

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - Vol. 1 (2019)- . - Pisa : Pisa university press, 2019-
.- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2019 by Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945
press@unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISBN 978-88-3339-217-2

layout grafico: 360grafica.it
impaginazione: Ellissi

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuategui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerobosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Claudio Palazzolo, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Gianfrancesco Zanetti, Giuseppe Zaccaria

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado del Bo, Francesco Ferraro, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Andrea Porciello, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli.

Redazione

Paola Calonico, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi.

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto:

Fascicolo singolo € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento:

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050-2212056

Fax 050-2212945

Mail: press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Presentazione 7

Transizioni

a cura di Alberto Andronico e Tommaso Greco

La “transizione”: uno strumento metastorografico?
Pietro Costa 13

La Conquista del Nuevo Mundo y la transición a la modernidad
Antonio Enrique Pérez Luño 43

Vestfalia 1648. La debolezza di un modello, la necessità di un mito
Stefano Pietropaoli 83

Il convitato di pietra. Carl Schmitt come monito
Massimo La Torre 107

Saggi

*Alcuni aspetti problematici di una nozione contemporanea
di storia della filosofia del diritto*
Gianfrancesco Zanetti 147

Reali presenze
Salvatore Amato 159

Montesquieu e la pena di morte
Tommaso Gazzolo 191

Note e discussioni

Su Cicerone filosofo del diritto
Giorgio Ridolfi 217

<i>Per una biografia culturale di Norberto Bobbio</i>	
Claudia Atzeni.....	237

Archivio

<i>La giustizia platonica (1933)</i> , a cura di G. Ridolfi	
Hans Kelsen.....	257

REALI PRESENZE

Salvatore Amato

Abstract

The meaningful relationship each one has with the brightest minds of the past can often be summed up in one or a few words: ‘Appropriation’ for Jaspers, ‘Comprehensiveness’ for Eliot, ‘Compulsiveness’ for Coetzee, ‘Collusion’ for Benjamin. Although it is difficult to define precisely what a ‘classic’ is, each of us certainly experiences the pathos it offers. The essay focuses on three aspects of that emotional and spiritual connection: the pathos of influence, which allows us to acknowledge our limits; the pathos of distance, which makes it possible to embrace otherness and to recognize cultural and spiritual differences; the pathos of tradition, from which the accountability towards the past emerges. Finally, this paper aims to highlight how the three aspects affect the historical development of law and the identity of the jurist.

Keywords

Emotion; Liberty; Responsibility; Communication Technologies; Democracy.

1. Appropriazione e commozione

Jaspers sostiene che la filosofia è “appropriazione” non soltanto nel senso di conoscenza del passato, ma soprattutto nel senso di trasposizione di tale conoscenza nella propria “azione pensante”¹. La filosofia è quin-

¹ K. Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlin 1932; tr. it *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978, pp. 379- 380.

di «quel pensare che trasforma la mia coscienza dell'essere, quando, destandomi, mi conduce in quelle tensioni originarie da cui, agendo nel mio esserci, divento ciò che sono»². Una continua ricerca del significato dell'esistenza, in cui passato e presente si saldano. La filosofia rende presente, trasformandolo, *appropriandosene*, il nucleo rivelativo trasmesso da tutte le tensioni irrisolte che si sono accumulate nel tempo: è un cammino in cui sono tanti i compagni di viaggio...

Avevo davanti agli occhi la *Filosofia* di Jaspers e sono partito da lì, ma avrei potuto scegliere qualsiasi altra opera per trovare, con linguaggio e suggestioni diverse, il medesimo concetto³: non esiste una correlazione, la filosofia e i classici, ma un'assoluta identificazione, la filosofia è i classici. La filosofia è questo continuo costruire il presente su un passato che, in realtà, non passa mai, perché influenza continuamente e in maniera diversa ogni sviluppo successivo. Quanto più pensiamo di aver messo da parte un modello di pensiero tanto più lo vediamo riemergere in altre forme e per altri versi. I classici, come scriveva Calvino su una nota pagina dell'*Espresso*, «sono quei libri che ci arrivano portando su di sé la traccia delle letture che hanno preceduto la nostra e dietro di sé la traccia che hanno lasciato nella cultura o nelle culture che hanno attraversato»⁴. I classici, suggeriva inoltre, mantengono sempre un'immediatezza che tende a relegare l'attualità al rango di un "rumore di fondo" e, a loro volta, persistono come "ru-

² Ivi, p. 62.

³ Ad esempio, uno degli scritti più recenti su questo tema (G. Cambiano, *Perché leggere i classici: interpretazione e scrittura*, il Mulino, Bologna 2010) ricorda il legame linguistico tra *hören* (ascoltare), *gehören* (appartenere) e *zuhören* (obbedire), per concludere che «il punto cruciale è il riconoscimento che un'interpretazione scritta non equivale alla semplice lettura del testo, non è mai la semplice trascrizione passiva e totale di questa lettura» (pp. 14 e 15 dell'edizione digitale). Anche se va detto che Cambiano non cita mai Jaspers.

⁴ I. Calvino, *Italiani, vi esorto ai classici*, in «L'espresso», 28 giugno 1981, pp. 58 ss. Recentemente ripubblicato in Id., *Perché leggere i classici*, Oscar Mondadori, Milano 2017.

more di fondo” che accompagna l’attualità, per quanto possa apparire lontana, se non addirittura incompatibile.

Per questo non dovremmo neppure parlare di appropriazione, ma di appropriazioni: sempre diverse e sempre necessarie in base al velo costante che il rumore di fondo del filtro del tempo esercita sulla singola capacità di lettura. Dove comincia Plotino e dove finisce Platone? Dove finisce Plotino e comincia Agostino? Ma anche dove finisce Adam Smith e dove comincia Marx? Hanno un senso queste domande? Bertrand Russell racconta che, durante una colazione a Londra in onore di Bergson, Georg Bernard Shaw si diede ad esporre le linee essenziali dell’*Évolution créatrice*. Alle nette manifestazioni di dissenso da parte di Bergson, Shaw si era limitato candidamente ad affermare «Oh, mio caro amico, io capisco la vostra filosofia meglio di voi»⁵. Segno della vanità e presunzione di Shaw? Probabilmente, ma è anche il simbolo dell’impossibilità di cristallizzare un’opera entro una chiave di lettura definitiva, neppure se è quella immaginata dal suo autore. Quanti Platone, Rousseau, Hegel o Marx ci presentano gli sviluppi culturali? Allo stesso modo, nessuno si meraviglia che l’essere o il non essere “classici” vari con il tempo e con il mutare della sensibilità. Sade sarebbe mai divenuto un classico senza i surrealisti, Klossowski, Bataille e Lacan? Ed è un classico? Lo è in sé? Nel suo genere? O solo per i paradigmi che gli sono stati costruiti attorno?

La più evidente conseguenza che mi pare di poter desumere da queste appropriazioni/riappropriazioni consiste, quindi, nel fatto che non è possibile (e neppure utile) procedere analiticamente nel tentativo di definire il concetto di “classico”, denotando le qualità in relazione alle quali è possibile usare tale vocabolo oppure connotando l’insieme degli elementi che servono a specificare quello a cui si fa riferimento. Calvino, nell’articolo sull’*Espresso*, enumera tredici possibili “definizioni”, ma

⁵ B. Russell, *Portraits from Memories and other Essays*, George Allen & Unwin, London 1956; tr. it. *Ritratti a memoria*, Longanesi, Milano 1969, p. 89.

sono suggestioni più che descrizioni. Anche Sainte Beuve, quando aveva posto chiaramente per la prima volta l'interrogativo *Qu'est-ce qu'un classique?*, non intendeva segnare chiari confini, ma evocare quelle sensazioni che si provano davanti a qualcosa di «large et grande, fine et sensée, saine et belle en soi» che arricchisce lo spirito umano e fa compiere un passo in più alla cultura.

Non ho trovato elementi denotanti e connotanti neppure in *What is a classic* di Eliot⁶ e nella suggestiva interpretazione di questo saggio elaborata da Coetzee⁷ o nell'articolata voce enciclopedica di Fortini⁸. In tutti questi scritti scorgiamo tanti raffinati e particolari percorsi culturali che possono articolarsi a partire da Virgilio o da Bach, ma che ci rimandano implicitamente a un dato radicale, che sfugge a qualsiasi irrigidimento analitico, per cedere integralmente all'indecifrabilità dei sentimenti. Classico è qualcosa a cui scopriamo di essere legati a tal punto da divenire un elemento essenziale e irrinunciabile della nostra identità culturale. Perché? Fino a che punto? È proprio l'impossibilità di rispondere a queste domande che esprime tutto il rilievo di queste opere. Un rilievo che non si esaurisce in una notazione a margine o a qualche riga su Wikipedia, ma appare in qualche modo l'elemento originario ed essenziale del pensiero. Del pensiero umano come categoria astratta? Anche. Ma innanzi tutto del profondo del proprio intimo, per cui ciascuno ha i "suoi" classici e li ha per i motivi in cui spesso l'elemento personale prevale su qualsiasi indirizzo e canone di scuola.

Una condizione che potrebbe essere sintetizzata dall'espressione "commozione" nel senso di *cum movere*. Quel muovere assieme per cui Jaspers, quando compie i primi passi delle sue riflessioni, scrivendo la *Premessa* alla "sua" *Filosofia*, non può fare a meno di ricordare le figure

⁶ Il saggio è tradotto in italiano in T.S. Eliot, *Sulla poesia e sui poeti*, Bompiani, Milano 1959.

⁷ J.M. Coetzee, *What is a classic. A Lecture in Stranger shores. Essays 1986-1999*, Penguin, New York 2001.

⁸ F. Fortini, *Classico* in *Enciclopedia*, vol. 3, Einaudi, Torino 1978.

e le idee da cui ha tratto ispirazione. «I grandi metafisici creatori di sogni che diventano realtà», la forza linguistica e la ricchezza di contenuti di Hegel, l'ossessione del nulla per amore dell'essere di Kierkegaard, l'implacabile demistificazione del mondo senza fede di Nietzsche. Un trasporto simile troviamo in Eliot, quando richiama l'attenzione sulla «comprehensiveness»⁹ per rimarcare la continuità spirituale che si instaura, nel tempo, tra le varie manifestazioni del pensiero. Fortini parla della «virtù dell'esempio»¹⁰, per sottolineare quella sorta di vincolo morale che impone di assumere alcune opere a indispensabile modello paradigmatico. Benjamin usa l'espressione «collisione»¹¹, per indicare il rapporto stringente con i libri della sua biblioteca. «Compulsiveness» è il termine che utilizza Coetzee per spiegare il legame ideale di Eliot con Virgilio negli sviluppi della cultura occidentale, delineando non soltanto una dimensione emotiva – sono entrambi alla ricerca di una nuova patria, entrambi potrebbero dire «in my end is my beginning» –, ma anche la dimensione dell'«appropriating the cultural weight of the epic to back himself»¹².

Comprehensiveness, compulsiveness, collisione, esemplarità: tutte queste espressioni toccano le corde della commozione non soltanto come sentimento, ma come *cum movere*, come premessa fondamentale da cui si sviluppa il pensiero. Quando pensiamo, siamo soli. Cosa c'è di più nostro ed esclusivo dei pensieri? Nessuno ce li può sottrarre. Nessuno li può impedire. Siamo soli, eppure sappiamo di non essere soli, di dover sempre qualcosa a qualcuno. Qualcuno che spesso non ha un

⁹ Cito nell'edizione in lingua inglese T.S. Eliot, *On Poetry and Poets*, Faber and Faber, London 1957, p. 67.

¹⁰ Fortini, *Classico*, cit., p. 201.

¹¹ W. Benjamin, *Ich packe meine Bibliothek aus. Eine Rede über das Sammeln; Am Kamin. Zum 25jährigen Jubiläum eines Romans; Wie erklären sich große Bucherfolge? «Chrut und Uchrut» - ein schweizerisches Kräuterbuch*; tr. it. *La mia biblioteca*, Eliot, Roma 2016, p. 16 dell'edizione digitale.

¹² Coetzee, *What is a classic*, cit., p. 4.

volto, che generosamente ci ha lasciato un patrimonio di idee che certamente non reclamerà indietro. È l'arricchimento reciproco e costante del pensare tutti e pensare insieme che costituisce il cemento interiore di ogni società, come ci ha insegnato il più solitario dei filosofi: Spinoza. Ha ragione Nozick, «noi non siamo identici ai libri che leggiamo, ma non saremmo neppure gli stessi senza di loro»¹³.

Si giustifica così, almeno spero, la mia appropriazione, per denominare questo lavoro, del titolo di un libro di George Steiner, *Real Presences*. L'espressione originale suona ancora più pregnante della traduzione italiana scelta dall'editore, *Vere presenze*, perché evoca quella sottile corrispondenza tra vero ed effettivo che mette in luce il riferimento a qualcosa che non è soltanto predicabile, che non si pone soltanto nell'orizzonte del dicibile, ma incide sulla capacità di comprendere e guidare la natura umana: «un ordine del *Logos* implica, come voglio dimostrare, il presupposto centrale di una 'vera presenza'»¹⁴.

Quando queste presenze sono "vere"? Chi stabilisce queste "verità"? Solo la dimensione filosofica della commozione consente di sottrarre l'espressione "classico" alle rigide scansioni cronologiche dei canoni di scuola (classici-moderni, classici-romantici, classici-gotici), in cui tutto si risolve entro una serie, in positivo o in negativo, di schemi generici e astratti, assumendo quella connotazione melliflua e retorica che faceva osservare a Wilamovitz: «con la parola 'classico', che per me è un orrore, io non ho mai potuto cominciare qualcosa e perciò non mi aspetto neppure che altri lo faccia»¹⁵.

È chiaro che questa prospettiva della commozione vale per qualsiasi manifestazione del pensiero, dalla scienza all'arte, ma nella filoso-

¹³ R. Nozick, *The Examined Life*, New York, Simon & Schuster 1989; tr. it. *La vita pensata. Meditazioni filosofiche*, BUR, Milano 2014, p. 13.

¹⁴ G. Steiner, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?*, London, Faber and Faber 1989; tr. it. *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1999, p. 98.

¹⁵ Lettera pubblicata da W.M. Calder III in «Greek Roman and Byzantine Studies», 16, 1975, pp. 451-457 e citata da Cambiano, *Perché leggere i classici*, cit., p. 52.

fia assume un valore quasi paradigmatico proprio perché la filosofia è naturalmente “equivoca”, per il suo jaspersiano “essere tra i luoghi”, *als Zwischensein*. La filosofia, inoltre, non si sviluppa, come la scienza, per esclusione o falsificazione che dir si voglia. Proceede, semmai, per accumulo, non butta mai nulla, scopre e riscopre continuamente i propri elementi essenziali. Anche l’arte proceede per accumulo, anche se non disdegna le rotture radicali. L’arte, però, non deve tematizzare le ragioni dei suoi percorsi e ancor meno giustificare quanto si lascia alle spalle o reca con sé. La filosofia non può fare a meno di farlo. Non c’è pensiero, per quanto profondamente innovativo, che non avverta il peso del passato e che non si ponga problematicamente nei suoi confronti. Montesquieu sceglie, ad esempio, come epigrafe all’*Esprit des Lois* la riformulazione di un verso di Ovidio¹⁶, «*prolem sine matre creata*», che suona come una professione di assoluta autonomia. Anche nel descrivere l’impostazione della sua opera non manca di ribadire: «ho avuto delle idee nuove, ho dunque dovuto trovare termini nuovi, oppure dare nuove accezioni a termini già in uso»¹⁷. Eppure proprio alla fine della *Prefazione* confessa che, pensando a quanti uomini di genio avevano scritto prima di lui sugli stessi temi, aveva dovuto superare un sottile disagio: «‘ed io anche son pittore’ mi son detto insieme al Correggio»¹⁸.

Nel caso della filosofia del diritto questo legame con il passato è particolarmente intenso, perché, oltre al rapporto con un insieme di opere e pensieri, troviamo le leggi, gli eventi politici, le aspettative sociali. Il passato fa irruzione come *Geschehen*, l’imponderabile eventualità dell’accadere, più che come *Historie*, l’inserimento nella trama compiuta degli sviluppi storici. Nella filosofia del diritto l’assimilazione della contingenza si avverte con maggiore intensità rispetto a tutte le altre sfere di riflessione. Senza la crisi di Weimar, Schmitt sarebbe

¹⁶ «...de me sine matre creata carmina sunt» è il verso dei *Tristia* III, 14,13-14.

¹⁷ Montesquieu, *De l’esprit des lois* (1748); tr. it. *Lo Spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, vol. 2, Utet, Torino 1952, p. 534.

¹⁸ Ivi, p. 50.

stato Schmitt? I suoi scritti avrebbero assunto la stessa drammatica intensità e lo stesso vago sentore di croci uncinatè? Lui stesso si definisce un Epimeteo cristiano e si paragona al Benito Cereno, ostaggio dei rivoltosi nel racconto di Melville, per sottolineare come sia stato travolto dagli eventi e abbia solo cercato di spiegare la tragedia del suo tempo. Sembra di risentire il *Cesare* di G. B. Shaw, «[...] credimi, Cesare non è cesariano. Se Roma fosse una vera repubblica, Cesare sarebbe il primo dei repubblicani»¹⁹. Proprio per questo ci rendiamo conto che la filosofia non è storia, anche se possiamo sempre cercare di ricavare una filosofia dalla storia. La filosofia si sviluppa nella storia, ma tenta sempre di divincolarsi dalle sue trame, di trovare una risposta per il futuro. Se la filosofia apparentemente arriva ultima, è «proprio per poter più agevolmente cogliere ciò ch'è primo... Ben lungi dall'essere conclusione, è invece recupero dell'origine, ma non di una radice statica e inerte, bensì d'una scaturigine inesauribile e in perpetuo nascimento»²⁰.

Ecco l'insoddisfazione di Montesquieu o il vicolo cieco di Schmitt che voleva, invano, la cosa (una via d'uscita alla crisi del suo tempo) e non la persona che gli ha imposto la storia (Hitler)²¹. La storia non consente di dividere l'una dall'altra, le cose dalle persone. Solo la filosofia va oltre le persone e in questa inesauribile ricerca del senso delle cose, segna quei nuclei radicali del pensiero da cui ciascuno muove e a cui ciascuno ritorna, elevando continuamente e involontariamente a "classico" chi di quel percorso ha iniziato a illuminare i passaggi cruciali.

¹⁹ G.B. Shaw, *Cesare e Cleopatra*, in Id., *Le opere*, Utet, Torino 1978, p. 270.

²⁰ L. Pareyson, *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 49.

²¹ Come nota F. Mercadante, *Carl Schmitt tra "i vinti che scrivono la storia"* in C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano 1987, p. 114.

2. *Logos e Pathos*

La prospettiva della commozione ha il pregio di liberarci da qualsiasi pretesa definitoria e analitica, imponendo di cedere integralmente alla dimensione suggestiva per cui, anche se non appare possibile indicare univocamente cos'è un classico in sé, siamo in grado di intuire per quali ragioni e con quali sentimenti ciascuno si accosti a quelle opere che ritiene, nel suo intimo, abbiano segnato la storia della cultura o per, riprendere la sottile ironia di Calvino, a quelle opere che siamo costretti a dire: “sto rileggendo e mai sto leggendo”. Paradossalmente è tanto controverso indicare tassativamente le ragioni per cui un'opera può essere considerata un “classico”, quanto è possibile individuare, nelle grandi linee, il sentimento che lega ciascuno alla lettura dei classici. Molti di noi avrebbero avuto non poche difficoltà nel condividere integralmente le singole scelte di Giorgio Colli per la collana *Enciclopedia di autori classici* di Boringhieri. Eppure saremmo stati tutti d'accordo nel sottoscrivere le poche righe con cui Colli sintetizza le ragioni del suo lavoro. «C'è un momento, nella vita di ognuno di noi, in cui il libro, la parola stampata, cessa di rappresentare la costrizione dello studio, e diventa un oggetto attraente, un rifugio, un punto d'appoggio, una fonte di vita»²².

Insomma non sappiamo definire un *logos*, una comune ragione dell'elezione di un'opera a modello paradigmatico, ma possiamo cogliere gli elementi del *pathos* che ci spinge alla lettura e ci accompagna nei suoi percorsi, per quanto disparati e insondabili possano apparire. Non vi è modo di rimediare a questa assenza di regole e infatti Walter Benjamin, riflettendo sulla sua “collusione” con i libri, sulle ragioni di una scelta o su quelle di una collocazione, amava ricordare un'affermazione di Anatole France: «l'unico sapere esatto che esista è il sapere circa l'anno di pubblicazione e il formato dei libri»²³.

²² G. Colli, *Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi, Milano 1983, p. 6.

²³ Benjamin, *La mia biblioteca*, cit., p. 14.

Quali sono, allora, le tensioni che determina e le emozioni che solleva questo rapporto “simpatetico” con una determinata opera? Il legame con un pensatore o con un libro “avviene” (*Geschehen*), non si programma, non ha nulla di automatico o neutrale, perché si fonda, come suggeriva Jaspers, sulla dimensione assolutamente personale dell’appropriazione. L’appropriazione è un processo che, pur presentando svariate declinazioni, ha delle costanti, dei nuclei emotivi che si presentano e ripresentano sistematicamente e che sono gli stessi classici a svelarci nel loro trasmettersi, l’uno con l’altro, la testimonianza di una ricerca che è sempre nuova e che non è mai veramente nuova. Possiamo averne un’idea se seguiamo tre di questi nuclei emotivi: il *pathos dell’influenza*, il *pathos della distanza* e il *pathos della tradizione*.

La prima forma di *pathos*, in ordine essenzialmente emotivo, è il *pathos dell’influenza* per riprendere non solo il titolo del libro di Bloom, *The anxiety of influence*, ma proprio la sua idea che «il tema nascosto di tutta la poesia degli ultimi tre secoli è stato l’angoscia dell’influenza, la paura latente in ciascun poeta che non esista più un vero e proprio compito da svolgere, per lui»²⁴. Io allargherei l’intuizione di Bloom a qualsiasi forma di pensiero e a qualsiasi epoca. È vero che Keats si domandava come fosse ancora possibile scrivere la parola tragedia dopo l’*Amleto* o il *Re Lear*, ma lo stesso dubbio emerge continuamente. Lo esprime emblematicamente Montaigne che, dinanzi ai tanti “maestri muti” presenti nei suoi pensieri, affermava di non mettere «affatto in dubbio che mi accada spesso di parlare di cose che sono trattate meglio dai maestri del mestiere e con più verità (*plus véritablement*)... Poiché faccio dire agli altri quello che non posso dire altrettanto bene, sia per insufficienza di linguaggio, sia per insufficienza di senno. Non conto i miei prestiti, li sopposo»²⁵. Il primo capitolo dei *Caratteri* di La Bruyère si apre con

²⁴ H. Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford University Press, New York 1973; tr. it., *L’angoscia dell’influenza*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 155.

²⁵ M. de Montaigne, *Essais* (1580); tr. it. *Saggi*, L. II Cap. X (*Dei libri*), a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, p. 725.

un'affermazione ancora più radicale: «tutto è stato detto e noi arriviamo troppo tardi»²⁶. Poi sembra quasi volerci, e forse anche volersi, consolare quando alla fine dello stesso capitolo afferma «non posso dunque pensare, dopo di loro (Orazio e Despréaux), una verità che altri ancora penseranno dopo di me?»²⁷.

Rorty utilizza *The anxiety of Influence* di Bloom per fondare la sua visione del “filosofo ironico”, del filosofo che, a partire dal trionfo della libertà con la rivoluzione francese e della divinizzazione dell'io con Kant ed Hegel, concepisce la coscienza come autocreazione che, per scrollarsi di dosso il passato, si cala integralmente nel presente, «lasciandoci un io che è una trama di contingenze e non un sistema di facoltà potenzialmente ben ordinato»²⁸. Eppure nessuno dei suoi filosofi “ironici”, si è “autocreato”. Che dire dell'immagine, cara a Nietzsche, della civiltà come una campana dentro una camicia di materiale più grezzo e comune²⁹? Heidegger non paga, forse, il suo debito con Nietzsche in uno dei suoi libri più belli? Proprio in questo libro afferma che «il grande pensatore è grande perché è capace di ascoltare l'opera degli altri ‘grandi’, traendone ciò che vi è di più grande e trasformandolo in modo originale... nel pensiero filosofico vige il più alto vincolo possibile, tutti i grandi pensatori pensano la stessa cosa»³⁰. E Derrida non confessa, a sua volta, che Heidegger è per lui un punto di riferimento costante? Lo definisce più volte come «un testimone permanente» che lo accompa-

²⁶ J. De la Bruyère, *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* (1687); tr. it. *I caratteri*, Utet, Torino 1984, § 1, p. 8.

²⁷ Ivi, § 69, p. 35. Conosciamo tutti Orazio, ma chi è Despréaux? Ecco una conferma di quanto sia variabile l'appellativo di classico.

²⁸ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; tr. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 43.

²⁹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878); tr. it. *Umano troppo umano*, I, 245; tr. it. in *Opere filosofiche*, vol. 3, Utet, Torino 2006, p. 202.

³⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, vol. VI/1-2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996-1997, tr. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 49.

gna «come un fantasma», «un custode» che non lo perde mai d'occhio, «un guardiano».

È innegabile che il *pathos dell'influenza* implichi sempre un legame contraddittorio, “ironico”, con un passato che si vuole negare quanto più si sente vicino. Per questo motivo Il *pathos dell'influenza* sarebbe inconcepibile senza il *pathos della distanza*. Ogni sviluppo culturale è tale proprio nei limiti in cui riesce a prendere le distanze dalle opere precedenti, segnando un'evidente soluzione di continuità rispetto al passato per mostrare che vi è ancora qualcosa di nuovo da mettere in luce nella storia del pensiero. Significativamente Eliot sintetizza questo sviluppo con l'espressione *maturity*, che usa in un duplice senso: «first that the value of maturity depends upon the value of that which matures, and second, that we should know when we are concerned with the maturity of individual writers, and when with the relative maturity of literary period»³¹. Ogni opera è ricordata come classico nella misura in cui acquista autonomia rispetto alle premesse da cui muove e anche rispetto al proprio tempo. Dante cita Virgilio 90 volte nell'*Inferno* e solo 13 nel *Paradiso* quasi a rimarcare una raggiunta “maturazione”, l'inizio di un nuovo percorso in cui le guide non servono più, perché gli orizzonti devono ancora essere tracciati. Quanti sono nella storia del pensiero questi distacchi che, *a posteriori*, cataloghiamo entro i grandi modelli, stoicismo, neoplatonismo, tomismo, ma che nei loro sviluppi sono segnati da un travaglio interiore che matura lentamente nel dialogo costante tra diverse tensioni spirituali?

Nel contempo è proprio questo essere messo da parte che cristallizza come un punto di riferimento definitivo una determinata opera. Quest'opera riceve paradossalmente il proprio asterisco d'autorevolezza proprio per effetto dello sforzo che si compie per aprire altre prospettive. Ha senso prendere le distanze solo da quanto ha lasciato un'impronta profonda, da quanto appare costituire un dato fondamentale.

³¹ Eliot, *Sulla poesia e sui poeti*, cit., p. 55.

Il distacco, segnando i confini di un pensiero, lo colloca nell'orizzonte della maturità, della compiutezza, rivendicando a sua volta una propria particolare specificità. È una circolarità che possiamo definire “ironica” con Rorty, se guardiamo la continua demolizione di ogni pretesa di universalità da parte della “contingenza”, se ci limitiamo al paradosso dell'incrociarsi e contraddirsi degli snodi concettuali. Ma è anche ermeneutica, se ci poniamo nella prospettiva dei progressivi sviluppi dell'orizzonte rivelativo. Come scrive ancora Pareyson, ogni «interpretazione, infatti, è un ‘incontro’, in cui la persona interpretante non rinuncia a se stessa nemmeno nel più impersonale sforzo di fedeltà, il quale anzi consiste nel dispiegare un abilissimo sforzo di inventiva originalità, e la forma interpretata continua a vivere di vita propria, non lasciandosi esaurire da nessuna interpretazione, ma piuttosto tutte suscitandole e alimentandole e favorendole»³².

Sotto questo punto di vista, diventa centrale la lezione di Gadamer in *Verità e metodo*, quando delinea il rapporto con i classici come l'essenza stessa della coscienza ermeneutica per l'intimo connubio che viene a determinare tra familiarità ed estraneità, vicinanza e distanza. «Quando chiamiamo qualcosa ‘classico’ lo facciamo invece in base a una coscienza di permanenza, di indistruttibilità, in base al riconoscimento di un significato indipendente da ogni situazione temporale; classico è così una specie di presente e fuori dal tempo, che è contemporaneo a ogni presente»³³. Il punto centrale della riflessione di Gadamer riposa sulla convinzione che la comprensione non sia tanto un capire meglio quanto un continuo capire diversamente. «Ogni epoca interpreta necessariamente qualunque testo in un proprio modo, giacché il testo appartiene all'insieme della tradizione che essa ha interesse a comprendere e nella

³² Pareyson, *Filosofia dell'interpretazione*, cit., p. 93.

³³ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960; tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, p. 597.

quale si sforza di capire se stessa [...] Perciò il comprendere non è mai solo un atto riproduttivo, ma anche un atto produttivo»³⁴.

Vi è, quindi, un'intima saldatura, aggiungerei io, tra il *pathos dell'influenza* e il *pathos della distanza* perché le radici dell'una, l'influenza, sono così profonde da non poter essere cancellate da nessuna presa di distanza, ma nello stesso tempo non sono neppure così intricate da impedire che, di sommovimento in sommovimento, si aprano nuovi orizzonti. «Questa distanza – ribadisce Gadamer – non è un abisso spalancato davanti a noi, ma è riempito dalla continuità della trasmissione e della tradizione, nella cui luce ci si mostra tutto ciò che è oggetto di comunicazione storica. Non è esagerato parlare qui di un'autentica produttività dell'accadere (*Produktivität des Geschehens*)»³⁵.

Fino a che punto è accettabile questo vincolo del passato sul presente? Tradizione. Ecco l'ultima forma di *pathos* che non possiamo eludere nel nostro rapporto con i classici. Non vi è nulla di più patetico della tradizione. Inventata dall'Illuminismo come scelta di campo tra arretratezza e innovazione, la tradizione viene presentata come un modo di essere e di agire che va combattuto ad ogni costo, perché è la causa di tutti i mali. Reinventata in chiave anti illuministica dal Romanticismo diventa un mondo puramente ideale e perfetto con cui combattere la pochezza del “nuovo” con l'imponenza del “vecchio”, la precarietà delle mode recenti con l'autorità di quello che si è consolidato nel tempo. Victor Hugo ci offre un quadro estremamente efficace di questo uso ideologico della tradizione. «Immaginare di prolungare all'infinito ciò che è defunto e di governare gli uomini per imbalsamazione, di restaurare dogmi in cattivo stato, di ridare l'oro ai sarcofagi, di intonacare i chiostri, di ribenedire i reliquiari, di riammobiliare le superstizioni, di ravvivare fanatismi, di rifare il manico agli aspersori e alle sciabole, di ricostruire il monachesimo e il militarismo, di credere alla salvezza della

³⁴ Ivi, p. 613.

³⁵ Ivi, p. 615.

società per mezzo della moltiplicazione dei parassiti, di imporre il passato al presente, sembra una cosa strana. Eppure ci sono dei teorici per queste teorie. Questi teorici, gente di spirito peraltro, seguono un procedimento semplicissimo: applicano sul passato una vernice che chiamiamo ordine sociale, diritto divino, morale, famiglia, rispetto degli avi, autorità antica, tradizione santa, legittimità, religione»³⁶.

Gli sviluppi storici ci hanno posto (e ci pongono ancora) davanti a queste dimensioni strumentali della tradizione. Dimensioni che, se non sono ideologiche, divengono spesso meramente archeologiche, un po' restauro e un po' cosmesi³⁷. Tuttavia non si può escludere che la teoria ermeneutica abbia il merito di mettere in luce come vi sia sempre un'implicita tensione etica nell'avvertire il richiamo della tradizione. Già la radice etimologica di *traditio* evidenzia un ideale momento di consegna, di passaggio da un soggetto a un altro. La conoscenza non appartiene a nessuno in maniera esclusiva, ma si costruisce, passaggio dopo passaggio, attraverso il continuo legame dell'io con il tu. «Sie spricht von sich aus so wie ein Du»³⁸, dice Gadamer, dando quasi una cadenza poetica a quell'intimo scambio, fatto di accettazione e rifiuto, di soggezione ed emancipazione, che sta alla base tanto di ogni relazione personale quanto di ogni legame spirituale tra opere e pensatori. La tensione etica della dialettica si fonda su due momenti essenziali: l'apertura all'altro (*il pathos della distanza?*) e il riconoscimento della propria limitatezza (*il pathos dell'influenza?*). L'uno sarebbe impossibile senza l'altro e entrambi ribadiscono che vi è sempre un implicito *cum movere* in qualsiasi

³⁶ V. Hugo, *Les Misérables* (1862); tr. it. *I miserabili*, volume I parte II, L. VII, cap. III, Garzanti, Milano 1990, p. 544.

³⁷ È questo il tema sottile che sta alla base dell'analisi di Cambiano, per il quale ad esempio il limite della ricostruzione di Gadamer sarebbe la proposizione di un modello "cosmetico": «una concezione reverenziale della tradizione, con un conseguente rifiuto di ogni forma di illuminismo» (*Perché leggere i classici*, cit., p. 7).

³⁸ Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 364 dell'edizione tedesca, p. 739 di quella italiana.

costruzione del pensiero. La filosofia è appropriazione? Ma non si può possedere senza ricevere³⁹, senza riconoscere l'ineliminabile correlazione con "l'altro da noi" che ci svela che siamo sempre in debito, che dobbiamo sempre qualcosa a qualcuno in una catena di solidarietà che si sviluppa di pensiero in pensiero, di esistenza in esistenza, segnata anche dalla parabola dei classici, dall'emergere dell'uno nel declino dell'altro.

Ecco perché la tradizione, non può essere considerata come un semplice *data base* da cui apprendere qualche notizia, quando ci serve, e neppure come un semplice museo dei valori da esporre quando occorre, da abbellire o restaurare. La tradizione è impegno e responsabilità, perché il passato ci interroga con tutte le attese, le speranze, le delusioni, le promesse, ancora senza risposte, ancora irrealizzate. Il passato diventa la premessa del futuro attraverso questa responsabilità che passa da una generazione a un'altra. «Nouveau et antique, aisément contemporain de tous les âges»⁴⁰, notava Sainte Beuve.

I classici, osserva Fortini, sono vivi nella misura in cui sono morti «ossia sono stati successivamente abbandonati dalle diverse forme di energia antagonista che furono capaci di incarnare lungo le generazioni»⁴¹. Questa inattualità diventa, però, un «potente additivo di significazione», perché implica sempre una lettura al plurale in cui il passato rivive nel presente e si proietta nel futuro. Sotto questo punto di vista, per quanto i classici possano apparire un potente strumento di conservazione, sono piuttosto una fondamentale e sistematica contestazione del presente nei limiti in cui implicano l'apertura all'orizzonte della trascendenza, all'orizzonte dell'oltre e dell'altro. La contingenza avrà il pregio di scardinare i vincoli precostituiti, ma poi diventa a sua volta un vincolo nei limiti in cui tende ad escludere qual-

³⁹ E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Éditions Albin Michel, Paris 1963; tr. it. *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 34.

⁴⁰ C.A. Sainte-Beuve, *Qu'est-ce qu'un classique?*, 1850.

⁴¹ Fortini, *Classici*, cit., pp. 198-199.

siasi alternativa, tende a chiudersi nell'effettività della prassi che si autogiustifica. L'è così di Luhmann, che «non dice che non dice cosa non dice»⁴² o il *constatativo* di Balibar che rende il mondo e l'umanità «definitivamente contemporanei di se stessi»⁴³. Ne era profondamente consapevole Pasolini che, insoddisfatto degli sviluppi del mondo moderno, scorgeva nel passato l'unica forza veramente eversiva del presente: «l'unica cosa che può 'contestare globalmente' la realtà attuale è il passato. Per fare vacillare il presente basta metterlo in diretto confronto col passato»⁴⁴.

Questa carica rivoluzionaria ci fa capire come i classici si leghino alla tradizione, ma ne integrino il senso e ne condizionino gli sviluppi. La tradizione è costituita anche da pregiudizi, superstizioni, consuetudini, radicamenti religiosi, e forse sarebbe rimasta solo questo, almeno nella cultura occidentale, se i classici non avessero costituito, nel loro continuo rimescolare ed accrescere i modelli di pensiero, una sorta di sponda laica che pone un limite critico a ogni forma di irrigidimento dogmatico. C'è un significativo aneddoto sulla sorte della biblioteca di Alessandria dopo la conquista musulmana della città. Il sultano impone di bruciare tutti i libri perché o sono inutili, in quanto quello che dicono è già nel Corano, oppure sono dannosi perché dicono quello che non c'è nel Corano. È inutile continuare a pensare, se si è già raggiunta la verità.

Ma chi stabilisce che la verità sia stata raggiunta se non il potere, politico o religioso che sia? Sono tante le forme di integralismo, le zone

⁴² N. Luhmann, *Are There Still Indispensable Norms in Our Society?*, in «Soziale Systeme», 14 (1), 2008, pp. 18-37; tr. it. *Esistono ancora norme indispensabili?*, Armando, Roma 2013, p. 73.

⁴³ E. Balibar, *Des Universels. Essais et conférences*, Éditions Galilée, Paris, 2016; tr. it. *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 63.

⁴⁴ P.P. Pasolini, *Interviste corsare sulla politica e sulla vita 1955-1975*, Liberal ed., Roma 1995, p. 188. Si veda anche pp. 195 ss.

opache della nostra storia nei confronti delle quali «il contatto con i classici può funzionare per aprire piccoli spazi di libertà, contribuendo in tal modo al costituirsi di cittadini almeno parzialmente liberi e capaci di valutare le argomentazioni a favore o contro»⁴⁵. La convinzione che vi sia qualcosa di “classico” a cui ancorarsi ha, quindi, il pregio di collegare assieme libertà e responsabilità. La libertà di un pensiero che si costruisce allargando sistematicamente i propri orizzonti, prendendo continuamente le “distanze” da sé stesso. La responsabilità per quello che si è ricevuto e che va preservato e alimentato, non perdendo mai di vista quell’idea che Bernard Williams fa propria: «dobbiamo trattare i grandi filosofi defunti come trattiamo i grandi filosofi viventi, come filosofi che hanno qualcosa da dire *a noi*»⁴⁶.

3. Filosofia e diritto

Cosa implica tutto questo per la filosofia del diritto? In apparenza nulla di diverso da quanto si è detto in precedenza. Anche la filosofia del diritto ha i suoi classici attraverso i quali collega costruzioni giuridiche ed esigenze storiche, aspirazioni ideali e condizioni materiali. Se non c’è nessun grande pensatore che non abbia, in misura maggiore o minore, influenzato l’esperienza giuridica, esistono anche pensatori che solo nell’architettura di un istituto o nella caratterizzazione di un settore del diritto hanno costruito la propria innegabile dimensione di autorevolezza. E che dire dei tanti giuristi che come Ulpiano o Puchta, pur rimanendo dentro il mondo delle norme, hanno aperto impensate prospettive di riflessione? Sono tutti classici? Possiamo definire classico, allo stesso modo e nello stesso senso di Platone o Kant, Grozio, Savigny e Rawls? Gaio, Laband e Satta?

⁴⁵ Cambiano, *Perché leggere i classici*, cit., p. 164.

⁴⁶ B. Williams, *Philosophy As a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton 2006; tr. it. *La filosofia come disciplina umanistica*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 216.

Dietro le grandi sistemazioni giuridiche, ma anche dietro singoli concetti o istituti, troviamo questo lento processo di ripensamento dei modelli filosofici per rispondere alle esigenze e alle tensioni che in ogni epoca hanno attraversato il diritto, a conferma di quanto siano numerose le “presenze reali” che hanno determinato l’intelaiatura in cui ci troviamo a operare. Senza Cartesio e Leibniz sarebbe uguale la nostra idea di soggetto di diritto? E senza Kant avremmo costruito la teoria dei diritti della personalità? Ogni momento storico ha avuto dei nuclei centrali di riflessione attorno ai quali sono fiorite tante e diverse letture divenute, col tempo, “classiche”. Letture che a loro volta traevano spunto da una o più opere e ne alimentavano altre, assumendo, ciascuna per il proprio verso, un ruolo paradigmatico all’interno di determinate prospettive. Lo confessa Hart: «per mio conto, almeno, non mi è riuscito di scorgere quanto di ciò fosse già visibile già nelle opere dei predecessori, finché non appresi dai miei contemporanei come guardarvi»⁴⁷.

Steiner usa l’espressione “marginalia” per indicare la costellazione di pensatori, di per sé “formidabili”⁴⁸, che gravitano attorno a una tematizzazione fondamentale in un determinato momento storico. Sono classici Platone, Aristotele e Tommaso, ma anche, in diversa misura, molti degli scritti che ne stanno ai margini, ma che marginali non sono, perché allargano, se non modificano le prospettive iniziali e danno loro un nuovo impulso. Questo fenomeno è particolarmente evidente nella filosofia del diritto proprio perché non brilla di luce propria, ma riceve dal più ampio contesto sociale aspirazioni, tendenze, esigenze, passioni,

⁴⁷ H.L.A. Hart, *Definition and theory in jurisprudence*, Oxford University Press, London 1953; tr. it. *Contributi all’analisi del diritto*, Giuffrè, Milano 1964, p. 79.

⁴⁸ «Jaspers, Sartre e Lévinas, Habermas e Derrida, l’esistenzialismo, la fenomenologia (vedi Merleau Ponty o Granel), il poststrutturalismo e la decostruzione possono essere letti come *marginalia*, per quanto di per sé formidabili, all’incontro Husserl-Heidegger» (G. Steiner, *Lessons of the Masters*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2005; tr. it. *La lezione dei maestri*, Garzanti, Milano 2004, p. 78).

conflitti, riformulando tutto questo e calandolo entro la configurazione delle norme e l'intelaiatura degli istituti giuridici.

Dalla teoria della giustizia alla teoria dello Stato, dalla teoria della pena alla teoria della soggettività, fino alla domanda centrale sul senso e sul fondamento della stessa esperienza giuridica, la filosofia ha ispirato il diritto, ma poi il diritto ha ridefinito modelli e prospettive. Risale, ad esempio, alla filosofia greca l'individuazione del compito prevalentemente repressivo e coattivo del diritto, che poi si ripropone nel tempo con echi e declinazioni diverse attraverso la teoria dello Stato o della norma, ma con una comune accentuazione pessimistica che non rende troppo distanti la fenomenologia dell'uomo giusto della *Repubblica* di Platone (360e-362c) dal *bad man* di Holmes⁴⁹. Ed è ancora nella filosofia greca che si incomincia a delineare l'altra funzione del diritto, quella direttiva e dialogica che, dopo Aristotele e Tommaso, ritorna in Habermas e Rawls, ma rivisitata alla luce di una teoria della democrazia che è propria del nostro tempo.

Mi pare sia ancora più interessante il percorso inverso, dal diritto alla filosofia. Il percorso che si delinea quando non si parte dal problema dell'identità umana o della struttura della società per arrivare all'articolazione delle norme, ma si muove, invece, proprio dall'articolazione delle norme e poi si finisce per aprire uno spazio di riflessione sui limiti e le ragioni del fondamento dell'esistenza. La storia della cultura ci mostra come il diritto quanto più pretende di raggiungere una compiutezza sistematica, quanto più tende ad appagarsi metodologicamente e concettualmente della sua specificità, tanto meno riesce a chiudersi in sé stesso. Ne sono un esempio i due più grandi momenti di riorganizzazione e ripensamento complessivo degli sviluppi giuridici, il codice di Giustiniano e i vari processi di codificazione dell'età moderna. Quando,

⁴⁹ Nel celebre discorso pronunciato per l'inaugurazione della Facoltà giuridica dell'Università di Boston: *The Path of Law* tr.it. in *Opinioni dissenzienti*, Giuffrè, Milano 1975, pp. 255 ss.

per la prima volta nella nostra cultura, il diritto emerge come disciplina autonoma, mi riferisco alla complessa orditura giuridica del mondo romano, con i suoi giuristi professionali, le sue scuole e i suoi trattati, ecco comparire il *De legibus* di Cicerone, forse la prima opera di filosofia del diritto scritta da un giurista per i giuristi, che non esita a dichiarare che il fondamento dell'esperienza giuridica non si può trovare nei libercoli sugli stillicidi e sui diritti annessi ai muri o nelle formule di contratti e sentenze⁵⁰, ma bisogna andare oltre e riflettere su quella sintesi di *summa auctoritas et scientia* che è riposta in *universi iuris ac legum*, l'universo della filosofia o meglio dei classici, consacrati dalle grandi scuole del tempo, platonici, aristotelici, stoici, epicurei, scettici...

Del resto, l'imponente riorganizzazione sistematica del diritto romano compiuta dal codice di Giustiniano, affida a Ulpiano il compito di evocare la stessa esigenza espressa da Cicerone per cui «giustamente siamo detti sacerdoti (*merito quis sacerdos appellet*), coltiviamo infatti la giustizia e dichiariamo la nozione del buono e dell'equo, separando ciò che è equo da ciò che è iniquo e il lecito dall'illecito, desiderando rendere buoni non solo per paura delle pene, ma anche con l'esortazione dei premi, raggiungendo, se non erro, una filosofia vera e non simulata (*veram ... philosophiam, non simulatam affectantes*)»⁵¹.

Oggi noi scorgiamo dietro Ulpiano, il giurista Ulpiano, Pitagora ed Empedocle, oltre al *bon ton* stoico, ma ci rendiamo anche conto che, nella stringata formula del *Digesto*, ha trovato consacrazione quell'insoddisfazione per la mera effettività delle norme che abbiamo poi finito per chiamare giusnaturalismo o diritto naturale. Ne è derivato l'equivoco o l'illusione che vi fosse un altro diritto, accanto al diritto posto dall'uomo, ma, se ci pensiamo bene, è semplicemente la filosofia, con le sue teorizzazioni e i suoi classici, ad emergere come prospettiva critica,

⁵⁰ «ut libellos conficiam de stillicidiorum ac de parietum iure? An ut stipulationum et iudiciorum formulas componam?» (Cicerone, *De legibus*, I, 4, 14).

⁵¹ Domizio Ulpiano, D. 1,1,1,1.

allargando un orizzonte che, se fosse rimasto chiuso in sé stesso, avrebbe assunto profili sempre più angusti e autoritari. «Si dica del diritto naturale ciò che si voglia, aleggia sempre in esso l'idea che il diritto non si identifica semplicemente col comando di un potere esistente»⁵².

Non intendo, certo, sostenere che possiamo considerare classici solo i teorici del diritto naturale o che i classici siano il diritto naturale. Vorrei più banalmente sottolineare che il riferimento ai classici, in qualsiasi modo possiamo intendere questa espressione, emerge in ogni riflessione sul diritto, anche in quelle più rigorosamente aderenti ai dettagli esegetici, proprio perché il diritto non può essere considerato semplicemente una pedissequa accettazione del presente. Implica sempre in sé una spinta verso la trasformazione e il cambiamento. Cardozo lo paragonava a un viaggiatore che «dev'essere pronto per il domani. Deve avere in sé il principio di evoluzione»⁵³. I classici, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, costituiscono il rumore di fondo che guida questo sviluppo verso spazi sempre più ampi di conoscenza e quindi di libertà, nella misura in cui la libertà è l'insoddisfazione per il presente, la ricerca sistematica di un oltre.

Non possiamo dimenticare che anche l'altra grande riorganizzazione del diritto, la codificazione che si impone tra '700 e '800, si costruisce attorno a una spinta ideale i cui tratti essenziali possiamo far risalire a Leibniz e Domat, ma che trae spunto da domande che hanno attraversato tutta l'esperienza giuridica. Retorica o etica? Ragione o volontà? Leibniz sviluppa l'idea che il diritto sia costituito da un insieme di proposizioni rigorosamente riconducibili entro schemi logici che si richiamano vicendevolmente fino a dar vita a un sistema coerente e completo oltre

⁵² H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena Zu Einer Rechtsphilosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951; tr. it. *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965, p. 360.

⁵³ B.N. Cardozo, *Selected Writings of Benjamin Nathan Cardozo*, Fallon Publications, Fallon Law Book Company, New York 1947; tr. it. *Il giudice e il diritto*, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 98.

che tendenzialmente onnicomprensivo. Domat riorganizza il quadro sistematico sulla ricerca dell'*Esprit*, di quella *ratio*, di quella “intenzione” che consente di individuare i nessi immutabili tra le norme nelle diverse architetture disciplinari e istituzionali in cui si divide e articola il mondo del diritto. Ciascuna di queste prospettive ci rimanda indietro a Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Pascal...

È una deformazione della mentalità dei filosofi non riuscire a pensare al diritto senza cercare un classico dietro i classici filoni di riflessione? È una deformazione o un'esigenza fondamentale? Non c'è giurista che non avverta, anche se si occupa di locazioni o di titoli di credito, quanto siano fittizi i confini dell'art. 12 delle preleggi. Può accettare di arrabattarsi nella differenza tra interpretazione e integrazione, tra semiotica e genetica, ma poi, anche senza scomodare Leibniz o Domat, avrà di fronte il rapporto tra logica e *ratio*, tra lettera e spirito della legge. Ce ne potremmo rendere conto leggendo un brano di una sentenza della nostra Corte di cassazione in cui, dietro il sussiego formale del linguaggio paludato, le domande che emergono sono poi molto semplici: quali sono i valori che si devono affermare e fino a che punto sono compatibili con le norme?

In premessa, l'accurata analisi, gli approfonditi riferimenti e gli spunti critici riservati in sentenza alla giurisprudenza cd. normativa, nell'ottica di una rinnovata funzione ‘creativa’ della speculare *Interessenjurisprudenz*, ne lascia poi impregiudicato l'interrogativo circa la collocazione di quest'ultima nell'ambito della gerarchia delle fonti, – salvo a voler riservare alle sole fonti ‘poste’ tale preordinazione gerarchica, onde la giurisprudenza normativa sarebbe singolarmente fuori da quell'assetto. Se quest'ultimo appare a prima vista l'approdo più agevole sul piano dogmatico, per altro verso non sembra seriamente discutibile che, così opinando, il giudice civile, laddove ritenga nell'interpretare la legge alla luce dei valori costituzionali che essa non tuteli (o non tuteli a sufficienza) una situazione giuridica di converso meritevole, intervenga a creare una corrispondente ‘forma’ giuridica di tutela, eventualmente in contrasto con la legge stessa, ma senza subire alcun sindacato di costituzionalità, in quanto il sistema non prevede un meccanismo immediato di sindacato della costituzionalità degli orientamenti pretori salvo che questi riguardino la stretta interpretazione di una o più norme di legge esistenti (e sempre che un giudice sollevi la questione di costituzionalità secondo il consueto procedimento di cogni-

zione incidentale). Il problema – che non può essere approfondito in questa sede se non nei limiti in cui la risoluzione del caso concreto lo impone e che attinge all'equilibrio stesso tra i poteri dello Stato, oltre che al modo di essere, e dunque di evolversi, dell'ordinamento giuridico – induce l'interprete ad interrogarsi sui limiti del suo intervento in seno al tessuto normativo e al di là di esso, senza mai omettere di considerare che, di interpretazione *contra legem* (non diversamente che per la consuetudine), non è mai lecito discorrere in un sistema (pur semi-aperto) di *civil law*, che ammette e legittima, esaurendone in sé la portata innovativa, l'interpretazione estensiva e l'integrazione analogica, anch'essa condotta pur sempre *ex lege* ovvero *ex iure*. Non altro. Non oltre⁵⁴.

Non oltre? Non altro? Oltre le norme c'è la costituzione? E, oltre la costituzione, cosa sarà mai questo inquietante altro, se non l'impossibilità di chiudere l'elaborazione e l'interpretazione delle norme entro una razionalità autoreferenziale? Per quanto la costituzione costituisca il luogo in cui proiettare e acquietare dubbi e insoddisfazioni, non circoscrive i confini del diritto. La costituzione oggi è un po' tutto: un'orditura politica, lo sfondo assiologico del sistema normativo, ma anche il suo opposto, il fittizio collante istituzionale che nasconde l'insanabile incoerenza di valori e interpretazioni⁵⁵. Se non crediamo più che esista hegelianamente una grande anima del legislatore da cui deriva l'*animus* della giurisprudenza, è difficile pensare che la costituzione sia qualcosa di più della camera di compensazione delle tensioni irrisolte del nostro tempo. Una sorta di oltre dell'altro, per continuare a seguire la Cassazione.

Il fenomeno è aggravato dalla transnazionalizzazione dei flussi giuridici che implica l'immissione di nuove regole e nuovi valori all'interno di un quadro globale di riferimento, caratterizzato da spinte economiche, sociali e culturali in cui il ruolo di mediazione e di selezione delle priorità

⁵⁴ Cassazione civile, III Sezione, 2 ottobre 2012, n. 16754.

⁵⁵ «E se... fosse proprio il 'coerente' rispetto alle regole a essere realmente autocontraddittorio, a convertirsi nel suo opposto?» domanda S. Žižek in *Living in the End Times*, Verso, London 2010; tr. it. *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Milano 2011, p. 30.

normative non è svolto dalle scelte politiche dei singoli Stati o della stessa comunità internazionale, ma da *media* imposti da altre forme istituzionali: «questi regimi stabiliscono costituzioni proprie, le cui norme organizzative e i cui diritti fondamentali si distinguono nettamente tra di loro e da quelli statali»⁵⁶. Il mercato, la moneta, i flussi finanziari, la formazione e circolazione delle informazioni, tutti quegli elementi che sono fondamentali per l'organizzazione della società, possono essere solo marginalmente gestiti in maniera consapevole e unitaria. I nuovi flussi regolamentari transnazionali sono anche l'effetto di innovazioni tecnologiche che non modificano solo gli equilibri della produzione del sapere, ma incidono anche profondamente sui modelli sociali. Si è determinato un sistema difficile da definire (militare-industriale? tecnologico-finanziario? tecno-politico?), ma facile da caratterizzare come tendenzialmente irresponsabile nel senso etimologico del termine, per cui non si sa bene chi lo ispira e a chi debba rispondere delle sue azioni e dei suoi principi regolativi.

Ci troviamo, forse, in una di quelle situazioni storiche di strutturale incontrollabilità delle norme e delle stesse fonti del diritto, simile alle condizioni che hanno indotto a elaborare il codice di Giustiniano o la ricostruzione sistematica delle codificazioni moderne. Ora, come allora, i classici finiscono, per svolgere un ruolo rilevante, per quanto spesso inavvertito. Ce ne rendiamo conto proprio in uno dei settori in cui è più evidente il peso della transnazionalizzazione dei flussi giuridici e cioè il complesso insieme di tecnologie digitali di trasmissione delle informazioni e delle comunicazioni (*Information and Communication Technologies* - ICT), con tutte le implicazioni che determina sul piano del controllo dei dati, dello sviluppo dei processi democratici, dell'economia, della *privacy* e degli stessi rapporti tra Stati, comprese le nuove caratteristiche di una guerra che può essere combattuta in via cibernetica.

⁵⁶ G. Teubner, *Nuovi conflitti costituzionali. Norme fondamentali dei regimi transnazionali*, Bruno Mondadori, Milano 2017, p. 116 dell'edizione digitale.

Secondo uno dei più autorevoli studiosi di questo fenomeno, Luciano Floridi, è necessario trovare nuovi equilibri e nuovi strumenti di regolazione per porre rimedio all'ormai inarrestabile crisi della tradizionale struttura dello Stato. Gli accordi di Bretton Woods avrebbero, a suo avviso, dato vita a «un insieme di sistemi multi-agente che operano come forze sovranazionali o intergovernative coinvolte nella gestione dei problemi politici, sociali ed economici mondiali»⁵⁷. Un equilibrio tra questa pluralità di fattori eterogenei si può trovare solo attraverso l'unica dimensione tendenzialmente universale, e quindi unitaria e unificante, che rimane: la ricerca di principi e dei valori. Floridi suggerisce, in particolare, di trarre ispirazione dall'ideale confluenza di tolleranza e giustizia che si è sviluppata nella linea ideale che lega Kant e Rawls⁵⁸. Semplifico un discorso molto più raffinato e articolato, solo per far notare come, seguendo questo esempio, ci rendiamo conto di quanto i classici non siano semplicemente l'elegante corredo di qualche riflessione, ma un elemento essenziale a partire dal quale ripensare concetti come società civile, comunità e anche mercato. Concetti che ormai sembrano perdere qualsiasi significato travolti da una prassi in cui la retroazione, il *feed-back*, sembra aver preso il posto della relazionalità.

Sempre Floridi⁵⁹ fa notare che anche una prestazione di servizi come l'*icloud* ci impone, con la costante crescita delle funzioni *on demand*, degli spazi *in cloud*, dell'offerta di applicazioni, della contrattazione elettronica, di tornare a riflettere, attraverso Stuart Mill e Hayek, sui limiti in cui sia possibile, e auspicabile, un equilibrio spontaneo nella circola-

⁵⁷ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 199.

⁵⁸ L. Floridi, *Toleration and the Design of Norms*, in «Science and Engineering Ethics», 2015-21, pp. 1095 ss.

⁵⁹ B. de Bruin, L. Floridi, *The Ethics of Cloud Computing*, in «Science and Engineering Ethics», 2017-23, pp. 21 ss. Esamina lo stesso problema nella prospettiva delle nuove soggettività giuridiche G. Teubner, *Ibridi e attanti. Attori collettivi ed enti non umani nella società e nel diritto*, Mimesis, Milano 2015.

zione dei dati e nella negoziazione dei loro effetti. Non sarebbe, piuttosto, necessaria un'etica del *cloud computing*? Un'etica che riattraversi le dimensioni classiche del rapporto tra pubblico e privato?

Girando pagina, ma non troppo, un segnale altrettanto significativo ci giunge dalla Risoluzione del Parlamento europeo del 16 febbraio 2017 recante raccomandazioni alla Commissione concernenti norme di diritto civile sulla robotica (2015/2103(INL)). Per regolare il comportamento di progettisti, fabbricanti e utilizzatori di «robot, compresi i robot capaci di autonomia e di autoapprendimento integrale», la Raccomandazione abbozza un modello disciplinare che si richiama esplicitamente alle “leggi di Asimov” e quindi a un “classico” della fantascienza, il *Circolo virtuoso*, scritto nel 1942. Asimov ci suggeriva di utilizzare un altro “classico”, l'etica di Kant, per affrontare i rischi di un mondo popolato da macchine intelligenti. Le leggi di Asimov sono convertibili in “codice macchina”? E, se così fosse, le macchine intelligenti ci ubbidiranno? Una macchina intelligente, capace di apprendimento e di autonomia, è un soggetto morale? Se è un soggetto morale, non avrà il diritto di costruirsi la “sua” morale?⁶⁰

Sono le neuroscienze il settore in cui questi interrogativi divengono gli elementi fondamentali dell'incontro delle diverse tecnologie che sviluppano l'intelligenza artificiale e la robotica. Ci troviamo dinanzi all'eventualità di una modificazione radicale del nostro mondo, eppure lo sfondo è costituito dal tema classico del rapporto tra identità e libertà che da Platone a Freud attraversa tutta la nostra cultura. Non possiamo più dare per scontati concetti come coscienza, volontà, capacità, responsabilità su cui si pensava che l'esperienza giuridica potesse trovare un fondamento definitivo, ma non possiamo neppure metterli da parte. Chi siamo? Come apprendiamo e decidiamo? Erano già gli

⁶⁰ Gli ultimi capitoli del libro di Nick Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014; tr. it. *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, sono proprio dedicati all'analisi dei problemi della “scelta dei criteri di scelta” dei valori e dei modelli di moralità da “caricare” sui meccanismi intelligenti.

interrogativi di Cartesio, Leibniz, Kant, Hegel. Non solo dobbiamo tornare a loro per analizzare quei problemi che ci pongono le esplorazioni metabolico-funzionali del cervello, ma l'idea stessa di libertà viene, paradossalmente, affermata e negata nello stesso tempo.

Per quanto sia estremamente complesso, il cervello finisce per apparire, nelle posizioni riduzionistiche più estreme, solo un fenomeno chimico, regolato dalla fisica, che la genetica aiuta a definire e la farmacologia a controllare. L'Io, il soggetto e le stesse singole decisioni non sarebbero altro che l'esito imponderabile delle connessioni tra le reti neuronali, la conseguenza imprevedibile dell'efficienza di qualche neurotrasmettitore biochimico. Ci piaccia o no, saremmo solo «un fascio di neuroni» (Francis Crick), un «pattern di materia e di energia» (Raymond Kurzweil), «una collezione di atomi di presente» (Eduardo Boncinelli), una «macchina di carne» (Marvin Minsky). Sono queste visioni estreme che aprono lo spazio alla progettazione di un'area di lavoro neuronale globale (*global neuronal workspace*) che dovrebbe consentire di trasferire i meccanismi biochimici di funzionamento del cervello sui computer collegati alle macchine del futuro. La nostra intelligenza sarà la loro intelligenza? La nostra coscienza sarà la loro coscienza? Di fronte a una macchina intelligente quanto potrà reggere la distinzione “cartesiana” del nostro codice civile tra soggetti e oggetti? Dinanzi ai condizionamenti biochimici del nostro cervello, quanto durerà il sistema penale⁶¹ con l'idea “freudiana” della repressione degli istinti? Le classiche concezioni del passato sono un'incrostazione di cui dobbiamo liberarci o l'unico modo per dare un senso alla nostra organizzazione sociale?

Questi dubbi non emergono solo tra le righe di qualche libro⁶². Negli ultimi due anni sono stati emanati diversi documenti, di rilevanza

⁶¹ Deborah W. Denno, *Criminal Law in a Postfreudian World* in «University of Illinois Law Review», 2005-3, pp. 601 ss.

⁶² M. O'Connell, *To Be a Machine: Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*, Granta Publications, London 2017; tr. it. *Essere una macchina*, Adelphi, Milano 2018.

nazionale o internazionale⁶³, sui possibili riflessi sociali e giuridici di un “robot cognitivo”, per riprendere l’espressione dell’Unesco. Ecco il paradosso: un algoritmo, ci suggeriscono le neuroscienze, dovrebbe essere in grado di produrre la... libertà o singolarità tecnologica che dir si voglia, nei limiti in cui programma una macchina capace di apprendere da sé e di assumere decisioni assolutamente autonome e imprevedibili, eppure, proprio noi che la costruiamo, proprio noi che elaboriamo l’algoritmo della libertà, non saremmo liberi, ma il frutto casuale, sempre a sentire le neuroscienze, della combinazione di geni e neuroni che decidono per noi.

L’automazione informatica tende, quindi, ad evolversi nell’autodeterminazione proprio quando scopriamo che l’autodeterminazione potrebbe non esistere, perché sarebbero i geni a decidere per noi. Si impone all’attenzione dei giuristi il problema della personalità e dignità “numerica” delle macchine intelligenti⁶⁴, proprio quando vacillano i presupposti della personalità giuridica degli esseri umani. Queste contraddizioni sono l’esito degli sviluppi più raffinati della nostra cultura, eppure mettono in crisi la nostra cultura. Le neuroscienze ci liberano di Cartesio e Freud? E poi cosa resta? Siamo sospesi tra determinismo biochimico e indeterminazione artificiale, per cui la libertà appare un artificio necessario, se osservata nella prospettiva dei robot cognitivi, e un concetto vuoto, se osservata nella dimensione del metabolismo cerebrale.

⁶³ Oltre alla già citata raccomandazione del Parlamento europeo, ricordo la dichiarazione dell’European Group on Ethics in Science and New Technologies su *Artificial Intelligence, Robotics and ‘Autonomous’ Systems* del 9 marzo 2018; il report dell’Unesco su *Robotics Ethics* del 14, settembre, 2017; il documento del Gruppo misto del Comitato nazionale per bioetica e del Comitato nazionale per Biosicurezza, le biotecnologie e le scienze per la vita su *Sviluppi della robotica e della roboetica* del 26 maggio 2017; la nota del Nuffield Council on Bioethics su *Artificial intelligence (AI) in healthcare and research* del maggio 2018.

⁶⁴ A. Bensoussan, *La protection de la dignité humaine s’étend au champ du numérique*, Le Huffington Post, 6 giugno 2014.

Si ripropone, sotto altre forme, quella sottile perversione che ha attraversato tutto il secolo scorso: la ragione spinge verso l'irrazionalità. Non è stato solo Freud a insegnare che non ci sono certezze, che l'uomo deve trovare in sé stesso, nelle turbe nascoste del proprio intimo, le ragioni della propria condotta. Freud ha aggiunto il sospetto che tutto, tutto l'apparato morale e culturale, sia una mera illusione: «anche un altro patrimonio della nostra civiltà che noi altamente apprezziamo e al quale affidiamo il governo della nostra vita; vale a dire se i presupposti che regolano i nostri ordinamenti statali non debbano parimenti esser chiamati illusioni [...]»⁶⁵. Gli ha fatto eco Kelsen, ponendo al vertice dell'ordinamento giuridico, alla base delle sue condizioni di pensabilità, l'indecifrabilità di una «norma fondamentale» che si auto-genera e auto-produce senza offrire una ragione all'*essere del proprio dover essere*. Proprio quando affidiamo all'intelligenza artificiale, all'intelligenza costruita da noi, il nostro futuro, perdiamo fiducia nella capacità di comprendere il senso dell'esistenza, di trovare un fondamento ai valori e ai legami sociali.

Ecco il ruolo di orientamento esistenziale che possiamo trovare nei classici. Ci insegnano, è vero, che, se guarda in se stesso, l'uomo non ha grandi motivi per essere ottimista. Non ci consolava Montaigne, quando ci ricordava che «la maggior parte delle nostre azioni sono da commedia [...] Bisogna recitare a dovere la nostra parte, ma come parte di un personaggio preso a prestito. Della maschera e dell'apparenza non bisogna farne un'essenza reale né dell'estraneo il proprio. Non sappiamo distinguere la pelle dalla camicia»⁶⁶. Non ci ha consolato Shakespeare, nel constatare che «gli déi, con noi, fanno come i bambini con le mosche. Ci ammazzano, per divertirsi»⁶⁷, e ancora meno Dürrenmatt: «ha reso il mondo così confuso e complicato e ha intrecciato una rete così fitta di

⁶⁵ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien und Zürich 1927; tr. it. *Avvenire di un'illusione*, in Id., *Opere complete*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. 10, p. 439.

⁶⁶ Montaigne, *Saggi*, L. III, X (*Del governare la propria volontà*), cit., p. 1881.

⁶⁷ W. Shakespeare, *Re Lear*, 4.1, vv. 37-38.

produzioni e prodotti che l'uomo in questo mondo è riuscito a orientarsi soltanto inventandosi un sistema normativo»⁶⁸. Eppure i difficili sviluppi della storia del pensiero dimostrano che è possibile ritagliare, malgrado i nostri limiti, un sistema di norme e istituzioni che ponga la libertà e la dignità al centro delle aspirazioni etiche e giuridiche. È per questo che non possiamo fare a meno dei classici. Non hanno costruito un mondo edulcorato a misura delle nostre speranze. Semmai, proprio all'opposto, hanno alimentato inquietudini e dubbi, spingendo il pensiero oltre il pensiero, oltre il modo di osservare le cose tipico di un particolare momento storico, oltre la rassegnazione di uno specifico contesto culturale. *Amicus Plato, sed...* Quante cose ha rivelato, e ci può ancora rivelare, questo "ma": è il simbolo della libertà che prende le "distanze" dal passato, ma si assume la responsabilità di preservarne l'eredità.

⁶⁸ F. Dürrenmatt, *Monster Lecture on Justice and Law, with a Helvetian Interlude*, 1969; tr. it. *Megaconferenza sulla giustizia e sul diritto, con un intermezzo elvetico. Breve drammaturgia della politica*, in Id., *I Dinosauri e la legge. Drammaturgia della politica*, Einaudi, Torino 1995, pp. 14-15

Finito di stampare nel mese di maggio 2019
da Tipografia Montserrat S.n.c. - Vicopisano (PI)
per conto di Pisa University Press