino 1998, pp. 201-232.

³ In merito mi permetto di rinviare, ad esempio, al mio *Sfera giuridica e scenari contemporanei: intorno al diritto come "rete"*, in "L'Ircocervo", 2, 2011, paginazione autonoma (e alla bibliografia ivi citata), ripubblicato (con lievi modifiche) in "Jus", 2, 2012, pp. 261-286.

⁴ Si pensi, in particolare, alla corrente fenomenologica, che in Italia ha trovato un'originale rilettura in un autore come Sergio Cotta e nelle cosiddette "filosofie dell'esistenza", e, più in generale, in alcuni filoni del "prospettivismo". Su questo si tornerà al successivo paragrafo 3.

⁵ Quanto qui si dirà a proposito della dimensione antropologica in relazione alla sfera giuridica attiene, in realtà, ad un più ampio orizzonte di antropologia filosofica che sto cercando di sviluppare in modo più articolato in un volume dal titolo *Materiali e idee per un'antropologia filosofica* (in corso di elaborazione).

secondo piano o, in qualche caso, funzionalizzandola alla discussione intorno a temi contingenti.

In realtà, a ben vedere già a livello storico-teoretico il riferimento alla dimensione "antropologica" non rappresenta affatto un dato estrinseco (o laterale, tangenziale) alla riflessione filosofico-giuridica occidentale. Viceversa, essa ne costituisce un profilo costitutivo, disegnandone a livello epistemologico lo sfondo concettuale e fissandone, sul piano tematico, gli snodi essenziali.

Solo qualche esempio.

Si pensi a come già, in ambito classico, la rilettura aristotelica dell'esperienza socio-giuridica verta su una rappresentazione che potremmo definire, in qualche modo, "antropologica" o, meglio, che fa largo spazio ai profili *lato sensu* antropologici.

Come noto, essa non solo da un lato vede nell'uomo (*anthropos*) un "animale politico" (*Politica*, 1253a 2-3) ma, al contempo, l'analisi dello Stagirita ne privilegia espressamente quei contesti (segnatamente comunitari: come la *koinonia*) entro i quali antropologicamente l'agire umano si dispiega.

Analogamente, anche la riflessione d'impronta cristiana, riprendendo espressamente istanze e moduli ellenici, pensa la relazione sociale alla luce di uno schema fondamentalmente antropologico. In tal senso, il pensiero sviluppatosi in seno alla cultura cristiana intorno alla *civitas*, soprattutto nella compiuta elaborazione agostiniana (in particolare nel *De civitate Dei*), matura all'interno di una precisa concettualizzazione della dimensione antropologica che, sviluppando istanze della classicità, intreccia la tradizione biblica con elementi di matrice neoplatonica e approda a un'antropologia filosofico-teologica. Su entrambi i modelli appena evocati (aristotelico e agostiniano) tornerò ampiamente più avanti.

Ma, come noto, anche la modernità si apre con la sottolineatura della centralità del profilo antropologico sotteso alla sfera giuridico-istituzionale. Ciò, ad esempio, emerge paradigmaticamente in un autore come Thomas Hobbes: anche per il filosofo inglese, secondo uno schema analogo ma simmetricamente inverso a quello classico, l'antropologia costituisce espressamente la premessa *strutturale* della filosofia politica (in proposito non si può che rinviare agli *Elements of Law* e, in particolare, alle molte pagine del *De cive*⁶).

⁶ T. Hobbes, *De cive*, Marietti, Torino 1972 (1642), in particolare la Parte I, cap. 1, ove per esempio si precisa: "Le facoltà della natura umana possono ridursi a quattro specie: la forza corporea, l'esperienza,

In questa linea, e sempre in ambito moderno, è tutta da riscoprire l'attenzione kantiana al dato antropologico, come emerge in particolare nella sua *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (1772). Si tratta di un testo particolarmente rilevante, inspiegabilmente poco menzionato (per quanto a mia conoscenza) in ambito filosofico-giuridico, e cui, in realtà, andrebbe dedicata maggiore attenzione, soprattutto in considerazione dei nessi che esso intrattiene non solo con la riflessione morale del filosofo di Königsberg (segnatamente con la *Critica della ragion pratica*) ma anche con il suo pensiero d'impronta più spiccatamente filosofico-giuridica⁷.

La centralità della dimensione antropologica (sempre in chiave filosofico-giuridica) permane anche nel Novecento, ove, al di là del filone rappresentato dall'"umanesimo marxista" (da Ernst Bloch in poi⁸), va ricordata l'analisi heideggeriana intorno al *Dasein*. Insistendo sulla dimensione antropologico-esistenziale, l'approccio proposto dal filosofo tedesco non solo, come noto, ha posto le premesse dell'esistenzialismo: esso, in qualche modo, rappresenta altresì la matrice o il *milieu* culturale (profondamente rivisitati) del cosiddetto "prospettivismo filosofico"⁹, decisivo anche per le sorti della filosofia del diritto e poi snodatosi, sotto quest'ultimo profilo, secondo direzioni molteplici (da Capograssi a Piovani fino al già menzionato Cotta).

Infine, e sempre in questa linea, a ben guardare anche la recente riproposizione di una prospettiva "biopolitica" (o di biodiritto), pur nella discutibilità e contraddittorietà che in qualche modo attraversa tale approccio¹⁰, può leggersi

la ragione, le passioni.[...]La maggior parte degli scrittori politici suppone o pretende o postula che l'uomo sia un animale già atto, sin dalla nascita, a consociarsi (i Greci dicono «animale politico»)... Ma questo assioma è falso, sebbene sia accettato dai più; e l'errore proviene da un'osservazione troppo superficiale della natura umana" (p. 24).

⁷ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1969 (1798), di cui in particolare segnalo la Parte prima, Libro II e III, rispettivamente intitolati *Il sentimento del piacere e del dispiacere* e *Della facoltà di desiderare*: per il nesso tra questi temi e la riflessione filosofico-giuridica (segnatamente per la nozione di "desiderio") rinvio a B. Montanari, *Potevo fare meglio?*, Cedam, Padova 2004², in particolare p. 90 e ss.

⁸ Il quale, come noto, si riassocia alle aperture filosofico-antropologiche già presenti in Marx e, in particolare, nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844. Riguardo a Bloch rinvio, in particolare, al suo *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1973.

⁹ In merito B. Montanari, *Filosofia, Metodo, Diritto*, Scriptaweb, Napoli 2009, cap. 3 e, in particolare, p. 114 e ss.

¹⁰ In realtà i termini "biopolitica" e "biodiritto", tra loro strettamente apparentati, sono riconducibili a linee teoriche che, pur nel comune riferimento al dato "antropologico-esperienziale", segnano percorsi talvolta anche molto diversi, dai noti lavori di Giorgio Agamben (in particolare il suo *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005) alla prospettiva proposta da Francesco D'Agostino,

come la rifocalizzazione dell'attenzione al dato *lato sensu* antropologico-esperienziale sotteso alla sfera politico-giuridica.

In sintesi, sono due, quindi, le ragioni che sembrano conferire una qualche plausibilità alla riproposizione della dimensione antropologica nel dibattito filosofico-giuridico: la prima di natura *teoretica*, la seconda legata all'odierno scenario socio-culturale.

Riguardo al primo aspetto, i brevi riferimenti evocati (Aristotele, Agostino, Hobbes, Heidegger) testimoniano della centralità *teoretica*, non solo storica, rivestita dal profilo antropologico nella concettualizzazione dell'esperienza filosofico-giuridica¹¹. Detto in altri termini: la dimensione *antropologica dei vissuti* (o, per usare un lessico fenomenologico, dei *Lebenswelte*), lungi dal rappresentare kelsenianamente un profilo "impuro" del normativo giuridico, sembra costituirne, viceversa, un elemento strutturale.

La seconda ragione che spinge a ricentrare l'attenzione sul versante antropologico-filosofico del diritto risiede nel progressivo inaridirsi dei percorsi inizialmente menzionati (analitico, sociologico-funzionalista, economico, ecc.). Legati in qualche modo all'impostazione "moderna", e a precise stagioni culturali, essi mostrano tutti progressivamente la loro incapacità a dar conto, sotto molti profili, della complessità del fenomeno giuridico. Questioni assolutamente centrali nell'attuale dibattito pubblico e peculiari alle cosiddette "società complesse" (dal problema ambientale alla crisi economico-finanziaria) evidenziano, infatti, come il riferimento al profilo antropologico-filosofico (e alle sue categorie centrali: "libertà", "responsabilità", ecc.) appaia ormai irrinunciabile e improrogabile per una lettura compiuta dell'esperienza giuridica.

A questo punto occorre, quindi, precisare meglio cosa si intenda con l'espressione "via antropologica", o, meglio, "dimensione antropologica" e, quindi, definire più compiutamente la nozione di "antropologia filosofico-giuridica".

di cui riporto, a titolo di esempio, la seguente definizione di "antropologia": "[Intendo] con antropologia lo studio delle dinamiche *antropogeniche*, quelle ad opera delle quali si attiva la dinamica dell'*ominizzazione*, attraverso le quali, cioè, l'uomo giunge a riconoscersi caratterizzato da una specificità umana, e non semplicemente biologica[...]." F. D'Agostino, *Introduzione alla biopolitica*, Aracne, Roma 2009 (corsivi nel testo).

¹¹ Un'importante ripresa di tale prospettiva è costituita dall'opera del giurista-filosofo francese Pierre Legendre, in particolare: P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005 (Paris 2001).

2. La "via antropologica": definizione, precisazioni e demarcazione di ambiti

Propongo, innanzitutto, la seguente definizione di "antropologia".

Con il termine "antropologia" si vuole fare riferimento alle *strutturali* (cioè "oggettive") *dimensioni di "senso"*, che *costituiscono* l'esperienza umana intesa nel suo significato più ampio e che ne innervano le molteplici articolazioni in ordine all'essere, al conoscere e all'operare: dalla sfera conoscitiva (o del "conoscere"), con i molteplici processi di simbolizzazione che la connotano, alla sfera "pratica", che tocca l'orizzonte dell'"agire" e ovviamente inclusiva dell'ambito giuridico, fino all'esperienza del "sacro".

Detto in altri termini: l'ipotesi, o il presupposto, sottesi alla definizione appena proposta è che *le modalità di esistere, e in generale di porsi di fronte alla realtà da parte dell'uomo, esibiscano oggettivamente un'"apertura" (quantomeno nella forma di interrogazione: implicita o esplicita) al "senso" del suo essere ed agire.* In sostanza, l'antropologia (filosofica) attiene, quindi, ad un profilo *costitutivo*, la produzione di *senso*, tanto basilare ed elementare quanto sostanzialmente misconosciuto nell'attuale dibattito filosofico-culturale, ma che tocca un livello *fondativo e universale* della dimensione umana.

Tale definizione necessita, però, almeno di due *precisazioni*.

Prima precisazione. L'accezione appena proposta del concetto di "antropologia" si distacca nettamente da quella classicamente invalsa (e tuttora dominante) nella cosiddetta "antropologia strutturale". Elaborata a partire dai primitivi lavori di Claude Lévi-Strauss¹², e alle origini della successiva e variegata corrente "etno-strutturalista" novecentesca (da Lévy-Bruhl a Malinowski), tale prospettiva vede nell'"antropologia" una rappresentazione della realtà umana fondata sui concetti di "struttura" o "sistema".

In estrema sintesi, quest'ultimi esprimerebbero *un insieme di costanti logicamente coerenti* in grado di esplicitare le *invarianze spazialmente e temporalmente onnipresenti, ed empiricamente rilevabili*, nell'esperienza umana. Come afferma Lévi-Strauss, "l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la

¹² Su questo L. Scillitani, *Per una antropologia filosofica del diritto*, ESI, Napoli 2006, in particolare la Parte seconda.

vie sociale." Ne segue che "l'observation historique permet de dégager progressivement, par une sorte de filtrage laissant passer ce qu'on pourrait appeler le contenu lexicographique des institutions et des costumes pour ne retenir que les éléments structuraux"¹³.

In tal senso, a titolo esemplificativo, come noto a livello sociologico per l'antropologia "strutturale" il "sistema (o struttura) parentale", studiato da Lévi-Strauss (ma anche da molti altri), consisterebbe in una costante e sempre ricorrente serie di articolazioni delle *strutture* sociali e familiari che, a prescindere dallo specifico contesto storico-sociale considerato, si ripetono continuamente e presentano, quindi, un forte grado di prevedibilità. Allo stesso titolo, tale orientamento intravede nel "linguaggio" alcune componenti strutturali, di natura essenzialmente formale (o sintattico-grammaticale), ricorrenti in *tutti* gli idiomi storicamente affermatasi (di qui l'intersecarsi della ricerca di Lévi-Strauss con l'impostazione riferibile alla cosiddetta "linguistica strutturale" o "strutturalismo linguistico"¹⁴).

La definizione strutturalista di "antropologia", appena sintetizzata, appare criticabile almeno sotto due aspetti.

Da un lato, essendo la risultante di un'impostazione etno-comparatista, essa rappresenta, in ultima analisi, non altro che il prodotto di un esteso confronto tra molteplici modelli sociali dislocati spazio-temporalmente e, quindi, si configura come una mera *generalizzazione di costanti reperate sul "campo"*. Elaborando generalizzazioni, questo approccio non aspira, quindi, a individuare dimensioni "universali": ciò significa, in sostanza, che non tocca il livello fondativo.

Dall'altro, riconducendo tutte le forme di espressione socio-culturale a "sistemi-strutture", l'impostazione strutturalista è codicentrica: essa, cioè, muove dal presupposto che ogni forma di espressione dell'esperienza umana non costituisca che la mera articolazione di "codici" *da sempre* predefiniti (codice parentale, linguistico, ecc.). In tal senso, quindi, essa corre il rischio di porsi in chiave totalizzante, in qualche modo interpretando l'agire e il conoscere individuale

¹³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958, p. 25 e p. 30.

¹⁴ Per l'Autore francese, "dans un autre ordre de réalité, les phénomènes de parenté sont des phénomènes du même type que les phénomènes linguistiques." Ivi, p. 41 (corsivi nel testo; ma ivi si vedano anche il cap. 2 *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, il cap. 3 *Langage et société* e il cap. 15 *La notion de structure en anthropologie*). Sul punto non si può che rinviare anche a F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1982. La prima edizione risale al 1916.

in funzione di universi simbolici predefiniti e sostanzialmente indiscutibili: una prospettiva, cioè, del tutto antitetica a quanto si va proponendo.

Seconda precisazione. L'attenzione alla dimensione antropologica dell'esperienza giuridica non significa, ovviamente, obliare la rilevanza del profilo *lato sensu* "istituzionale", che, per molti aspetti, rappresenta l'anima di molti approcci "classici" al diritto (sia esso inteso sotto il profilo ordinamentale o istituzionalistico o anche, in altra chiave, privatistico o 'pubblicistico'). Significa, semmai, provare a cogliere il fondamento della dimensione istituzionale: come emerge dai brevi richiami precedenti ad alcune voci particolarmente significative della riflessione occidentale, a ben vedere il concetto stesso di "istituzione" (*lato sensu* inteso: dalla "famiglia" allo "Stato") riposa, in realtà, su un modello antropologico che lo fonda teoreticamente e lo legittima giuridicamente.

Occorre, infine, demarcare l'approccio che si va proponendo rispetto ad altri ambiti, o profili, a partire dai quali il fenomeno giuridico viene accostato e definire, quindi, la relazione con essi. I rilievi sin qui formulati mettono chiaramente in luce come la "via antropologica" al diritto intenda distinguersi, come inizialmente accennato, da molti approcci ormai invalsi alla sfera giuridica (quali l'analisi sociologica, la *Law-economics analysis* o l'impostazione logico-analitica). Come detto, l'idea di fondo è che l'esperienza giuridica non si risolva nella mera regolazione sociale, nel calcolo 'costi-benefici' o in un sistema sintattico-formale: l'ipotesi, viceversa, è che il diritto attenga antropologicamente ad un livello superiore e, cioè, alla dimensione del "senso".

Ciò non esclude, ovviamente, che ci si apra ad un orizzonte comparativo (come, ad esempio, quello particolarmente prezioso fornito dall'"antropologia giuridica"¹⁵). Al contrario, e di là da ogni solipsismo metodologico, l'apporto *in via ausiliaria* di "materiali" derivanti da altri saperi o discipline (da quelle appena menzionate alla stessa antropologia strutturale, dalla storia alla linguistica) non solo appare ormai irrinunciabile ma può risultare, in qualche caso, decisivo. In questa linea, ad esempio, anche il confronto con la teologia e con l'estetica risulta, per certi versi, cruciale in funzione di una lettura più compiuta del fenomeno giuridico.

¹⁵ Si veda, in particolare, R. Sacco, *Antropologia giuridica: contributo ad una macrostoria del diritto*, Il Mulino, Bologna 2007; ma sul punto rinvio anche a L. Nader, *Le forze vive del diritto. Un'introduzione all'antropologia giuridica*, ESI, Napoli 2002 e A. Supiot, *Antropologia giuridica. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Bruno Mondadori, Milano 2006 (Paris 2005).

Se per un verso, quindi, emerge la necessità di mutuare e valorizzare le indagini elaborate in altri ambiti delle "scienze umane", l'antropologia filosofico-giuridica non dovrebbe (né vorrebbe appiattirsi) su un'impostazione comparatista. In altri termini, tale rapporto dovrebbe modularsi nel pieno rispetto dei rispettivi ambiti, e, soprattutto, nel mantenimento della *specificità* e *irrinunciabilità* dell'approccio antropologico-filosofico nel senso precedentemente illustrato.

3. *Fondamento e legittimazione teoretica: oltre le "filosofie dell'esistenza"*

Oltre a quanto sinora rilevato, sul piano teoretico l'approccio antropologico-filosofico che si va proponendo trova legittimazione non solo nelle prospettive occidentali precedentemente menzionate (da Aristotele a Heidegger), ma intende espressamente riallacciarsi, rileggendolo, a un filone già evocato: la "filosofia" (o "le filosofie") dell'"esistenza"¹⁶.

Più precisamente, il richiamo va all'impostazione cottiana, i cui elementi fondamentali si ritrovano, come noto, anche in altri autori (come, ad esempio, i già menzionati Capograssi¹⁷ e Piovani). Tuttavia, in considerazione dei diversi scenari socio-culturali, quest'impostazione andrà "letta" e declinata in termini parzialmente diversi: l'accento, cioè, non andrà più posto sull'"esistenza", ma, coerentemente a quanto prima osservato, alla dimensione del "senso". Chiarisco.

L'insistenza in Cotta¹⁸, come in altri, sulla nozione di "esistenza" (e di "finitezza"), si spiega, in realtà, per due ragioni tra loro connesse: una di ordine storico, l'altra di natura teoretica.

¹⁶ Peraltro, l'approccio di cui si va dicendo, pur presentando molte analogie con l'impostazione ermeneutica, si distingue da quest'ultima per la sua radicalità e, se ci si concede il termine, "elementarità". Molto sinteticamente, al di là del rapporto di reciproca implicazione notoriamente istituito da Gadamer tra "soggetto" e "oggetto" (in *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983 ma testo del 1960), un profilo teoretico che qui non interessa immediatamente, in ambito ermeneutico l'accento va sull'"interpretazione", o sul momento "interpretativo", laddove nella prospettiva che si va proponendo esso va posto *semplicemente ed esclusivamente sulla basilare operazione di dazione di senso operata dall'uomo in quanto tale nel suo rapporto col reale* (appartenendo, quindi, ad una fase *successiva* l'analisi delle modalità di tale operazione "ermeneutica").

¹⁷ In tema B. Montanari, *Filosofia, Metodo, Diritto*, cit., in particolare p. 114 e ss. Sul punto tra i molti si veda anche, ad esempio, il recente (a cura di) S. Biancu, *Capograssi. Educazione e autorità. La rivoluzione cristiana*, La Scuola, Brescia 2011.

¹⁸ Una sintesi dell'articolata prospettiva cottiana in S. Cotta, *Soggetto umano - Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997; per una discussione critica di tale testo, in rapporto all'intera prospettiva teoretica

Sul piano storico, alla metà del Novecento l'esperienza drammatica del secondo conflitto mondiale spingeva a rivedere le categorie filosofico-giuridiche fino ad allora invalse, in particolare riscoprendone la sottesa dimensione "antropologico-esistenziale" in qualche modo occultata dal tradizionale approccio dogmatico-istituzionale (o ordinamentale, allora imperante) al fenomeno giuridico.

A livello teoretico, come accennato, la fonte di ispirazione e il termine di confronto critico delle "filosofie dell'esistenza" era costituito *lato sensu* dalla corrente esistenzialista, la quale, pur reperendo anch'essa nell'"esistenza" la cifra del filosofare, tendeva però a proporre una rilettura in qualche modo "patetica" e disperante (paradigmatica in tal senso la menzionata linea heideggeriana).

Oggi gli scenari, storico e teoretico, sono ben diversi.

Negli odierni contesti occidentali la questione dell'"esistenza", sociologicamente garantita negli *standards* primari e al riparo (almeno per ora) dalle minacce drammatiche che hanno attraversato il XX secolo, appare un dato in qualche modo aproblematico e "presupposto". In tal senso, risulta allora molto più complesso fare della dimensione esistenziale il centro, o la *cifra*, di un percorso teoretico.

Eppure, molti ambiti delle società occidentali, da quello economico a quello tecnologico fino alla stessa sfera politico-giuridica, mostrano come quest'ultimi siano ormai quasi incapaci di cogliere, *oggettivandolo*, il significato complessivo delle dinamiche da essi attivate e siano, quindi, attraversati da una sorta di "irrazionalità di sistema": è in *questa* direzione che la questione del "senso" appare oggi veramente l'orizzonte problematico decisivo.

Ecco perché ci si propone di andare "al di là" delle filosofie dell'esistenza, e, in qualche modo, dello stesso "prospettivismo", o, più precisamente, di "aggiornarli" conservandone e tesaurizzandone le istanze più profonde. La proposta, infatti, è di individuare la *cifra* teoretica decisiva non nell'"esistenza", bensì nei "percorsi di senso" che attraversano l'agire o lo stare nel mondo e, *in primis*, *l'esperienza giuridica*.

del filosofo piemontese, si veda B. Montanari, «Soggetto umano – Soggetto giuridico» *Il diritto nella prospettiva ontologico-esistenziale di Sergio Cotta*, in "Jus", 1, 2008, pp. 91-119.

4. Obiettivi e alcune precisazioni metodologico-concettuali

In termini generali, l'impostazione sinora illustrata muove dall'interrogativo originario intorno alle ragioni dell'esistenza di una normatività giuridica: "perché" l'uomo produce (riconosce, articola, elabora) norme? Tale interrogativo intende trovare una concreta declinazione nella progressiva rivisitazione, in chiave appunto antropologico-filosofica, di orizzonti e istituti su cui si impernia l'esperienza giuridica.

Ciò apre il campo ad una indagine molto ampia, tutta da svolgere, che non solo tocchi le categorie di fondo del discorso giuridico (l'idea di "norma", di "dover essere", di "istituzione", ecc.), ma anche alcune sue articolazioni (già di matrice classica, come quella di "comunità" sulla quale più avanti ci si soffermerà) così come taluni istituti in qualche modo trasversali al pensiero giuridico occidentale (ad esempio la "proprietà": che significa essere "proprietario?"), fino ad arrivare ai temi di derivazione più prettamente moderna (si pensi, a titolo esemplificativo, alle nozioni di "diritto soggettivo" o di "contratto").

In tal senso il "punto d'attacco" potrebbe essere costituito, ad esempio, da una riflessione (anch'essa tutta da svolgere e qui solo accennata) intorno ad alcune categorie di natura economico-giuridica, appartenenti alla *communis opinio* e di larga presa "culturale", quali "impresa", "mercato", "modello liberale". Ciò risponderebbe, per così dire, a ragioni "strategico-funzionali", legate cioè alla possibilità di mostrare da subito la fecondità dell'approccio di cui si va dicendo rendendolo immediatamente "fruibile" in rapporto a categorie e concetti "accreditati" sul piano sociale.

Per questa via, e andando solo per accenni, si potrebbero così raggiungere due obiettivi.

In primo luogo, ciò consentirebbe di mettere in luce, ad esempio, la centralità rivestita dal profilo antropologico-filosofico (e, più precisamente, relazionale) nel concreto configurarsi delle nozioni/categorie appena menzionate. Contrariamente a quanto (strumentalmente) assente nella *vulgata*, l'impianto economico *lato sensu* "liberale" (dalle prime intuizioni di John Locke¹⁹ e Adam

¹⁹ Rinvio, ad esempio, a quanto il filosofo inglese scrive a proposito del nesso 'proprietà-lavoro' e del regime comunione: J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge USA 1988, pp. 286-287 (*Secondo Trattato sul Governo*, cap. V, *Of Property*, paragrafo 26), nonché relativamente alla nozione di "lavoro": ivi, paragrafi 27-30, pp. 287-289; paragrafo 30, p. 290;

Smith²⁰ alle suggestioni di Karl Polanyi²¹ fino alle posizioni dello stesso Schumpeter²²), come del resto le nozioni di "impresa" e "mercato" (da Schumpeter a molta riflessione novecentesca), nascono e maturano su presupposti *radicalmente antropologico-filosofici* e, in qualche caso, teologici.

D'altro canto, un'indagine di questo tipo potrebbe legittimare, mostrandone la fecondità teoretica, l'estensione di un tale approccio non solo ad ambiti diversi (ad esempio la questione della "tecnica") ma anche a livelli più peculiari all'esperienza giuridica, qui più avanti approcciata a partire dall'esperienza comunitaria. In tal senso, oltre alle nozioni poc'anzi menzionate, si pensi, a titolo paradigmatico, alle possibili proiezioni di un'impostazione antropologico-filosofica in rapporto alle categorie che informano specificamente alcuni ambiti del diritto, dal settore civilistico alla sfera del diritto penale.

paragrafo 34, p. 291; paragrafo 35, p. 292; paragrafo 40, p. 296; paragrafo 44, pp. 298-299; par. 45, p. 299; par. 51 p. 302. Rinvio anche a quanto Locke afferma a proposito dell'eguaglianza tra gli uomini allo stato di natura nel *Secondo trattato* cap. 2, *Of the State of Nature*, par. 4 e ss. Riguardo alla prospettiva lockeana si veda anche H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000 (Chicago 1958), in particolare p. 51, p. 59 e, soprattutto, pp. 78-81: per la Arendt "ciò che realmente interessava[a Locke]era l'appropriazione"; ancora: "Locke[come Marx benché meno esplicitamente]fu costretto a far risalire la proprietà a un'originaria appropriazione naturale, allo scopo di infrangere quei confini stabili che, nel mondo, «racchiudono» la porzione di «mondo comune» posseduta privatamente da ognuno"; "i concetti[di Locke]sono in sostanza ancora quelli della tradizione premoderna[...].[Con proprietà privata Locke intendeva]un posto nel mondo in cui ciò che è privato può essere nascosto e protetto dalla sfera pubblica".

²⁰ Ad esempio, in particolare per quanto concerne la nozione di divisione del lavoro: "The greatest improvement in the productive power of labour, and the greater part of the skill, dexterity, and judgement with which it is any where directed, or applied, seem to have been the effects of the division of labour." A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford UK 1976, I, cap. I, p. 13. Ma sul punto si veda ivi anche cap. II, pp. 23-30 e cap. III, p. 31. Ma soprattutto rinvio alle note pagine smithiane circa la *universal benevolence* come aprirsi della prassi umana, ivi compresa quella economica, ad una dimensione universale, comprese in A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford UK 1976 (edds. D. D. Raphael, A. L. Macfie), Part VI, Section II, Cap. III, p. 235. In merito anche A. Sen, *Etica e economia*, Laterza, Roma-Bari 2002 (Oxford 1987), pp. 30-37 e H. Arendt, *Vita activa...*, cit., in particolare p. 42, pp. 152-154.

²¹ Ci si riferisce soprattutto a K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974 (l'opera è del 1944). In merito mi permetto di rinviare al mio *La bipolarità Gemeinschaft-Gesellschaft tra paradigma occidentale e orientale: Tönnies, Weber, Wittvogel in Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente* (Atti del XXI Convegno nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica, a cura di Alfonso Catania e Luigi Lombardi Vallauri), ESI, Napoli 2000, pp. 271-358 (in particolare pp. 303-310). Peraltro, l'interesse di Polanyi per Aristotele è testimoniato dal suo saggio *Aristotle Discovers Economy*, in G. Dalton (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, Beacon Press, Boston, 1971², pp. 78-115.

²² In particolare rinvio a J. A. Schumpeter, *L'imprenditore e la storia dell'impresa. Scritti 1927-1949*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, con particolare riferimento al saggio *L'imprenditore* (1928), nonché ai saggi *Funzione imprenditoriale e interesse operaio* del 1927), *Economia e psicologia dell'imprenditore* (1929), *Il futuro dell'impresa privata di fronte alle tendenze socialiste moderne* (1945), *Osservazioni su un Piano per lo studio dell'imprenditorialità* (1946) e *Teoria economica e storia imprenditoriale* (1949).

In tal senso occorre, però, formulare due ulteriori precisazioni: a livello metodologico-concettuale e sul piano terminologico.

Sotto il primo profilo l'interazione dei due livelli (antropologico e filosofico), qui assunta come strutturale, suggerisce che tra di essi sussista, in realtà, un'analogia di fondo. In altre parole, "filosofia del diritto" e "antropologia filosofico-giuridica" costituiscono, in sostanza, due facce della stessa medaglia: di qui la circolarità, o il movimento "a pendolo", evocati nel titolo di questo contributo. Sul piano metodologico-concettuale, la "filosofia del diritto", aprendosi e confrontandosi con l'"antropologia filosofico-giuridica" nell'accezione più volte precisata, "torna" in qualche modo su se stessa. Essa, cioè, "riscopre" la sua natura più originaria e forse più profonda, mostrando come in ultima analisi il diritto configuri, in realtà, un'esperienza di natura antropologico-filosofica e, quindi, abbia a che fare con la questione ineludibile del "senso" colto e elaborato a partire dalla dimensione soggettiva.

La seconda precisazione, invece, è di carattere più strettamente terminologico.

L'utilizzo dell'espressione "antropologia filosofico-giuridica", oltre a sottolineare il profilo *teoretico-speculativo* dell'approccio qui proposto, vuole distinguersi espressamente dalla locuzione "antropologia dogmatica" proposta, ad esempio, da un autore come Pierre Legendre (cui peraltro, come accennato, *lato sensu* ci si ispira). Se quest'ultima ha l'importante merito di avere richiamato l'attenzione sulla centralità del versante antropologico nell'esperienza giuridica, nonché il suo profilo essenzialmente filosofico, il ricorso al termine "dogmatica" rischia di tradire, in qualche modo, il debito ad un certo lessico tradizionale legato alla dogmatica giuridica in senso stretto e, quindi, potrebbe risultare per certi versi fuorviante.

5. Homo anthropologicus-iuridicus: *sulla koinonia greca e la civitas cristiana*

In questa linea propongo, a mo' di riferimento puramente paradigmatico, alcuni rilievi relativi ad una delle articolazioni certamente più rilevanti, in chiave antropologico-filosofica, dell'esperienza giuridica: la sfera comunitaria.

Come noto, infatti, la "comunità" rappresenta una figura centrale della *praxis* giuridica²³ e, più in generale, della dimensione *lato sensu* pratica: sia sul piano dei concreti modelli politico-istituzionali storicamente delineatisi in ambito occidentale, sia, e soprattutto, sotto il profilo teoretico (segnatamente in chiave antropologico-filosofica). Del resto, la ricorrente evocazione del tessuto comunitario, nonché la ricca riflessione intorno ad esso²⁴, stanno a indicare come nella *communitas* si sia frequentemente intravvista una delle più chiare espressioni di un agire socio-giuridico antropologicamente sensato e non riducibile, arendtianamente, al mero "operare".

Come si accennava, concentrerò brevemente l'attenzione su due figure: la *koinonia* greca e la *civitas* cristiana²⁵. Esse, infatti, rappresentano due modelli particolarmente rilevanti, non solo per l'intrinseca complessità teoretica che le caratterizza, ma anche per la loro incidenza storico-concettuale.

La nozione greca di *koinonia* presenta un chiaro radicamento antropologico. Come noto, nella sua concettualizzazione più articolata fornitaci da Aristotele, l'uomo (*anthropos*) viene infatti definito esplicitamente come un "animale

²³ Di seguito utilizzo criticamente, in chiave euristico-concettuale e come griglia di "lettura" dell'idealtipo comunitario, la teoria dell'azione elaborata da Hannah Arendt notoriamente imperniata sulla coppia *poiesis-praxis*, nonché l'impostazione husserliana ad essa per certi versi assimilabile. Per la filosofa tedesca faccio riferimento soprattutto a H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000 (Chicago 1958) ove, recuperando istanze greco-aristoteliche e ponendosi sulla scia di Heidegger, la Arendt distingue nella sfera pratica (o meglio nella *vita activa* come "condizione umana") la coppia '*poiesis-praxis*'. Molto sinteticamente, per la filosofa americana il termine *poiesis* si riferisce ad un'attività di natura "eterotelica" (o essotelica): in quanto orientata essenzialmente alla mera modificazione dell'ambiente circostante, o alla "produzione", essa si risolve rispettivamente nel "lavoro" o nell'"operare" e trova nell'*animal laborans* (legato al ciclo vitale) e nell'*homo faber* (produttore di "opere" e "artefatti") i suoi tipi antropologici corrispondenti. Tale modalità di azione, in sostanza, presenta una finalità, per così dire, "esterna" o "estrinseca". Con "*praxis*", invece, il riferimento va a una dimensione dell'agire di natura "autotelica" (o endotelica): l'attività posta in essere è, cioè, fine a se stessa e in essa prevale, quindi, una finalità "interna". È a questo livello che per la Arendt si configura propriamente l'"agire" o l'"azione" che, sulla scia della riflessione classico-aristotelica, trova nello *zoon politikon* il suo tipo umano paradigmatico e quindi, sotto il profilo antropologico, vede nell'agire politico-giuridico l'aprirsi alla dimensione "pubblica" (ivi si vedano soprattutto p. 5, pp. 101-102 e p. 143). Per la prospettiva husserliana rinvio in particolare a E. Husserl, *Fenomenologia e psicologia*, Filema, Napoli 2007; Id., *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, Il Saggiatore, Milano 1981 (The Hague 1950); Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002² (Den Haag 1952).

²⁴ In merito rinvio al mio *Occidente e 'figure' comunitarie (volume introduttivo) "Comunitarismo" e "comunità": un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Jovene, Napoli 2010 (d'ora in poi "Comunitarismo" e "comunità"), in particolare l'*Introduzione*.

²⁵ Su questi temi mi permetto di rinviare ad alcuni miei lavori e, in particolare, a: "Comunitarismo" e "comunità", cit., *passim*; "Comunità: tra identità e diritto", in (a cura di) B. Montanari, *Luoghi della filosofia del diritto. Idee, strutture, mutamenti*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 233-273.

originariamente comunitario²⁶ o, con espressione già evocata (e per il contesto greco del tutto equivalente), come un "animale politico". Ciò presenta immediatamente due corollari.

In primo luogo, nella prospettiva ellenica il vivere associato, colto nella sua espressione massima di *polis-koinonia*, non rappresenta un evento casuale, né può interpretarsi, modernamente, come l'esito o il prodotto di un vincolo contrattuale. Al contrario, il tessuto comunitario (e il complesso apparato socio-giuridico-istituzionale nel quale esso si dispiega) costituisce l'articolazione di una dimensione di senso *originaria*: a livello antropologico, quindi, il darsi di una "comunità" (ellenicamente "radicata") appartiene allo svolgersi complesso e tensionale del processo umano-identitario²⁷.

Ciò implica, in secondo luogo, che l'agire (o la prassi) giuridici vengono ad assumere una natura particolare. La sfera normativo-istituzionale (dalla nozione di "giustizia", a quella di *epieikeia* fino al concetto di "costituzione" o *politeia*) non risponde, cioè, solo a mere esigenze funzionali, bensì va colta (come emerge ancora chiaramente nella prospettiva aristotelica) in una linea di *continuità teoretica* tra etica e politica²⁸. A ben vedere ciò implica in qualche modo il

²⁶ Aristotele, *Politica*, 1253a7-9: "Perciò è chiaro che l'uomo è animale più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che viva in greggi." Cito da Aristotele, *Politica*, Bur, Milano 2002 (con testo greco a fronte; introduzione, traduzione e note di Carlo Augusto Viano), p. 77.

²⁷ Riguardo alla complessità che attraversa la nozione di "comunità", nonché i suoi tratti strutturali (quali: "tensionalità", "radicamento" per il mondo greco, ecc.), in questa sede non si può che rinviare ai miei lavori già segnalati e, in particolare, a "Comunitarismo" e "comunità", cit., *passim*

²⁸ Sul punto mi pare opportuno riportare il passo per esteso: "Comunemente si ammette che ogni arte esercitata con metodo, e, parimenti, ogni azione compiuta in base a una scelta, mirino ad un bene: perciò a ragione si è affermato che il bene è "ciò cui ogni cosa tende". Ma tra i fini c'è un'evidente differenza: alcuni infatti sono attività, altri sono opere che da esse derivano. Quando ci sono dei fini al di là delle azioni, le opere sono per natura di maggior valore delle attività. E poiché molte sono le azioni, le arti e le scienze, molti sono anche i fini: infatti, mentre della medicina il fine è la salute, dell'arte di costruire navi il fine è la nave, della strategia la vittoria, dell'economia la ricchezza. Tutte le attività di questo tipo sono subordinate ad un'unica, determinata capacità: come la fabbricazione delle briglie e di tutti gli altri strumenti che servono per i cavalli è subordinata all'equitazione, e quest'ultima e ogni azione militare sono subordinate ad attività diverse. In tutte, però, i fini delle attività architettoniche sono da anteporsi a quelli delle subordinate: i beni di queste ultime infatti sono perseguiti in vista di quei primi. E non c'è alcuna differenza se i fini delle azioni sono le attività in sé, oppure qualche altra cosa al di là di esse, come nel caso delle scienze suddette." Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rusconi, Milano 1998 (a cura di Claudio Mazzarelli, con testo greco a fronte), I, 1, 1094a 1-28. E subito dopo, ove lo Stagirita statuisce il ruolo di "scienza architettonica" della "politica" nella famiglia dei saperi *in quanto orientata*, per sua natura, *al perseguimento del "bene supremo"* (cioè il bene della città): "Orbene, se vi è un fine delle azioni da noi compiute che vogliamo per se stesse, mentre vogliamo tutti gli altri in funzione di quello, e se noi non scegliamo ogni cosa in vista di un'altra (cos'è infatti si procederebbe all'infinito, cosicché la nostra tensione resterebbe priva di contenuto e di utilità), è evidente che questo fine deve essere il bene, anzi il bene supremo. E non è forse vero che anche per la vita la conoscenza del bene ha un grande peso, e che noi, se, come arcieri, abbiamo un bersaglio, siamo meglio in grado di raggiungere ciò che dobbiamo? Se è così, bisogna cercare di determinare, almeno in abbozzo, che cosa mai esso sia

superamento della distinzione arendtiana di *poiesis* e *praxis* (come del resto ben sottolinea la filosofa tedesca a proposito della *polis* e del mondo ellenico²⁹): se infatti l'agire comunitario, come articolazione di una dimensione di senso antropologicamente originaria, trova la sua *climax* nella dimensione etico-politica (per lo Stagirita l'agire eminentemente autotelico), quest'ultima, però, si struttura *necessariamente* a molteplici livelli anche come un "fare" o un "operare". Essa, quindi, va intesa (per certi versi forse oltre lo stesso Aristotele) *al contempo* come *poiesis* e *praxis* o, anche, come un'agire che si sostanzia in un "operare".

In altri termini, e più precisamente, la dinamica comunitaria non sembra attraversata dalla distinzione, di matrice arendtiana, tra profilo autotelico (o endotelico) come agire fine a se stesso e l'azione eterotelica (o essotelica) in vista di un "prodotto". Costituendo la comunità politica (=la *praxis* autotelica) l'orizzonte comune alle molteplici sfere esperienziali (=le *poiesis* eteroteliche) entro le quali essa si dispiega, quest'ultime non possono che venire in qualche modo "ricomprese" nella prima: in altri termini, per Aristotele (e per i greci) l'autotelico è sempre *inclusivo* dell'eterotelico.

In questo senso, l'ampia fenomenologia comunitaria elaborata dallo Stagirita nella *Politica* e nell'*Etica Nicomachea* sta a testimoniare come il vissuto *koinonico*, nelle molteplici dimensioni che lo animano (linguaggio, economia, amicizia, diritto, educazione, ecc.) e financo in quelle di natura apparentemente "fabrile" (come ad esempio l'economia), costituisca sempre in qualche modo un intreccio di *praxis-poiesis*³⁰. Ciò significa, in sostanza, che l'orizzonte comunitario, come dimensione

e di quale delle scienze o delle capacità sia l'oggetto. Si ammetterà che appartiene alla scienza più importante, cioè a quella che è architettonica in massimo grado. Tale è, manifestamente, la politica. Infatti, è questa che stabilisce quali scienze è necessario coltivare nelle città, e quali ciascuna classe di cittadini deve apprendere, e fino a che punto; e vediamo che anche le più apprezzate capacità, come per esempio, la strategia, l'economia, la retorica, sono subordinate ad essa. E poiché è essa che si serve di tutte le altre scienze e che stabilisce, inoltre, per legge che cosa si deve fare, e da quali azioni ci si deve astenere, il suo fine abbraccerà i fini delle altre, cosicché sarà questo il bene per l'uomo. Infatti, se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti, ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città. La nostra ricerca mira appunto a questo, dal momento che è una ricerca «politica»." Ivi, I, 2, 1094b, 1-11.

²⁹ H. Arendt, *Vita activa...*, cit., p. 47 e soprattutto pp. 142-145 (e, ivi, i rilievi di Alessandro Dal Lago nell'*Introduzione*, pp. XIX-XXIII). Ivi si vedano anche, a p. 152, le considerazioni della filosofa tedesca circa il concetto aristotelico di *energeia*, "con cui il filosofo designava tutte le attività che non perseguono un fine[...]e non lasciano dietro di sé delle opere[...]ma esauriscono il loro pieno significato nell'esecuzione stessa.[...]Aristotele, nella sua filosofia politica, è ancora ben consapevole di ciò che è in gioco nella politica[in cui]l'«opera» non è un prodotto di un'attività operativa, ma esiste solo in pura attualità."

³⁰ In merito, sulla falsariga della menzionata lettura arendtiana della nozione di *energeia* formulata dallo Stagirita, rinvio anche agli interessanti rilievi intorno al nesso aristotelico '*praxis-poiesis*' (con particolare

originariamente antropologico-relazionale, *genera* un "operare" e, quindi, un "fare"

attenzione alla teoria del filosofo greco intorno al linguaggio come prassi comunitaria) formulati in F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari, 2005, in particolare pp. 118-125 (anche in rapporto al tema filosoficamente più ampio del rapporto "natura"/"tecnica" o "natura"/"artificio"). Enucleato il ruolo fondamentale rivestito dall'*energeia* in rapporto alla tipologia aristotelica dei "fini" (distinti tra attività "in sé" o "produzione di opere" o, con nostra terminologia, anche fini autotelici/endotelici e eterotelici/essotelici: ivi riferimento a *Etica nicomachea*, 1094a 3-5 e *Metafisica*, 1050a 23-b2), poiché "uno scopo, anche quando si sedimenta in un'opera autonoma e separabile dal lavoro e dagli strumenti che l'hanno realizzata, è pur sempre il risultato di una attività" e i fini "o sono essi stessi attività[...]o sono autonomi prodotti finali di attività[e i] due tipi di attività distinguono l'agire [*praxis*] dal produrre [*poiesis*]", l'Autore sottolinea come la sfera linguistica si configuri *al contempo* come *praxis* e *poiesis*: "L'attività verbale è per Aristotele sia un agire [*praxis*] che un produrre [*poiesis*]. La congenita attività finalistica *katà sunthéken* è ciò che rende possibile tanto le azioni che le produzioni linguistiche. Il linguaggio è anzitutto un agire specie-specifico di uno specifico corpo vivente. I suoi fini coincidono con specifici modi di praticare l'attività del parlare così come le particolari musiche generate con la cetra coincidono coi particolari modi del suonare la cetra. Gli animali linguistici si interrogano sul mondo, persuadono altri animali linguistici, difendono o confutano argomenti, fanno promesse e stipulano contratti e né l'indagine teoretica né la persuasione né la difesa o la confutazione di argomenti né le promesse né i contratti esistono al di fuori delle attività verbali che le generano. *Parlare è un agire generatore di comportamenti specie-specifici così come il suonare uno strumento musicale è un agire generatore di specifiche melodie musicali*. In entrambi i casi siamo in presenza di azioni i cui fini primari altro non sono che le azioni medesime.[...] La specificità naturale del vivere umano è l'agire linguistico. La finalistica attività *katà sunthéken* è il tratto in cui Aristotele nei primi quattro capitoli del *De Interpretazione* individua lo specifico funzionamento di quel particolare agire specie-specifico che chiamiamo 'parlare' "(corsivi nel testo; ove peraltro, p. 119 n. 12, Lo Piparo rinviene in tale prospettiva "una delle principali fonti dei performativi"; ivi riferimenti a *Magna Moralia* 1197a 4-13 e *Etica nicomachea* 1140b 6-7; 1097b 24-25).

Di qui si comprende l'"artificialità naturale dell'attività verbale": se è vero, cioè, che quest'ultima si perfeziona con la tecnica, è anche vero che tra "natura" e "tecnica" non si dà alcuna soluzione di continuità (ivi riferimenti a *Retorica*, 1354a 3-11; *Metafisica*, 1034 9-10 e 14-16; *Poetica*, 1447a 13-22): "Il linguaggio non è solo attività-azione [*praxis*], spontanea o metalinguisticamente regolata. È anche attività-produzione [*poiesis*]: col ricorso a particolari tecniche verbali (ad esempio, la scrittura) vengono generate opere autonome [*poiémata*] separabili dall'agente che le ha prodotte così come la casa è separabile da chi l'ha costruita.[...] L'agire naturale del parlare ha quindi la capacità naturale di trasformarsi in *poiesis*, ossia in produzione tecnica di opere verbali che hanno un'esistenza autonoma. La trasformazione, anche in questo caso, è continua e senza rotture. I processi generativi imitativi sono infatti, per Aristotele, produzioni artificiali che continuano e perfezionano processi generativi naturali[...]. Il parlare è attività auto poietica con la tendenza naturale a trasformarsi in attività generatrice di opere eteropoietiche[...]. Il linguaggio è il luogo in cui la natura, tramite gli animali linguistici, si auto-trasforma in tecnica. In esso la naturale attività auto poietica diventa senza soluzioni di continuità fonte autogena di produzione etero poietica. Col linguaggio, naturalità e artificialità più che due universi separati esibiscono due modi di essere di un universo profondamente unitario. Il linguaggio-tecnica usa come *naturale tecnica poietica* ciò che ogni tecnica poietica si propone come fine[...]" (ivi riferimenti a: *Poetica*, 1447a 13-22; 1448b 4-9; 1448b 20-22; *Fisica*, 194a 21-22; 199a 12-16; *Protrettico*, 11). Se, quindi, "la tecnica, nella prospettiva aristotelica, è essa stessa natura" e l'"artificialità" è "continuazione e trasformazione della naturalità" (in un universo ove il linguaggio "è il luogo in cui la natura, auto-trasformandosi in tecnica logico-retorica e *poietica*, può esaminarsi, interrogarsi, completarsi, autoriprodursi" e "l'attività verbale è per natura generatrice di tecnica", corsivi nel testo), si comprende come lo statuto teorico "delle azioni [*praxis*] e delle produzioni [*poiesis*]" non viene definito a partire dalle nozioni, peraltro ben definite, di naturalità e artificialità, bensì le nozioni di *praxis* e *poiesis* appartengono (sul piano ontologico-epistemico) all'*orizzonte comune* costituito dal "ciò che può essere" (rif. a *Etica nicomachea*, 1140a 1-2): "Nel paradigma aristotelico, naturalità e variabilità non sono caratteristiche incompatibili.[...] La naturalità, nell'agire e nel produrre, definisce un bacino di varianza entro il quale una molteplicità di eventi, differenti e singolari ma isomorfi, possono accadere.[...] Il linguaggio, come qualsiasi altro genere naturale, è un insieme, chiuso e regolare, di una molteplicità di variabili singolari e contingenti. Le nozioni teoriche di *katà sunthéken* e *symbolon* tracciano i confini che chiudono lo spazio infinitamente variabile del genere naturale «linguaggio»" (ivi riferimenti a *Magna Moralia*, 1194b 31-38).

Su questi temi mi permetto di rinviare anche al mio *L'"oscillante ambiguità" del modello comunitario...a partire da Aristotele*, in (a cura di) B. Montanari, *La possibilità impazzita. Esodo dalla modernità*, Giappichelli, Torino 2005, pp. 60-99, in particolare p. 72 e ss.

(inteso quest'ultimo anche secondo un'accezione fabrile di *techne*), costitutivamente aperto ad una dimensione di senso ulteriore che lo ricomprende. È in questa direzione che può affermarsi, allora, che la sfera comunitaria, come forma e articolazione dell'“agire” pratico (precisamente giuridico), riposa (con lessico husserliano) a livello eidetico su una complessa dimensione radicalmente antropologica o di “senso”³¹.

Un'impostazione analoga è presente anche in quella che, per molti versi, può considerarsi la prosecuzione e il ripensamento della *koinonia* ellenica: la nozione cristiana di *civitas*. Anche qui, infatti, emergono distintamente le radici antropologiche, e più precisamente antropologico-teologiche, del tessuto comunitario come articolazione della sfera pratica e, segnatamente, dell'agire giuridico.

In tal senso, se le matrici originarie della concettualizzazione della *civitas* vanno reperite nella tradizione biblica, dall'articolato universo ebraico fino alle prime comunità cristiane di epoca neotestamentaria, in entrambi i contesti già emerge la complessità squisitamente antropologico-giuridica che accompagna fin dalle origini la prospettiva ebraico-cristiana riguardo alla sfera comunitaria³².

In ambito semitico, infatti, il riferimento comunitario³³ appare in qualche modo ibrido, facendo convergere, tensionalmente intrecciandoli, due profili.

Da un lato si staglia un versante *lato sensu* etno-antropologico, che implica la sostanziale identificazione della sfera giuridica (pur riconosciuta nella sua relativa autonomia e centralità) con la “comunità” etnicamente intesa e sancita dall'appartenenza al “popolo” di Israele. Dall'altro si registra, invece, una proiezione di carattere metastorico (sintetizzata nell'idea di “alleanza”), grazie alla quale si radica decisamente l'origine teologica di ogni antropologia comunitaria. Di qui la circolarità logica ‘comunità-diritto-antropologia’: non solo, infatti, la comunità configura propriamente una forma dell'agire giuridico (così come, reciprocamente, l'agire giuridico si articola nel tessuto comunitario), ma tale plesso ‘comunità-diritto’ coincide sostanzialmente con un'antropologia di matrice teologica.

³¹ In merito si veda H. Arendt, *Vita activa...*, cit., pp. 132-137 (circa quanto la Arendt chiama l'“intreccio delle relazioni umane”).

³² In merito mi permetto di rinviare anche al mio “*Comunità: tra identità e diritto*”, cit.

³³ In merito si veda, ad esempio, C. Bisoli, *La comunità nella Bibbia*, in (a cura di) G. Dalle Fratte, *La comunità tra cultura e scienza*, Armando, Roma, 1993, I, pp. 140-141.

L'esperienza proto cristiana (quale ci è narrata essenzialmente in Atti 2,42-47 e 4,32-37), pur muovendosi sostanzialmente nel medesimo orizzonte, inverte, in qualche modo, il nesso 'comunità-diritto'. La dinamica delle prime comunità cristiane³⁴, notoriamente caratterizzata da forme di relazionalità "deistituzionalizzata", porta infatti ad esaltare (pur con oscillazioni) il profilo originariamente antropologico-relazionale (di contro a quello 'istituzionale') che innerva il tessuto comunitario. Se quindi, per un verso, viene ulteriormente rimarcata (alla luce della novità evangelica) la radice antropologico-teologica della *koinonia*, d'altro canto l'universo protocristiano sembra in qualche modo prescindere dal riferimento alla sfera *stricto sensu* giuridico-normativa. Si noti, peraltro, che in questa linea ancora una volta la menzionata distinzione arendtiana *poiesis-praxis* (o eterotelico-autotelico), perde, in qualche modo, di capacità euristica: la *praxis* comunitaria è sempre, infatti, inclusiva di tutte le forme di *poiesis* che ne sostanziano la concreta dinamica dei vissuti.

Tuttavia, l'esplicitazione più chiara delle radici antropologico-teologiche della *koinonia* cristiana, e la sua conseguente concettualizzazione in termini di *civitas*, matura all'interno della Patristica e, in particolare, con Agostino. In tal senso, il ricco dibattito intorno alla tradizione protocristiana che segna larga parte della riflessione dei Padri della Chiesa (sui due versanti occidentale e orientale³⁵), mette in luce la complessità del modello comunitario cristiano. Riletto in chiave di *civitas*, accanto ai suoi profili più marcatamente politico-giuridici (soprattutto in termini di *civitas pacis*³⁶), ne emerge più distintamente la proiezione teologica, giocata tra mistica, ascesi ed escatologia, e che si sintetizza nella centralità conferita al modello monastico come icona utopica della "comunità perfetta (o santa)"³⁷.

Ma è in Agostino che la *civitas*, o meglio la relazionalità intersoggettiva *tout court*, riceve la sua più organica fondazione antropologico-teologica. In particolare, se è nei passaggi del *De Trinitate* che l'ipponate radica la sua antropologia nella

³⁴ Come contestualizzazioni generali degli scritti neotestamentari in tema comunitario si possono vedere, tra i molti, K. H. Schelkle, *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia letteraria e teologica*, Queriniana, Brescia 1967; G. Schiwy, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Città Nuova, Roma 1971; E. Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel nuovo testamento*, Gribaudi, Torino 1971.

³⁵ In merito rinvio a P. C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini-Atti 2,42-47; 4,32-37 - nella storia della Chiesa antica*, Paideia, Brescia 1974.

³⁶ In particolare in relazione alla figura di Cipriano: *ivi*, p. 64 e ss.

³⁷ *Ivi*, p. 150 e ss.

struttura trinitaria³⁸, in Agostino la *civitas-communitas* si profila come socialità antropologicamente originaria in virtù del suo fondamento onto-teologico e del nesso con la nozione di "Bene". Inoltre, analogamente ad Aristotele, il filosofo di Tagaste ne mette in luce, altresì, i fondamentali nessi teoretici: felicità, amicizia (come *charitas*) e, infine, il profilo giuridico (segnatamente in rapporto al tema della giustizia e, quindi, al problema della "pace").

In sostanza, non solo la *civitas Dei* agostiniana viene a configurarsi, in definitiva, come sintesi di felicità e *amor-charitas*. Nel quadro della polarità che segna la Chiesa come comunità *par excellence* (nella tensione "*ecclesia qualis nunc est*"-"*ecclesia qualis futura est*", o 'comunità terrena-comunità santa'), la riflessione agostiniana fa emergere di nuovo la centralità del modello monastico in termini di "comunità (*civitas*) perfetta"³⁹.

Ne conseguono due corollari.

In primo luogo, anche nella prospettiva agostiniana si rimarca la radice antropologica, a sua volta teologicamente fondata, della socialità e, più precisamente, della comunità. L'agire comunitario (ancora una volta colto nella sua strutturale tensionalità⁴⁰) rappresenta dunque, certamente, una prassi autotelica,

³⁸ In particolare *De Trinitate*, XII, 4.4: "Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus. Itaque cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum, ut tertium aliquid iam quaeramus quo trinitas impleatur. Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est, ut si desit actio temporalium, cui operi necessarium sit adiutorium propter quod ad haec inferiora administranda derivetur aliquid mentis, in una nusquam dispersa mente trinitas invenitur; et facta iam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam *imago Dei*; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen *imago Dei* possit inveniri." Per questo testo rinvio a Agostino, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1987² (con testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del *corpus Christianorum*).

³⁹ Per riferimenti al tema "comunitario" nell'*opus magnum* agostiniano, in ordine sia alle definizioni terminologiche sia alle molteplici implicazioni e articolazioni di carattere filosofico che esso presenta (qui rapidamente accennate), rinvio, rapsodicamente e senza alcuna pretesa di esaustività, ad alcuni passi del *De civitate Dei*: I, 15; II, 21 e 29, 1; IV, 3, 15, 20 e 21; V, 14, 19, 20 e 25; VIII, 8; X, 3; XI, 27 e 29; XII, 1, 2, 3, 4, 5, 8 e 21, 1; XIII, 5; XIV, 2; 7, 1; 26; XV, 5, 7, 8 e 22; XVII, 4,8 e 4,9; XVIII; XIX, 4, 1; 5; 8; 13,1; 21, 1-2; 23,5, 24 e 27; XXI, 11 e 24, 5. Per la versione italiana si veda l'edizione di Città Nuova, Roma 2000 (curata da Antonio Pieretti, Domenico Gentili e Franco Monteverde). Ma riferimenti al tema della *civitas*, nei vari profili di cui si va dicendo, si ritrovano anche nelle *Confessiones* (es.: VI, 14, 24), in alcuni testi del 400 d. C. (ad esempio: *Contra Faustum*, V, 9; *De opere monachorum*, 16, 17) e nei commenti ai salmi: per quest'ultimi si veda Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*, Arnoldo Mondadori Editore, Fondazione Lorenzo Valla 2004 (quarta edizione: s. l.): i riferimenti per la voce *civis/civitas* sono ad esempio, non esaustivamente, i seguenti: 86, 6, 1 e ss.; 86, 7, 16 e ss.; 86, 1, 8 e ss.; 86, 5, 48 e ss.; 136, 17, 2; 64, 4, 45; 64, 3, 5; 86, 7, 18; 86, 2, 1 e ss. Su questi temi rinvio, tra i molti, a S. Cotta, *La città politica di Sant'Agostino*, Comunità, Milano 1960; F. Cavalla, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, I *La ricerca della Verità come fondamento del pensiero giuridico-politico di S. Agostino*, Cedam, Padova 1974; (a cura di) E. Cavalcanti, *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma-Freiburg-Wien 1996.

⁴⁰ Agostino, *De civitate Dei*, XII, 21.

ma segnando una continuità tra *praxis* e *poiesis*: l'agire autotelico non può, cioè, che costituire antropologicamente l'orizzonte di senso delle dimensioni eteroteliche in cui esso si dispiega⁴¹.

Più complesso appare invece, in secondo luogo, il nesso tra il diritto e la 'comunità' o, meglio, l'articolazione in chiave comunitaria della sfera giuridica. L'impianto teorico del Padre della Chiesa, notoriamente fondato sulla polarità *civitas Dei-civitas diaboli*, porta Agostino a collocare la sfera giuridica nell'agone storico. Se da un lato, quindi, sul piano antropologico ciò comporta un ridimensionamento della sfera giuridica come *praxis* (di qui l'antigiuridicismo dell'Ipponate), è pur vero che, al contempo, la *civitas-communitas* viene proiettata nella dimensione metastorica. Tuttavia, in questo processo di progressivo "sradicamento" del tessuto comunitario⁴², a ben vedere Agostino non scinde la circolarità 'antropologia-comunità-diritto': in realtà, per l'Ipponate il vero *homo iuridicus*, quale esso emerge in definitiva nella *civitas-communitas Dei*, non può che pensarsi in funzione di un'antropologia teologica e, quindi, nell'orizzonte sovrastorico.

In conclusione. Riguardate come forme dell'agire giuridico (o della *praxis* giuridica), le figure complesse della *koinonia* e della *civitas* mostrano sinteticamente almeno due profili rilevanti in ordine all'elaborazione di un'antropologia filosofico-giuridica. In primo luogo, pur nella diversità delle coordinate teoriche (ontologia e ontoteologia) che informano rispettivamente i due modelli, in entrambi emerge il ruolo cruciale rivestito dalla dimensione antropologico-relazionale. Inoltre, tale dimensione si offre sempre in forma tensionale, soprattutto in rapporto alla sua declinazione istituzionale (vedasi l'antigiuridicismo agostiniano) e quindi, in qualche modo, presenta una natura "mediana" o "intermedia".

In ultima analisi, a livello antropologico-filosofico la *praxis* dell'*homo iuridicus* (o il diritto) si mostra eideticamente come una dimensione di senso ben più complessa di quanto emerga dagli orientamenti attualmente dominanti e qui inizialmente evocati. Se da un lato, sul piano antropologico, la sfera *lato sensu* giuridico-normativa appare una modalità irrinunciabile di relazione col mondo, essa sembra necessariamente configurarsi come un'equilibrata mediazione tra la

⁴¹ Un riferimento ad Agostino anche in H. Arendt, *Vita activa...*, cit., pp. 11-12, p. 39 e p. 129.

⁴² Per la precisazione di tale nozione mi permetto di rinviare al mio "Comunitarismo" e "comunità", cit., in particolare al *Quadro teorico-metodologico*, soprattutto p. 24 e ss.

complessità che connota la relazione intersoggettiva e la sua irrinunciabile lettura istituzionale.

6. *Verso un'antropologia filosofico-giuridica: prospettive*

Nelle pagine precedenti si è provato a mettere in luce la plausibilità teoretica, nonché la fecondità operativa, di un'impostazione antropologico-filosofica e, in particolare, di un'antropologia filosofico-giuridica, della quale si è cercato di tracciare le possibili linee di fondo.

Più precisamente, la proposta di cui si è andati dicendo può definirsi riassuntivamente come un tentativo di esplicitare la dimensione *costitutivamente* antropologico-filosofica dell'*esperienza* giuridica, di cui si è provato a saggiare la pertinenza facendo paradigmatico riferimento alla sua articolazione in chiave comunitaria.

L'impianto sinteticamente proposto, oltre ovviamente a doversi sottoporre a verifica in rapporto ad altri ambiti ormai strettamente intrecciati alla sfera giuridica (*in primis* l'economia e la tecnica), in prospettiva sembra comunque già fecondo in ordine alla "lettura" degli attuali e, soprattutto, futuri scenari socio-culturali.

In questa prospettiva, in conclusione, occorre però segnalare come sia necessario tenere conto di almeno due fattori ulteriori.

Per un verso non v'è dubbio che un'antropologia filosofico-giuridica non potrà che articolarsi a partire dalla tradizione occidentale. Le categorie e il ricco patrimonio concettuale elaborato al suo interno appaiono, al momento, assolutamente irrinunciabili sia sotto il profilo filosofico, sia in chiave più squisitamente giuridica.

D'altro canto, e in una prospettiva più marcatamente socio-culturale, appare chiaro che ogni futura antropologia filosofico-giuridica, e forse ogni antropologia filosofica *tout-court*, non potrà che misurarsi con un contesto radicalmente diverso rispetto a quello in qualche modo "tradizionale" o, comunque, a noi più noto. Occorrerà, cioè, maturare la consapevolezza di muoversi ormai in un contesto ben più complesso e, in particolare, *irreversibilmente* multiculturale (conferendo a tale termine l'accezione più ampia): ciò che richiede *già da ora* di misurarsi e confrontarsi con modelli antropologici, (anche e soprattutto in chiave filosofico-

giuridica, che, ai nostri occhi, possono apparire in qualche modo "eterodossi" (o comunque avvertiti come tali⁴³) rispetto al percorso occidentale. In altri termini, va delineandosi la possibilità di una progressiva transizione, sul piano concettuale nonché in chiave strettamente giuridico-operativo, dall'"antropologia filosofico-giuridica" (di matrice inevitabilmente occidentale) a "antropologie" in qualche modo "altre".

Mi paiono queste, in ultima analisi, le coordinate di fondo entro le quali in un contesto post-moderno e globalizzato *può* configurarsi, almeno come ipotesi di lavoro, un'"antropologia della libertà" culturalmente consapevole e storicamente matura.

⁴³ Sul punto mi permetto di rinviare al mio *Il "problema multiculturale" tra sociologia, filosofia e diritto: un approccio cognitivo*, in "L'Ircocervo", 2, 2010.