

Andrea Favaro¹

Autonomia del singolo e autorità dello Stato

ABSTRACT

The contribution presents some critical observations in order to the claim to recognize the “rule” of the autonomy and, consequently, of the law. Highlighting the vagueness of the notion of “sovereignty” and its crisis, the Author recovers some paradigms of juridical and political theory of Francesco Gentile to recognize a renewed importance of the classical thought. The contribution makes an attempt to analyze the state crisis with the aim of recognizing the roots of this crisis, especially in verifying the failure to respect the “autonomy” as the origin of the rule of law.

KEYWORDS

Autonomy, sovereignty crisis, political responsibility, law and concept, community and society.

INDICE

1. Premessa. Sul rapporto autorità-autonomia nell’esperienza giuridica; 2. Il paradigma della “autonomia del singolo” in Francesco Gentile; 3. Il singolo autonomo contro i tentacoli del monopolio di potere. Quale germe per l’ordinamento?; 4. Le esigenze del singolo e la contingenza della *communitas*; 5. Utilità sperata e imperitura insufficienza della legge positiva; 6. La legge (positiva) e l’antidoto dell’autonomia. Il magistero di Enrico Opocher; 7. Conclusione (non troppo) interlocutoria. Parallelo tra monopoli perituri: stato e tecnica.

1. Premessa. Sul rapporto autorità-autonomia nell’esperienza giuridica.

Nell’orizzonte della riflessione filosofico-giuridica, attraversato per secoli da alcune delle intelligenze più acute, persistono quali torrioni apparentemente inviolabili alcuni profili problematici sussistenti nel rapporto tra “autorità” (*pubblica/statuale/comunitaria*) e “singolo” (*soggetto/individuo/persona*).

Un rapporto che impone al giusfilosofo, come pure al pratico, di anelare (magari anche solo per non riuscire a raggiungere risultati ma restando in ricerca perenne, già feconda nel suo dipanarsi) a un originale «punto di arrivo di un itinerario culturale che ha

¹ andrea.favaro@univr.it - Assegnista di Ricerca presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell’Università degli Studi di Verona.

radici lontane e che da sempre è andato alla ricerca di un diritto capace di ritrovare la sostanza dei rapporti umani rompendo la scorza degli enunciati, riscoprendo cioè la storia al di là del tentativo di ossificarla nella apparente immodificabilità delle parole o nella asserita inossidabilità dei dogmi»².

Ossificazione dell'esperienza, ossimorico rischio sempre denunciato dal Grossi mercé il magistero dallo stesso fatto proprio sia di Giuseppe Capograssi sia di Santi Romano. Insigni giuristi, questi, che se han concesso allo storico fiorentino di essere lucido nelle sue icastiche critiche al pensiero giuridico (un tempo) dominante, han rappresentato costantemente pure per molti altri studiosi un accorto monito a cogliere il concreto pulsare dell'esperienza giuridica.

La questione oggetto delle povere riflessioni presenti involve un tema “classico” nel senso più decisivo del termine. “Classico”, anzitutto, perché impone di volgere lo sguardo, ancora una volta, sul tema del fondamento del giuridico, sul legame tra le varie forme di normatività (giuridica, politica, morale, etica) e sulla questione se e come ciò possa qualificarsi scientificamente; su temi, dunque, che fanno parte della filosofia del diritto da tempo immemore e che appartengono pertanto al suo orizzonte teoretico più specifico, come testimoniato anche dalle più recenti ricerche gius-filosofiche³.

Lo sguardo che attraverserà i paragrafi che seguono sarà tutto avviluppato nella dinamica tortile dell'obbedienza (*indicazione/direzione*) prestata (o dovuta) dall'individuo rispetto ai comandi (*norma/legge*) offerti (o imposti) dalla autorità; comandi che il contesto moderno contemporaneo vorrebbe quali mere propaggini non solo dell'hobbesiana *auctoritas, non veritas facit legem* (Leviathan), ma pure della (*sempre hobbesiana, ma meno nota e non per questo meno influente nella scienza giuridico-politica moderna e contemporanea*) *veritas in dicto, non in re consistit* (De Corpore). Nel verificare quale caratteristiche possano meglio esprimere il rapporto tra obbedienza ed autorità, il presente contributo si atterrà esplicitamente alla teoresi sul paradigma di “autonomia” offerta da Francesco Gentile (1936-2009), già allievo di Enrico Opocher e del padre Marino (come pure del nonno Attilio)⁴, il quale senza remore ammoniva come proprio con la “autonomia” ci si trova, inevitabilmente, dinanzi “*al punto più scabroso d'ogni trattazione politico-giuridica*”⁵.

2. Il paradigma della “autonomia del singolo” in Francesco Gentile.

Per evitare, però, di essere trascinati in tale contesto argomentativo nel vortice creato dai pre-concetti formulati dalla modernità, si assumerà l'onere di riconoscere come nucleo nevralgico della disamina il paradigma che rende tale l'essere umano all'interno

² Lipari 2018: 349.

³ Vedansi per conferma la disamina e la bibliografia indicata anche in Andronico 2019: 115-152, nonché Tarantino 2018 e Turco 2017.

⁴ Sul rapporto di discendenza, non solo familiare, tra Francesco e Marino Gentile cfr. Mercadante 2016: 23-36, nonché, con utili richiami al magistero di Giuseppe Capograssi e Enrico Opocher, Ancona 2017: 287-320.

⁵ Gentile 2003: 225.

della comunità politica, ovvero la cifra della “autonomia” così come è stata problematizzata (e sempre tenuta quale lume di ricerca e magistero) da Francesco Vittore (*Attilio Rodolfo*) Gentile.

Come accenna il giusfilosofo nella sua unica (edita) allegoria⁶, è dato a ciascun individuo procedere oltre l’ordinamento *costituito* (e quindi, modernamente, *imposto*) e però tale impresa è da svolgersi tramite “una scala fatta di gradini di vetro trasparente, sostenuti da fili quasi invisibili, che saliva impercettibilmente sino al soffitto”⁷ e quindi la fatica risulta ardua anche per il giurista dall’Intelletto più fine, che troverà sempre all’ultimo l’appoggio vitreo “invisibile” sicuro e una volta trovato avrà la palpitante pazienza di sperimentare la solidità del filo che lo trattiene dal precipitare nel precipizio dell’irrazionale.

Non ritenendoci tali nè oggi nè, probabilmente, domani, tentiamo in questa sede lo sforzo indicato dal Gentile, proprio perchè sicuri di non riuscire a *conoscere* una meta definitiva e però sereni nel *sapere*⁸ che non può essere la difficoltà a negare l’essenza e così confermare che “*alla base del comportamento individuale sta (...) il principio di una giusta autonomia dell’uomo*”. Essenza che “è un punto molto delicato e difficile, per poterlo intendere con i soli strumenti di una logica puramente umana; in altri termini la logica umana ci consente di capire che non può non essere così, ma perché debba essere così diventa molto difficile da affermare”⁹.

Il nucleo nevralgico della “autonomia”, quindi, viene assunto quale perno fondante la disamina che segue, affinché possa essere da stimolo per letture e sviluppi di uno dei temi principali del filosofo del diritto patavino e che, forse, non è stato sempre opportunamente compreso.

Una lettura autorevole di tale paradigma la offre, da sicuro Allievo, Marco Cossutta quando inserisce quello che definisce il suo Maestro all’interno di una

prospettiva a-statuale e, quindi, intrinsecamente avversa a quella modernità politica e giuridica che egli nel problematizzarla ha rifiutato evidenziandone le aporie; ma una prospettiva che specifica il suo rifiuto dell’ente stato, massima espressione della modernità, in chiave an-archica in quanto volta ad espungere dall’esperienza

⁶ Gentile 2008: 85. Si tratta di uno degli ultimi scritti editi da Francesco Gentile, dell’ultima monografia in assoluto e, probabilmente nelle intenzioni dell’A. un estratto della ricerca svolta, a periodi più o meno intensi, lungo più di dieci lustri a partire dai suoi giovanili contributi sul pensiero del Saint-Simon e del Montesquieu. Per l’indicazione dei vari momenti (e temi) attraversati nei citati lustri di intensa attività scientifico-didattica ci si permette di rinviare a Favaro 2016: 173-205.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Assumiamo anche in questa sede il distinguo tra “sapere” e “conoscere” mutuato da Gentile M. 1987: 17-23, dove il filosofo indica una “salita” “delineando (...) la funzione che nel sapere hanno il conoscere, il concetto e la dimostrazione. Il sapere ha uno stretto rapporto col conoscere, in quanto ogni sapere è un conoscere, sebbene non ogni conoscere sia un sapere. (...). Il sapere, (...), si distingue dalle altre forme di conoscere, in quanto imprime all’inquietudine dispersa delle rappresentazioni non collegate e non capaci di persistenza un orientamento e una direzione comune” (pp. 17-18). Sul rapporto tra la teoresi di Marino Gentile e Francesco Gentile all’insegna dell’esperienza giuridica di matrice capograssiana cfr. nuovamente il saggio di Ancona 2017: 287-320.

⁹ Gentile 2016: 255.

giuridica e politica l'idea di un fondamento del vivere sociale basato sul dispiegarsi del potere¹⁰.

Prospettiva “*a-statuale*” e “*an-archica*”, quindi, quella della “*autonomia*” che in Gentile richiama il gemito imperituro della resistenza alternativa che ciascun soggetto possiede insita nell'intimo dinanzi all'invasione pervasiva del *leviathan* di turno, monarchico o democratico che sia poco importa. Alternativa che non potendo non originare dal soggetto, *rectius* dall'individuo¹¹, e tenta l'imperitura ricerca del senso dell'esistenza di una comunità quale dimensione utile a riconoscere il *suum* di ciascuno e non a far prevalere il proprio (astratto) della comunità-istituzione sull'identità del soggetto umano¹².

Per dar vita ad una comunità, come ricorda il giusfilosofo, bisogna principiare la disamina dal soggetto che della stessa è il germe: “*poiché è impossibile trattare dell'autonomia del soggetto, dell'io, senza che l'io sia messo radicalmente in discussione*”¹³.

Riemerge in tali termini il “*domandare tutto*”¹⁴ che Gentile proietta in ciascun ambito e che anche in questa sede tentiamo di emulare a partire dal tema della “libertà” del singolo e della “legittimità” del comando eteronomo (allo stesso singolo soggetto) perchè

in chi abbia un abito di meraviglia, di attenzione, di amore per il sapere, sorge il bisogno scoperto della necessità radicale di problematizzazione; qui avvertiamo la necessità di affrontare il problema del sapere in una prospettiva filosofica, cioè nella

¹⁰ M. Cossutta 2013: 171. Tale richiamo, come lo stesso A. riferisce, era stato già svolto finanche in termini maggiormente esaustivi e però ugualmente stessi in tratto di semplici cenni in Cossutta M. 2006: 237-252, ma specie quest'ultima ove si legge: “La trasformazione del rapporto politico incentrato sull'autonomia in rapporto basato sul potere palesa il sorgere del dispotismo, del decadimento del soggetto umano ad oggetto fungibile nelle mani di chi detiene il potere. In questo senso non appare illegittimo poter definire la prospettiva giuridico-politica tracciata da Francesco Gentile come *anarchica*, ovvero quale affermazione della intrinseca estraneità del diritto dal potere”.

¹¹ Sull'utilità e preferibile utilizzo dell'espressione “individuo” dinanzi ad altre all'interno del contesto ordinamentale moderno-contemporaneo, rinviamo al magistero di Capograssi G. 1969.

¹² Utili potrebbero essere vari possibili richiami e talune potenziali comparazioni, incompatibili con i limiti della sede presente, a Stirner M. (*pseudonimo di Johann Caspar Schmidt*) 1979 [1845]: 19-24 e 196-220. Non è dato conoscere con certezza se il Gentile abbia mai compulsato l'opera stirneriana e nella biblioteca della Fondazione Gentile è presente una traduzione de *L'Unico*, che però sarebbe stata di proprietà del padre (la Biblioteca della Fondazione raduna i testi appartenuti al nonno Attilio, al padre Marino e al Nostro Francesco) e un'altra traduzione (la prima in italiano, a cura del Zoccoli, nel 1902) è presente nella Biblioteca di Filosofia del Diritto dell'Università di Padova, ove pure è presente una edizione in lingua originale (del 1924). Un dato che può essere utile è la citazione di un saggio sullo Stirner in Gentile F. 1984: 10 (e precisamente quello di Penzo G. 1981 – che delle tre edizioni [1972, 1981 e 1996] è l'unica presente nella Biblioteca di Filosofia del Diritto dell'Università di Padova; il saggio del Penzo tenta di seguire quelli precedenti di M. Buber e A. Camus al fine di collocare Stirner nell'alveo dell'esistenzialismo europeo) e che consente al Gentile di avvicinare lo Stirner al Rousseau tra le “*più radicali espressioni di individualismo elaborate nell'ambito della scienza politica moderna*” (*ibidem*).

¹³ Gentile 2016: 247.

¹⁴ Cfr. Gentile 1987: 47-60.

prospettiva di chi non riduce l'interesse al sapere per fare, ma riconosce la valenza del sapere in sé, della sua ragion d'essere: non sapere per operare, bensì sapere per sapere, per conoscere l'essere¹⁵.

Ponendo la riflessione presente sotto l'egida del pensiero c.d. "classico"¹⁶ assumiamo quale dato di partenza l'affermazione critica "*non vi è stato senza autorità*", sulla scia della quale è plausibile (in termini moderni) ammettere che non vi sarebbe stato senza sovranità¹⁷, secondo l'analogato suo e precisando che nessun reale ordinamento può essere dato per sovranità umana e allo stesso tempo esponendo (per poterne meglio evidenziare le aporie) l'ermeneutica contemporanea che attribuisce tale attributo (l'essere "sovrano") anche a enti creaturali.

Ad ogni modo, pare utile evidenziare come la riflessione politico-giuridica, anche a livello internazionale, sia oggi in totale difficoltà nell'offrire chiavi di lettura adeguate che giustifichino (o, eventualmente, sostituiscano) il paradigma moderno di *sovranità*, assumano come risolvibili le problematiche fornite dalla multiculturalità ed anticipino il loro prevedibile impatto sui fondamenti costituzionali e sul diritto degli stati (specie se democratici).

3. Il singolo autonomo contro i tentacoli del monopolio di potere. Quale germe per l'ordinamento?

Pare inevitabile declinare il paradigma moderno della sovranità dello stato lungo il pendio inclinato che lo porta alle origini del potere (umano).

E così possiamo tornare alla fonte (giuridica) dello *iustitium* e trovare il senato romano, il quale aveva il potere di sospendere il diritto non tramite *imperium*, *potestas*,

¹⁵ Gentile 2016: 247.

¹⁶ Per un utile rinvio, anche per l'argomentare giuridico, sul concetto di "classico" rimandiamo a Eliot 2003 [1945]: 473-495, ove si legge anche «Un classico non *appare* se non quando una civiltà, una lingua e una letteratura sono mature» (*Op. cit.*, p. 475 – *corsivo nostro*).

¹⁷ Circa il concetto di "sovranità" pare interessante assumere in questa sede una critica che gli è stata rivolta da parte di un filosofo che vorrebbe assumere quale fondamento della propria denuncia proprio una impostazione classico-tomista. Jacques Maritain, infatti, considerava la sovranità dello stato un "delitto semantico" (cfr. Guccione 2001: 80 ss.) rimproverando al pensiero giuridico-politico della modernità, a partire da Jean Bodin per arrivare a Rousseau, di aver spogliato il concetto di sovranità del suo reale significato: «La sovranità vuol dire due cose: 1) un diritto alla indipendenza suprema e al supremo potere come diritto *naturale* e *inalienabile*; 2) un diritto ad una indipendenza e a un potere che nella loro propria sfera sono supremi *assolutamente* ovvero sia in modo *trascendente*, e non *relativamente* o come appartenenti alla *parte più alta* nel tutto» (Maritain 2003 [1951]: 40); per una lettura critica e svelatrice di tutte le aporie del pensiero giuridico-politico moderno condotta per autori – Marsilio da Padova, Nicolò Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Giambattista Vico, Jean Jacques Rousseau, Hans Kelsen –, vedasi Gentile 2016: 41-127. Dal canto della sua prospettiva, non solo di fede, Maritain evidenzia come la qualifica di "sovrano" spetta esclusivamente a Dio perché egli solo è assolutamente, in quanto ente soprannaturale, indipendente dal tutto su cui è, appunto, sovrano. L'idea, allora, che il monarca sia sovrano in modo assoluto è falsa, quanto pure l'idea democratica di matrice rousseauiana che lo sia il popolo. Sul punto vedansi utili approfondimenti in Ancona 2004 nonché, se si ritiene e in merito alle aporie della "sovranità", in Favaro 2012: 263-295.

ma tramite *auctoritas*, *rectius auctoritas patrum*, che è il sintagma che definisce la funzione specifica del senato nella costituzione romana.

Con il tema della *auctoritas* ci troviamo dinanzi ad un fenomeno giuridico-politico che si contrappone al tema della *potestas* e che nell'età moderna sono costantemente confuse tra loro (e il tema della rappresentanza politico-giuridica non aiuta a sanare la differenza autentica tra i due paradigmi).

Con il tema della *auctoritas*, inoltre, torniamo al soggetto perché *auctor* deriva da *augeo* e l'*auctor* è *is qui auget*. In questi termini l'autorità primigenia è quella di colui che agisce in autonomia e così la primigenia autorità può dirsi l'autonomia stessa del soggetto in quanto creatura deliberante. E con l'autonomia si recupererebbe il tema della obbedienza e della osservanza limitata (*rectius* inevitabilmente e coerentemente negata) delle leggi ingiuste.

In questo frangente pare utile allora tornare al magistero di Francesco Gentile, che propriamente affermava e insegnava come l'autonomia (del soggetto) sia in realtà il "germe dell'ordinamento"¹⁸.

Provocato dalle osservazioni critiche di Gonzalo Letelier¹⁹ e così tentando un confronto sul piano tematico proposto dallo stesso tramite il recupero del magistero aristotelico-tommasiano²⁰, si potrebbe utilmente affermare che l'autonomia in Gentile è (più correttamente)²¹ riassumibile nel ragionamento col quale San Tommaso afferma: "l'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutte le cose sue (*secundum se totum et secundum omnia sua*) (...), ma tutto ciò che l'uomo è, e ciò che può, e ha (*totum quod homo est, et quod potest, et habet*), deve essere ordinato a Dio"²².

In aggiunta, a conferma ulteriore di come l'autonomia riconosca un valore "autonomo" (propriamente) di regolamentazione nel giusto delle cose (*e così anche a prescindere da una legge/ordinamento pre-esistente da accogliere/accettare/subire*), si veda quando Tommaso spiega l'affermazione di Aristotele per la quale la città è anteriore per natura alla famiglia e al singolo uomo, in quanto essa è il tutto, e il tutto è anteriore alla parte.

A questo proposito l'Aquinate ammette che il tutto è, sì, anteriore alla parte, sia per natura che per perfezione, ma aggiunge che ciò deve essere inteso solo relativamente alla materia, non anche relativamente alla specie (*sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei*).

¹⁸ Sul tema della autodeterminazione del singolo, meglio definita "autonomia" della persona, mutuiamo Gentile 2001: 37-41; nonché Gentile F. 2016: *passim*.

¹⁹ Cfr. Letelier 2015: 65-66.

²⁰ Dando per scontato che sia un errore banale, logico prima che scientifico, quello svolto in buona fede da taluni nell'imporre quale parametro di tenuta della coerenza il magistero tommasiano non solo (e soltanto) per gli autori che si richiamano esplicitamente a tale parametro, ma pure a coloro, come il Gentile, che assumono la filosofia dell'Aquinate quale sostegno utile, ma non unico (e nemmeno univoco) della propria elaborazione giusfilosofica.

²¹ Rispetto ai riferimenti tommasiani proposti in Letelier 2015: 60-61.

²² Tommaso d'Aquino [1485], q. 21, a. 4, *ad tertium*.

Probabilmente ciò significa che se si guarda alla specie, per esempio alla specie umana, da cui è presa la nozione che serve a definire l'uomo, cioè la razionalità, allora non è più vero che il tutto precede la parte, perché la razionalità, che è parte dell'uomo inteso come specie, cioè è parte della sua definizione, precede il tutto, in quanto ne costituisce l'anima, cioè la forma.

In ogni caso Tommaso sembra ammettere che l'uomo, se inteso non come parte materiale della città, ma come specie, o meglio ancora come razionalità, non solo non è posteriore alla città, ma anzi la precede, quantomeno in termini di "germinazione" direbbe Francesco Gentile, e così la capacità di autoregolamentazione dovrebbe essere intesa quale elemento primigenio ("germe dell'ordinamento" appunto) perché viene prima dell'ordinamento e non può essere (solo) espressione di adesione allo stesso, implicando così inevitabilmente le precedenza di questo rispetto al singolo soggetto²³.

Sul punto è tornata anche autorevole dottrina affermando che

la capacità di generare leggi della comunità umana non sorge (...) da una legge previa data da chi ha il potere nella società; al contrario, è una capacità originaria che corrisponde alla comunità come soggetto primario del potere di autoregolazione²⁴.

4. Le esigenze del singolo e la contingenza della *communitas*.

Sempre mutuando il magistero di Tommaso d'Aquino, non resta quindi che tentare di indicare una prospettiva di ricerca da sviluppare conclusivamente secondo uno schema strutturato nei due passi seguono: (1) analisi del rapporto tra autorità (*eteronoma*) e autonomia (*della persona*): i concetti di *societas* e *communitas* a confronto; (2) verifica della giustificazione della legge positiva in rapporto con la volontà dell'individuo.

Come è più che intuibile tale schema potrà essere fecondamente sviluppato alla luce del paradigma (fondamentale, appunto, come vedremo *infra* sin dal primo Gentile) della autonomia come "germe dell'ordinamento" nel senso già affermato dall'Aquinate sia con:

il bene della moltitudine è maggiore del bene di uno solo che fa parte della moltitudine, ma è minore del bene estrinseco a cui la moltitudine è ordinata [bonum extrinsecum ad quem multitudo ordinatur]²⁵; sia con "le sostanze intellettuali sono governate per se stesse, le altre cose invece per esse" è così "la creatura razionale è governata per se stessa"²⁶.

²³ In questi termini la lettura offerta da Letelier mostra molteplici elementi positivi e però in tema di lettura degli esseri umani, probabilmente ricorre ad un parallelo originale, ma non dimostrato, come quando assume in un parallelo e metafora l'individuo/cittadino come fosse un "appetito". Il richiamo agli "appetiti" per qualificare l'esistenza relazionale umana è curiosamente interessante perché rievoca le teoresi di Hobbes (*Leviatano*) ma pure di Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*). Per una esauriente presentazione delle tesi di entrambi gli autori citati, cfr. Todescan 2013.

²⁴ Hervada 2013: 65.

²⁵ Tommaso d'Aquino [1485]: I-II, q. 39, a. 2, *ad secundum*.

²⁶ Tommaso d'Aquino [1259]: III, c. 112.

Da parte sua, Francesco Gentile, recuperando quanto affermato almeno sin dal 1983²⁷, ha chiarito che

Platone (...) ci aiuta anche a comprendere che (...) l'essere autenticamente ciò che si è ha anche una particolare importanza sociale, perché la mia presenza all'interno della comunità, perché vi è una relazione molto stretta fra ciò che è la virtù ai fini della comunità e la virtù ai fini dell'individualità, della soggettività, cosicché l'essere virtuoso per la comunità significa anche essere effettivamente virtuoso per se stesso, tanto che non c'è uno iato fra l'essere per se stessi e l'essere per la comunità; si tratta del più autentico significato di quella formula aristotelica, secondo la quale «l'uomo è un animale socievole»²⁸.

Svolta tale premessa, collochiamo la riflessione all'interno dell'orizzonte attraversato dall'azzurro del metodo dialettico e così recuperiamo quanto accomuna le affermazioni per attribuire il giusto peso agli elementi che le differenzia.

A ben vedere un fecondo parallelo col magistero gentiliano può essere svolto tramite la teoresi di Hervada²⁹, la quale testimonia lucidità e precisione nell'attribuire distintamente la capacità di auto-governo all'interno della (sola) *comunità* e delineare la legge quale elemento strutturale, invece, per la (sola) *società*.

Precisione e lucidità che consentono di evidenziare il rapporto tra le due “conformazioni” e il ruolo che all'interno delle stesse può essere affidato all'individuo e così alla autonomia del medesimo.

Per poter scorgere compiutamente tale rapporto è opportuno sondare dialetticamente la possibilità di scorgere un distinguo tra “*communitas*” e “*societas*”.

Distinguo che rende ragione di se stesso, se collocato nell'alveo della modernità, visto che il pensiero aristotelico, invece, riconosceva una comunanza di natura ed intenti ad entrambe le già dette “conformazioni”.

Se il significato della prima (*communitas*), ora (ma sempre) appartiene all'alveo della dottrina giuridico-politica classica, l'obiettivo della seconda (*societas*), oggi (più di ieri) è consono alla riflessione moderna dell'agire politico-statuale. E, difatti, quando si sperimenta l'agone politico odierno, è più facile incontrare nel dibattito quotidiano il termine “società” piuttosto che “comunità”, tenendo sempre in debito conto che spesso coloro i quali, sempre rari, preferiscono utilizzare il secondo paradigma rispetto al primo, implicitamente tradiscono la volontà di ancorare il loro pensiero propriamente ad autori classici. Il tutto se i due termini vengano intesi quali sinonimi.

Ma “*communitas*” e “*societas*” possono dirsi, oggi, realmente sinonimi? Tenderemo ad escludere tale affermazione, e è necessario allora rispondere all'appello su cosa differenzi la *comunità* rispetto alla *società*?

²⁷ Cfr. Gentile 1984: 117-118; su questo testo gentiliano feconde ancora risultano le riflessioni di Cossutta 2006: 237-252.

²⁸ Gentile 2016: 214.

²⁹ Cfr., da ultimo, Hervada 2013.

I termini si riferirebbero a due concezioni differenti di stato/ordinamento, visto che la *comunità* in generale è un gruppo di persone che stanno insieme, perché riconoscono un fine comune, appartengono ad una realtà solitamente distinta nei contorni e posseggono la consapevolezza di appartenerci; in sunto, la comunità fonda lo stato in virtù di una relazione naturale di prossimità, come prodotto della propria natura relazionale.

La *società*, invece, indicherebbe un insieme di persone che, in una condizione non conflittuale e, se tale, solitamente smussata da un accordo/contratto, perseguono, ciascuno, gli interessi individuali. Tali persone, quando possono esercitare realmente la propria volontà, scelgono di vivere sotto un unico potere sovrano spesso per un calcolo di opportunità, tramite un contratto che conserva una naturale estraneità reciproca, giustificata teoreticamente e quotidianamente vissuta.

5. Utilità sperata e imperitura insufficienza della legge positiva.

Se su questi binari par possibile riconoscere il distinguo implicitamente ricordato da Hervada, risulta così immediato concordare con il noto canonista e invenire, forse oggi più di ieri, nella (sola) *comunità* la capacità di auto-governo e nella *società*, invece, la necessità della presenza/imposizione di regole eteronomi utili per “coordinare” volontà altrimenti non accomunabili.

Una conferma di tale disamina è rinvenibile in altro e successivo passaggio dell’opera ove si legge che “*La natura dell’uomo è libera, possiede la libertà. Perciò la legge naturale presuppone nell’uomo (...) la facoltà di auto-regolarsi*”³⁰. Così l’Autore, da un lato, riconosce la capacità di autoregolamentazione in ciascun soggetto umano, prima ancora che in qualsivoglia comunità, e confermerebbe implicitamente la differenza con il paradigma della *società*, che dell’elemento comune non partecipa se non previo accordo (ovvero in adesione implicita/obbligatoria al medesimo). Dall’altro lato Hervada, come difatti meglio esplicherà nei paragrafi successivi, segna la cifra di vigenza dell’autonomia quale elemento presupposto della legge naturale.

Intelligente e fecondo pare sempre più il solco di distinzione che differenzia allora il ruolo (necessario) di leggi positive in una *società* e la natura (originaria e ineludibile) di autoregolamentazione propria della *comunità*, giacchè invero propria di ciascun soggetto umano, il quale decide di sviluppare la propria esistenza all’interno di una *communitas*.

E così possiamo comprendere meglio cosa sia realmente il “diritto”. Non solo *legge*, come ci insegna Gentile, non solo *libertà*, come ammoniscono i classici, ma il frutto di *libertà* autodeterminante della singola persona.

Il diritto, dunque, rimane uno strumento a servizio della realizzazione della persona che vive in una *comunità*, altrimenti non sarebbe tale e, solo potenzialmente ma non necessariamente, sperimenta l’esistenza di una *società*, preso tale concetto come distinto dal precedente.

³⁰ Hervada 2013: 108.

Il monito della necessità di leggi positive (nella società) che strutturino, tramite il loro essere strumento di “*fissità interlocutoria*”³¹, finanche il dipanarsi della convivenza tra esseri aventi fini diversi (quando non opposti), evidenzia l’opportunità di recuperare il valore non solo teorico, ma pure pratico delle “comunità” di soggetti, quali insiemi maggiormenti consoni allo sviluppo di ciascun essere umano e maggiormente rispettosi del principio di libertà e, quindi, di auto-governo, insito in ciascuna persona.

Di conseguenza, a maggior ragione nel contesto giuridico-politico contemporaneo caratterizzato dalla compresenza di multiculturalismo e globalizzazione, potrebbe essere riconosciuto il valore (anche di prassi) di insiemi di persone che riconoscono liberamente obiettivi comuni e coniugano origini simili e culture omogenee.

Così proseguendo finanche oltre la disamina offerta da Gentile (ma pure da Hervada), si potrebbe tratteggiare una prospettiva che, puntando sulla capacità di autoregolamentazione degli individui, possa riconoscere un ruolo sempre più distinto e autorevole delle “comunità” che questi (individui) scelgono di costituire. In tal modo potrebbe svelarsi un ordinamento giuridico composto in termini più dinamici e forse così utili per affrontare la crisi delle “società” (specialmente occidentali) così tanto impegnate nell’anestetizzare il confronto non sempre pacifico tra identità distinte e obiettivi personali/comunitari anche lontani.

Crisi delle “società” che in un qualche modo si ritiene causata anche dall’aver tradito l’origine di tale paradigma. Difatti, se la storia del concetto di *società* principia con l’espressione aristotelica della *politiké koinonía*, esso penetra nel lessico politico occidentale per il tramite della sua traduzione latina, *societas civilis*, la quale rappresenta il nucleo delle successive varianti nelle lingue europee: *civil society*, *société civile*, *bürgerliche Gesellschaft*.

Pur permanendo costante l’indicatore terminologico, l’onestà intellettuale permette di riconoscere una tradizione di pensiero relativa al distinguo già accennato *supra* nel comprendere la dislocazione semantica che traghetta lo studioso dalla *communitas* alla *societas*. Se in Aristotele, infatti, il termine viene assunto come sinonimo di quello che definisce l’unità politica della città (Pol. 1252 a 6) risulta palese l’inscindibilità dei due termini (*communitas* e *societas*) che esprimono l’uno l’istanza *associativa* (*koinonía*, *koinón*) e l’altro l’articolazione *politica* della stessa (*polis*, *politiké*).

In un contesto parallelo, meno virtuale e più reale per recuperare l’endiadi cara al Nostro, si colloca la disamina del Gentile.

L’intero “Corso” riedito in questo volume ne è testimonianza implicitamente lucida e sinteticamente cristallina. Per Gentile la comunità non è (più) la società, perché solo la seconda oggi viene riconosciuta quale soggetto produttore di diritto e, per essere/divenire

³¹ Gentile 2016: 273, ove viene ripreso il parallelo noto alle riflessioni gentiliane tra “legge” e “concetto”: “Come il concetto, con la sua *fissità interlocutoria*, costituisce un principio regolatore della conoscenza, nel senso che l’uomo, mediante il concetto – o meglio mediante la rete dei concetti in cui si unificano le esperienze precedenti – si apre ad esperienze nuove, così la legge con la sua *fissità interlocutoria*, esercita la funzione di modello per l’azione umana, nel senso che l’uomo trova nella legge – o meglio nella rete delle leggi in cui sono raccolti i tratti qualificanti di una relazione – le indicazioni utili per disporsi concretamente ad una relazione nuova con gli altri; nel caso specifico della lite, superando le lacerazioni prodotte dai conflitti”.

ciò, viene strutturata da leggi imposte da una autorità (per forza legittima) e senza le medesime potrebbe rischiare, ed in effetti rischia, di non esistere.

La più volte riconosciuta come efficace *pars destruens* del Gentile, allora, potrebbe essere ricalibrata in direzione prossima (e propositiva), ovvero volgendo lo sguardo al futuro del “diritto” all’interno dei rapporti tra ordinamenti giuridici.

“*Cos’è il diritto*”, domani?

In tali termini, in un universo globalizzato come quello attuale ove le varie istanze culturali, religiose, etiche ed etniche si intersecano quotidianamente nello spazio di un quartiere, pare rinvenire un rinnovato interesse la cura per la *communitas*, ovvero per l’insieme di soggetti che condividano volontariamente un fine comune, senza essere costretti a partecipare a dimensioni estranee a tale fine.

Partendo da questi spunti teoretici par utile cogliere così l’occasione per stimolare una “battaglia” oltre la trincea del “giuridico” tanto da intersecare, non solo tangenzialmente, l’istanza politica odierna a sostegno di una diversità culturale da accettare in modo “efficiente”.

Un oltrepasso della trincea che agevoli il distinguo tanto caro a Gentile tra “potere” e “diritto”³². Tuttavia, aderendo all’autonomia quale cifra poziore della sfera giuridico-politico, si è tenuti a respingere la visione di accompagnamento “coatto” delle persone rispetto alla loro comunità culturale a favore di un accento sulla tolleranza reciproca.

Invero, una volta riconosciuto l’auto-governo alla singola persona e, in uno con questa, alla comunità alla quale la stessa sceglie di afferire, l’elemento ulteriore da dipanare è quello della “durata/scadenza” di tale scelta, ovvero l’elemento del tempo di esistenza della/nella comunità. In questi termini largo credito trova il c.d. “*diritto di uscita*” che spetterebbe a ciascun membro di una comunità.

In netto contrasto con la visione della c.d. «buona società liberale», fondata su un comune impegno a favore di una normativa (formale) comune, è stato da altri³³ utilizzata la metafora dell’“arcipelago” per indicare al lettore la proposta. Ecco che la società libera si palesa come una raccolta di comunità (e, quindi, di autorità) associate, ai sensi delle normative che riconoscono la libertà degli individui di associarsi come, e con chi, essi desiderano.

Mutuando da Platone (ma pure da Oakeshott) il ricorso alla metafora dell’arcipelago per esemplificare l’ordinamento giuridico-politico si può cogliere nelle singole “isole” le diverse comunità, o, rectius, le giurisdizioni che operano in un mare di reciproca tolleranza.

Se è vero che ciascun soggetto umano impegna tempo e risorse per il mantenimento dei propri valori culturali e le tradizioni a cui richiamare condotta e scelte, visto che ciascuno è chiamato a rinnovare l’identità di appartenenza, la proposta dell’«arcipelago» non può essere basata se non sulla personale autonomia come un «maestro ideale», ma in fin dei conti, è fondata sulla natura dell’essere.

La teoria pare cristallina, l’intento è ancora più palese, le conseguenze rimangono, però, solamente immaginabili. La comunità dei soggetti che costituiscono l’arcipelago non ha valore per la libertà individuale che permette al suo interno, ma per il fatto che i

³² Cfr. la disamina di Cossutta 2006: 237-252; vedansi pure le acute riflessioni di Berardi A. 2008.

³³ Cfr. *inter alios*, Kukathas 2003.

suoi membri non possono essere costretti a rimanervi e quindi a riconoscere “per sempre” il senso di comunità che ritrovano, perché in summo non possono venir meno al principio di autogoverno che sostiene il loro essere persona.

Tale deduzione non può escludere, ovviamente, che in ogni singolo soggetto possa risiedere la volontà (e la capacità) di entrare in “comunità” che comporti una necessaria adesione permanente.

6. La legge (*positiva*) e l’antidoto dell’autonomia. Il magistero di Enrico Opocher.

Il problema principale posto da tale disamina non può quindi prescindere dalla realtà della persona umana che non si può permettere di vivere come “monade”, ma è tale solo e soltanto se vive nelle (e delle) relazioni intersoggettive. In virtù di queste, infatti, si costituisce, non immediatamente ma con la dinamica dell’esperienza concreta, l’identità di colui che sarebbe libero di associarsi, dissociarsi, essere diverso, etc.

A meno che non vi sia la convinzione che l’identità personale sia soltanto provvisoria, semplice espressione di contingenza e in quanto tale interlocutoriamente, ma definitivamente, sempre cangiante. Ma questo rischia, davvero, di non essere soltanto un altro “arcipelago”, ma addirittura un pianeta sempre e comunque ignoto.

Provvisorietà e dimensione ignota che attengono pure all’identità del diritto che pulsa nell’esperienza quotidiana e che sulla base di tali elementi pure il Gentile, indicando (con l’indice e all’indicativo e così non proferendo in realtà verbo alcuno) il tema della “legge ingiusta”, chiarendo che

Non si può, infatti, sostenere la funzione suppletiva e ausiliaria, sussidiaria appunto, dell’ente pubblico [n.d.r.: della *societas*], della sua azione politica come del suo diritto, sancito mediante la legge espressione della volontà sovrana, se non si riconosce preventivamente che l’ordinamento delle relazioni interpersonali comincia prima e indipendentemente dalla legislazione statale. E quindi, se non ci si affida per l’ordinamento, sia esso politico o giuridico od economico, prima che allo stato alle innumerevoli società naturali o, o, come sarebbe più corretto dire, alle naturali forme di comunità e prima ancora all’autonomia personale di ciascuno³⁴.

Ecco che il reale ordinamento delle relazioni (che siano politiche, giuridiche ed economiche, poco importa) per Gentile deve essere riconosciuto a prescindere dalla legislazione e affidandosi alla autonomia di ciascuno.

Affidamento, fiducia, in sintesi fede nel singolo soggetto umano.

Ecco allora che il probabile antidoto alla legge “ingiusta” e, quindi, il paradigma utile per rinvenire la soluzione che il giurista ha sempre da sviluppare dinanzi al caso concreto della “sua” Antigone quotidiana, potrebbe svelarsi come il rinnovato ritorno alla dimensione comunitaria come contesto nel quale la persona sceglie quotidianamente di

³⁴ Gentile 2003: 224.

mettere a disposizione diritti e doveri e così attraversa la relazione interpersonale all'insegna dell'autogoverno, ove meno diffuso pare essere l'impatto con la "legge" intesa in termini moderni e, così, con la "legge ingiusta".

Come già anticipato *supra* circa l'origine non recente dell'inserimento del paradigma nella teoresi del Gentile risulta oltremodo interessante il richiamo esplicito dell'inizio (come pure del progredire) di questa sua riflessione su un concetto tanto forte, quanto incompreso, della riflessione giuridico-filosofica. Origine dei primi tempi, iniziale quindi e che a detta dello stesso autore potrebbe qualificarsi come l'alveo, il germe dell'intera sua riflessione giusfilosofica:

Sull'autonomia sono stato condotto a riflettere dal primo libro di filosofia del diritto che ho avuto tra le mani, le Lezioni di Enrico Opocher³⁵, a cui di molte cose sono debitore, benchè mi sia allontanato dalla sua visione antinomica dell'esperienza giuridica. Dall'autonomia si è posti di fronte al punto più scabroso d'ogni trattazione politico-giuridica³⁶.

Ecco che la cifra dell'autonomia "colpisce" Gentile sin dal 1954, anno di frequentazione del "suo" primo corso di Filosofia del Diritto all'università patavina, e permane costante quale perno di ricerca e magistero per più di mezzo secolo.

Mezzo secolo avviluppato dapprima agli insegnamenti classici di Platone e quindi, negli ultimi anni soprattutto, a quelli teologico-filosofici di Romano Guardini, il quale sul punto fa appello alla sopra commentata *Lettera ai Romani*³⁷. Un avviluppamento complesso, talvolta preso e ripreso come in un fluire torrentizio, e però sempre aggrappato ad un concetto tanto cristallino quanto "scabroso":

Quello che risulta (...) con estrema chiarezza è che la nozione di autonomia è agli antipodi di quella di sovranità; paradossalmente, noi riusciamo a definire l'autonomia nei termini negativi della negazione della sovranità: l'uomo, anche preso come singolo, come individuo, non è sovrano³⁸.

³⁵ Sul rapporto tra Enrico Opocher, alcuni dei suoi allievi e il Gentile vedasi pure le note di Todescan 2013: 1-7.

³⁶ Gentile 2003: 225. Circa il rapporto tra Enrico Opocher e il "punto più scabroso d'ogni trattazione politico-giuridica" Gentile svolge dei tratteggi indelebili nel commemorare il suo Maestro all'Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti in Venezia nell'Adunanza accademica del 18 marzo 2005 (cfr. Gentile 2005). In tale contributo Gentile propone un riordino dell'*excursus* teoretico dell'Opocher e sin dal principio pone in evidenza come la cifra primigenia della ricerca opocheriana verta sul tema della "individualità" così come posto dal Fichte (cui il giusfilosofo trevigiano dedicherà la prima monografia redatta a trent'anni, cfr. E. Opocher, *G.A. Fichte e il problema dell'individualità*, Cedam, Padova 1944, ma al cui pensiero Opocher aveva già dedicato due saggi ancora più giovanili) e come interpretato dal Maestro di Opocher, Adolfo Ravà che, suo malgrado a causa delle legge razziali che lo accantonarono nel 1938 in congedo obbligatorio, lasciò in eredità non solo i propri pensieri sull'irrazionalità fichtiana a Enrico Opocher (vedasi come i suoi saggi siano datati *et pour case* nel 1937 e nel 1940) e, suo tramite, al di lui allievo Antonio Negri (cfr. Negri 1962).

³⁷ Cfr. Gentile 2008: 80-82.

³⁸ Gentile 2016: 255.

E come il Guardini mutuato dal Gentile ammonisce che “*non appena sussistono una gerarchia degli uffici e delle facoltà, della tradizione e del diritto, sorge il pericolo di appoggiarsi su tale impostazione per mettere le mani alla libertà di Dio e per imprigionare nel diritto ciò che viene solo dalla sua grazia*”³⁹, così il giusfilosofo torna al diritto per “*dire che, se non interviene una concezione laica della giuridicità (...) sorge anche il rischio della legge e del fariseo. Il pericolo di prendere l'esterno per l'interno (...); il pericolo di muovere da ciò che è in vigore ed è il diritto per mettere le mani sulla libertà di Dio*”⁴⁰, e così anche sulla autonomia dell'individuo.

7. Conclusione (non troppo) interlocutoria. Parallelo tra monopoli perituri: stato e tecnica.

Due rinvii si rendono necessari in qualità di conclusioni inevitabilmente interlocutorie perchè forzatamente provvisorie e non sistematiche.

Il primo alla concezione laica della giuridicità⁴¹, nel senso che si intende assumere dal Cossutta lettore del giusfilosofo patavino nel “*definire la prospettiva giuridico-politica tracciata da Francesco Gentile come anarchica, ovvero quale affermazione della intrinseca estraneità del diritto dal potere*”⁴² e che si può approfondire seguendo gli stimoli per taluni provocatori, invero gentilianamente “scabrosi”, del Lottieri di “*Credere nello stato?*”⁴³.

Il secondo alla conseguenza che discende dalla mancanza propria di “laicità” conseguente al formalismo che del giurista in sé “*compromette la fatica nell'attuazione della legge scritta dal dito dell'uomo esponendolo, sempre più pericolosamente, al baratro del nichilismo*”, giacchè “*il formalismo è fraterno al nichilismo, insieme fattore determinante e conseguenza ineluttabile*”⁴⁴.

³⁹ Guardini R. 2005 [1937]: 227 così come citato in Gentile F. 2008: 81 e verificato nella copia che lo stesso ebbe a donarmi quale suggerimento per la ricerca personale e non solo accademica.

⁴⁰ Gentile F. 2008: 81.

⁴¹ Cfr. Gentile F. 2008 2.

⁴² Cossutta M. 2006: 252. Per una prima analisi della questione di rinvia ulteriormente a Cossutta M. 1987: 27-39, dove una prima definizione è «l'anarchismo (movimento tendente all'anarchia) può venir definito come un'alternativa totale alla strutturazione societaria gerarchica» (*op. cit.*, p. 27) e ancor più sinteticamente «L'anarchia è quindi definibile anche come l'assenza d'un potere statale nella comunità umana» (*op. cit.*, p. 28). Il Cossutta prosegue con l'analisi e pone in evidenza con metodo dialettico, per quel che ci occupa in questa sede, gli elementi comuni e differenti tra anarchismo e dottrina liberale (*op. cit.*, pp. 52-60). Tra gli elementi comuni il giusfilosofo triestino evidenzia l'individualismo, recuperando *expressis verbis* il magistero di Adam Smith. Tra gli elementi che distinguono, si mette in evidenza l'anti-statalismo (proprio dell'anarchismo e non del liberalismo, ma vedansi le considerazioni in merito di Hoppe). Di recente il giusfilosofo triestino è tornato sul tema dell'anarchismo, giungendo ad assimilare, se non perfino ad identificare, *anarchia* con *autonomia* seguendo in un certo senso il magistero di Bakunin (il Cossutta recupera soprattutto Bakunin M. 1974 [1871] opportunamente citato in nota da Cossutta M. 2006: 247).

⁴³ Cfr. Lottieri 2011.

⁴⁴ Gentile 2008: 81 (testo e nota 16).

Sul primo rinvio, non pare per nulla ardito e forse, lo si ripete, (solo) “scabroso” un parallelo tra la teoresi gentiliana e quelle di Hans-Herman Hoppe di *Democracy: the God that failed*⁴⁵ anche se nell’esito della disamina di Hoppe, in verità, è possibile distinguere una sorta di distanza dalle posizioni del Gentile. Egli, difatti, non nega in sé come essenzialmente coercitivo, lo “stato” ma crediamo che costituisca, comunque, un punto in comune il riferimento che entrambi le correnti (e in questo caso entrambi gli autori) attribuiscono alla “autodeterminazione”, alla altresì detta “autonomia”.

Conseguentemente, il soggetto istituzionalizzante la *societas*, ovvero lo stato, è egemonico e disproduttivo dal momento che vive di tassazione, ed è il caso di tenere sempre a mente – per quanto possa sembrare tautologico – che l’imposta è precisamente qualcosa che viene ‘imposta’⁴⁶ e qualificata come indiscutibile, semidivina⁴⁷.

Per tale ragione Gentile arriva a condannare alla radice l’esistenza del monopolio statale della violenza. In merito al collegamento tra il concetto di “violenza” e quello di “istituzioni” (tra queste essendo compreso pure lo stato) il giusfilosofo afferma

In fondo, con tale annotazione, la tesi secondo la quale tutti gli imperativi sono delle violazioni della libertà dei singoli, in termini di forza, rimane integra; ogni comando è sempre una prevaricazione, un abuso, una fonte di disordine; chi obbedisce è chiamato ad obbedire sempre in termini di forza, in quanto soggetto più debole; ma si riesce ad uscire dalla depressione e dalla negatività del sopruso derivante del comando di far fare, attraverso il meccanismo della sua qualificazione formale, sublimando la propria debolezza attraverso la qualificazione giuridica prodotta dal sillogismo giuridico, in forza del quale, il comando, da espressione di pura violenza del potere, viene concepito, psicologicamente, come una soggezione ad un oggettivo ordine, o meglio, ad un ordine oggettivo⁴⁸.

Per uscire dal monopolio legale (produttore di beni e servizi, includendo in questa categoria anche la protezione e la giustizia) e ri-conoscere la fondamentale importanza della comunità (e affidarsi così realmente alla “autonomia” del soggetto) pare indispensabile, comprendere le potenzialità di un ordine sociale policentrico, in cui vi sia ampia competizione tra tutti i soggetti anche e soprattutto nella produzione della sicurezza⁴⁹. Tornano alla mente, in tutta la loro potente laconicità, le parole di un re illuminato, ma non per questo più democratico: “*quantunque la nostra maestà sia sciolta da ogni legge, non si leva tuttavia essa al di sopra del giudizio della ragione, che è la madre del diritto*”⁵⁰.

⁴⁵ Hoppe 2005 [2001].

⁴⁶ Secondo la formula di Pascal Salin, che ne *La tirannia fiscale* ha scritto: «come indica il suo nome, l’imposta è... *imposta*; è confiscata con la forza, e non guadagnata attraverso lo scambio volontario» (Salin P. 1985: 9).

⁴⁷ Sempre feconde le riflessioni di Kantorowicz 1948: 223-235.

⁴⁸ Gentile 2008: 127.

⁴⁹ Cfr. Held 1995.

⁵⁰ È la preclara affermazione di Federico II di Svevia che si rinviene in uno dei classici della storiografia del XX secolo: Kantorowicz 2005 [1927]: 233.

Una possibile emersione dal pelago del dialogo indifferente al respiro del contenuto è così agevolata tramite la riabilitazione della forza persuasiva della ragione, tramite il *logos*.

D'altra parte, il (solo) *logos* oggi esercitato (*magari costretto nel novello letto di Procuste di qualche slogan*), dopo aver vissuto l'epoca dei sospetti e sperimentato il tritacarne della decostruzione, rischia di essere ridotto a banale "conversazione" (*da bar, da salotto, dal talk show, da parlamento o da tribunale, a seconda dei casi*).

Ecco perché al *logos* contemporaneo riteniamo sempre più necessario (ri)connettere un "credo" affinché il diritto quale *ars* resti pure un artificio (umano) ma permetta di inserirsi in una prospettiva che all'umano indichi un fine oltre al mezzo della tecnica, dando pure per riconosciuta la crisi delle credenze che sostengano il "perché" del vissuto individuale e comunitario. D'altronde, premessa fondamentale ad ogni discorso sulla "tecnica" (anche nel diritto) rimane il lucido monito di un altro Gentile, Marino, tramite il quale e in virtù del quale in termini non troppo interlocutori concludiamo la presente disamina: "*la tecnica non indica, né vuole, né può indicare un vero fine: tutto ciò che essa porta, non può essere scopo che a se stesso, ma soltanto grado e mezzo per raggiungere qualcos'altro [...] e la tecnica non può determinare in che cosa quest'altro consista*"⁵¹.

⁵¹ Gentile 1943: 175.

BIBLIOGRAFIA

Ancona E. 2004, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino: Giappichelli.

Ancona E. 2017, “Alle fonti della concezione dell’esperienza giuridica nel pensiero di Francesco Gentile. La nozione di esperienza in Giuseppe Capograssi, Marino Gentile ed Enrico Opocher”, in Gentile F., *Filosofia del diritto*, Napoli: ESI, pp. 287-320.

Andronico A. 2019, *Libertà. La legge come misura*, in Andronico A. Greco T. Macioce F. (a cura di), *Dimensioni del diritto*, Torino: Giappichelli.

Bakunin M. 1974 [1871], *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, tr. it., *Dio e lo stato*, Pistoia: RL.

Berardi A. 2008, *Il diritto e il terrore. Alle radici teoriche della finalit  di terrorismo*, Padova: CEDAM.

Capograssi G. 1969, *Incertezze sull'individuo*, Milano: Giuffr .

Cossutta M. 1987, *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, Trieste: Coopstudio.

Cossutta M. 2006, “Intorno a diritto e potere. Note sul pensiero giuridico e politico di Francesco Gentile”, in M. Ayuso Torres (Ed.), *Dalla geometria legale-statalistica alla riscoperta del diritto e della politica – De la geometr a legal-estatal al redescubrimiento del derecho y de la política. Studi in onore di Francesco Gentile – Estudios en honor de Francesco Gentile*, Madrid-Barcelona: Marcial Pons, pp. 237-252.

Cossutta M. 2016, “Ricordando Francesco Gentile, il mio Maestro”, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*. Atti del Convegno internazionale svoltosi a Padova il 22 novembre 2013, n. 11 dei “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” Milano: Giuffr .

Eliot T.S. 2003 [1945], *Che cos'  un classico*, in ID., *Opere*, vol. II, Milano: Bompiani.

Favaro A. 2012, “Sovranit  giacobina e teoria liberale della mediazione civile”, in AA.VV., *Disorder/Order in Politics and History*, n. 9 dei “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, Milano: Giuffr .

Favaro A. 2016 (a cura di), “Seicentoventi scritti di Francesco Vittore Gentile”, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*. Atti del Convegno internazionale svoltosi a Padova il 22 novembre 2013 (a cura di A. Favaro), n. 11 dei “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” Milano: Giuffr .

Gentile F. 1984, “I doveri fondamentali dell’uomo nella società dei diritti”, in R. Orecchia (a cura di), *Atti del XIV Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia Giuridica e Politica*, Milano: Giuffrè.

Gentile F. 1984, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano: Giuffrè.

Gentile F. 2001, *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, Padova: CEDAM.

Gentile F. 2003, *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell’ordinamento politico*, Milano: Giuffrè.

Gentile F. 2005, “Enrico Opocher”, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, LXXXII, Milano: Giuffrè.

Gentile F. 2008, *Legalità, giustizia, giustificazione. Sul ruolo della filosofia del diritto nella formazione del giurista*, n. 1 della Collana “I Quaderni”, Napoli: ESI.

Gentile F. 2008, “Laicità nell’esperienza politico-giuridica”, in *L’Ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello stato*, 2008 IV, n. 2 (www.filosofiadeldiritto.it) (accesso: 3 giugno 2020).

Gentile F. 2017, *Filosofia del diritto*, n. 2 della Collana “I Quaderni”, Napoli: ESI.

Gentile M. 1987, *Trattato di filosofia*, Napoli: ESI.

Gentile M. 1943, *Umanesimo e tecnica*, Milano: I.P.L..

Guardini R. 2005 [1937], *Der Herr*, Brescia: Morcelliana.

Guccione E. 2001, “Jacques Maritain critico del concetto di sovranità”, in ID., *Politica e diritto tra fede e ragione. Problematiche del XIX e del XX secolo*, Torino: Giappichelli.

Held D. 1995, *Democracy and The Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge: Polity Press

Hervada J. 2013, *Cos’è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, Roma: PUSC.

Hoppe H.-H. 2005, *Democracy: The God That Failed*, [2001], tr.it., Macerata: Liberilibri.

Kantorowicz E.H. 1948, “Christus-Fiscus”, in E. Salin (a cura di), *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg: L. Schneider.

- Kantorowicz E.H. 2005 [1927], *Federico II Imperatore*, tr.it., Milano: Garzanti.
- Kukathas C. 2003, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Letelier G. 2015, “El problema de la autonomía en la obra de Francesco Gentile. Una propuesta tomista de respuesta”, in “L’Ircocervo” www.filosofiadeldiritto.it (accesso in 2 giugno 2020).
- Lipari N. 2018, “A partire da L’Invenzione del diritto di Paolo Grossi”, in “Riv. Dir. Civ.”, 2.
- Lottieri C. 2011, *Credere nello stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a Wikileaks*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Maritain J. 2003 [1945], *L’uomo e lo Stato*, tr. it., Genova-Milano: Marietti 1820.
- Mercadante F. 2016, *Francesco Gentile: pensare la storia, e viverla, in opposizione alla modernità*, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*. Atti del Convegno internazionale svoltosi a Padova il 22 novembre 2013 (a cura di A. Favaro), n. 11 dei “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” Milano: Giuffrè.
- Negri A. 1962, *Alle origini del formalismo*, Padova: CEDAM.
- Penzo G. 1981, *Max Stirner, la rivolta esistenziale*, II ed., Bologna: Patron.
- Salin P. 1996 [1985], *La tirannia fiscale*, Macerata: Liberilibri.
- Stirner M. 1979 [1845], *L’unico e la sua proprietà*, Milano: Adelphi.
- Tarantino G. 2018, *Autonomia e dignità della persona umana*, Milano: Giuffrè.
- Todescan F. 2013, *Compendio di Storia della filosofia del diritto*, Padova: CEDAM.
- Todescan F. 2016, “Introduzione”, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*, Napoli: ESI.
- Tommaso d’Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112.
- Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*.
- Tommaso d’Aquino, *In Octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, 38.
- Turco G. 2017, *Dignità e diritti. Un bivio filosofico-giuridico*, Torino: Giappichelli.