

Premessa

Tra i versi di *Vermächtnis*, cioè *Lascito*, con cui intendeva riassumere conclusivamente il messaggio del suo ultimo, sconfinato romanzo, *Gli anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister* (ben poco letto e ben poco leggibile), Goethe pone un'indicazione densissima, cui ho sempre cercato di restare fedele: *Das alte Wahre, faß es an!* Una traduzione italiana di questo verso (peraltro poco felice dal punto di vista poetico) potrebbe essere: *Metti a frutto l'antico Vero!* È un'indicazione preziosa: abbiamo tutti il dovere, prima ancora di andare narcisisticamente alla ricerca di nuove verità, di assimilare fino in fondo quelle che esistono da sempre, che ci sono state pazientemente insegnate e che siamo chiamati a nostra volta a trasmettere a chi verrà dopo di noi. Questo è esattamente ciò che ho cercato di fare scrivendo questo libro (che rielabora un piccolo libro che ho scritto alcuni anni fa e intitolato: *Giustizia. Elementi per una teoria*) nella consapevolezza che quel *Vero* cui allude Goethe è certamente *antico*, ma altrettanto certamente (e misteriosamente) sempre *nuovo*.

Questo libro è dedicato a Luca e a Luciana, nella giornata che è esclusivamente *loro*.

Un grosso libro, come diceva Callimaco, è un *grosso guaio*. Se poi il libro in questione è un massiccio manuale o un corso universitario di grande mole, il guaio da grosso diviene grossissimo. Non avendo il dono di Goethe di riassumere in un solo verso un intero corso di lezioni, ho cercato comunque di minimizzare il danno e mi sono deciso a pubblicare questo *Corso di filosofia del diritto*, nel quale tento di confrontarmi con quell'*antico Vero* di cui parla Goethe, cercando di non dilatarne oltre misura le dimensioni. Il lettore però si accorgerà ben presto che alla non eccessiva lunghezza di questo corso si unisce una particolare densità del discorso, che ri-

chiede al lettore una riflessione, che potrà portargli via molto più tempo di quanto egli non possa sulle prime immaginare. Un piccolo aiuto per discernere l'essenziale è dato al lettore dalla divisione del testo in paragrafi e in sotto-paragrafi. Questi ultimi, evidentemente, accolgono riflessioni di carattere più particolare, digressioni e a volte dei veri e propri *obiter dicta*, di carattere accessorio e a volte (ma solo a volte!) non essenziali. È anche utile rilevare che spesso la comprensione dei paragrafi è facilitata da quella dei sotto-paragrafi. Il lettore lo verificherà da sé: come per imparare a nuotare bisogna entrare in acqua e affrontarne le onde, così per imparare a studiare bisogna immergersi nei libri e misurarsi con essi, sapendo che da un libro non sarà mai possibile ottenere risposte alle proprie domande, se non dopo averle pazientemente ricercate.

1 | Insegnare

Secondo San Tommaso, *docere est actus caritatis et misericordiae* (*In 4 Sententiarum*, d. 49, q. 5, a. 3). L'espressione può apparire enfatica, ma è corretta. Può insegnare solo colui *che sa*. Ma non basta *sapere* per *insegnare*: è necessario che ciò che si sa non venga considerato da chi sa un proprio geloso possesso. È necessario che chi sa decida di *donare* ad altri il proprio sapere, perché l'altro lo condivida e ne sia (auspicabilmente) arricchito. Nell'insegnamento, quando è autentico, è implicita la generosità. Ed è per questo che il debito che abbiamo con chi, insegnandoci qualcosa, ci ha donato una parte di sé, è in qualche modo inestinguibile, come emerge, sia pur indirettamente, dall'uso e soprattutto dal significato più profondo della parola *Maestro*, che tutti siamo ben in grado di distinguere, nella sua valenza profonda, dall'uso e dal significato che riserviamo alla parola "insegnante": quando l'insegnamento diviene *magistero* ha davvero raggiunto la sua pienezza.

2 | Insegnare filosofia

Si può *insegnare la filosofia*? Certamente sì, come si può insegnare qualsiasi congerie di nozioni. Ma non tutti coloro che conoscono la filosofia meritano l'appellativo di *filosofi*, così come non tutti coloro che sono esperti di arte meritano di essere chiamati *artisti*. Il termine *filosofia* non indica solo un insieme di nozioni, che può ben essere trasmesso dal maestro ai discepoli, ma più in generale un particolare modo di rapportarsi alla realtà, che il maestro può *indicare* ai discepoli, senza però avere alcuna certezza che costoro siano capaci di recepirlo. È in questo senso, come ben sapeva Aristotele, che la filosofia appartiene al novero di quelle forme di sapere che non possono propriamente essere insegnate, così come non possono propriamente essere imparate, ma che possono ciò non di meno essere *offerte* alla riflessione. È in questo senso ristretto, ma rilevante, che ci si può anche, con molto coraggio, dedicare all'*insegnamento e all'apprendimento della filosofia*.

3 | Cosa è la filosofia

La filosofia è conoscenza, basata sulla *ragione*. Ma si tratta di una forma molto particolare di conoscenza (o, se così si preferisce dire, si tratta di un uso molto particolare della ragione), che ha per

oggetto non le *cose*, per come esse si producono in un catena di *cause* e di *effetti* (lo studio delle *cose*, nel senso cui ora si è accennato, è riservato alla *scienza*), bensì le cose per quello che è il loro *senso*. A chi obietta che è *rischioso* dar credito a una forma di sapere, quale la filosofia, che pretende di poter accedere al *senso*, senza avere la certezza di essere davvero in grado di conquistarlo (ed effettivamente niente e nessuno è in grado di fornire questa certezza) e nemmeno quella di saper elaborare un *metodo* adeguato a questo scopo, è possibile, seguendo il Socrate di Platone (*Fedone*, 114d), dare una sola risposta: è indubbio che questo rischio esista, ma questo rischio è bello (*kalós ho kíndynos*).

3.1. Poiché il *senso* delle cose (la *filosofia*) non coincide con il loro mero *esserci* (la *fisica*), la filosofia, inevitabilmente, è *metafisica*: è cioè un sapere che non nega l'*esserci* (cioè la *fisica*), ma individua la verità dell'*esserci* in una dimensione di *ulteriorità*, che chiede di essere indagata e analizzata. Questa dimensione, questo *Hinterwelt*, *retro-mondo* (come lo chiama Nietzsche, *Così parlò Zaratustra*, parte prima, § 3) costituisce, come scrive Adorno, lo *scandalo della filosofia*, che si è cercato innumerevoli volte di rimuovere; ma resta fermo che *la metafisica è ciò per cui esiste in fondo la filosofia* (*Metafisica*, trad. it., Einaudi, Torino, 2006, p. 3).

3.2. A questa considerazione possiamo anche riportare l'osservazione di Kant, quando scrive che "non c'è nessuna ragione umana ... che possa sperare di comprendere semplicemente secondo cause meccaniche la produzione sia pure di un filetto d'erba" (*Critica del Giudizio*, trad. it. Gargiulo-Verra, Bari 1979⁴, p. 285).

3.3. Secondo Aristotele, la filosofia nasce dallo *stupore*; dallo stupore che esista una cosa, che avrebbe potuto non esistere; dallo stupore che qualcosa che esiste possa cessare di esistere; dallo stupore che esista un *mondo*; dallo stupore *che io stesso esista*; dallo stupore *che esista in generale qualcosa anziché il nulla*. La Bibbia, nei *Proverbi* (30.18-19) esprime con accenti di alta liricità questo stupore:

*Tre cose mi sono difficili,
anzi, quattro che io non comprendo:
il sentiero dell'aquila nell'aria,
il sentiero del serpente sulla roccia,
il sentiero della nave in alto mare,
il sentiero dell'uomo in una donna.*

3.4. Alfred North Whitehead, in *Remarks (The Philosophical Review, 1937)*, riassume lo stupore "filosofico" (o, se si preferisce,

“metafisico”) in una domanda semplicissima, profonda e radicale, destinata a restare sempre aperta: *what is it all about?*

4 | Filosofia e ideologia

Di conseguenza, l’atteggiamento fondamentale di chi fa filosofia è primariamente *contemplativo* e solo successivamente, e non necessariamente, *attivo*. *Agire* per cambiare il mondo – o *non agire* intenzionalmente, perché il mondo resti sempre come è, una paradossale forma di *azione per omissione* – può essere legittimo, giustificabile e in alcuni casi doveroso, ma solo a condizione che chi pretenda di cambiare il mondo (o di cristallizzarlo, cercando di farlo fuoriuscire dalla storia) lo abbia prima *compreso*, nella sua identità e nelle sue ragioni, in modo da non fargli *violenza*. Chiamiamo *ideologia* la forza che muove coloro per i quali cambiare il mondo, o imporgli un assoluto immobilismo, sono esigenze primarie e assolute, in alcuni casi perfino irriflesse; esigenze che spesso non esitano a ricorrere alla brutalità, per raggiungere il proprio scopo; esigenze attivate da fanatismo e spesso anche dalla logica degli *interessi*, individuali o collettivi: logica, quest’ultima, di per sé non stigmatizzabile, quando però chi opera per farla trionfare sia rispettoso non solo degli interessi altrui, ma più prima ancora e in generale dell’ordine oggettivo delle cose.

4.1. In questa prospettiva, tra filosofia e ideologia esiste un netto distacco, che in circostanze estreme può manifestarsi come un conflitto, in cui la filosofia è destinata sempre ad uscire perdente e i filosofi possono arrivare a correre il rischio di essere esiliati o espulsi dalla città (come pretese Catone dopo avere ascoltato i discorsi tenuti in Senato da Carneade – cfr. Plutarco, *Cato maior*, 22-23) o addirittura di perdere la vita (come insegna la vicenda esemplare di Socrate). Sembra proprio, insomma, che non abbia del tutto torto Thomas de Quincey, col suo *humour* tipicamente anglosassone, quando, in quel mirabile saggio che è *Murder Considered as One of the Fine Arts (L’assassinio come una delle Belle Arti*, 1827, trad. it., Milano, 1977, p. 29), scrive che “è un fatto che ogni filosofo eminente o è stato ucciso o, quanto meno, è andato molto vicino ad esserlo; al punto che se un uomo si dichiara filosofo e nessuno ha mai attentato alla sua vita, può esser certo di non valere nulla” (che nessuno, per settantadue anni, abbia mai attentato alla vita di Locke è per de Quincey la dimostrazione irrefutabile della debolezza della sua filosofia).

5 | Filosofia e scienza

In epoca classica la prospettiva filosofica e quella scientifica tendevano a sovrapporsi. Agli inizi dell'epoca moderna la scienza conquista la propria autonomia grazie a una nuova consapevolezza *metodologica*, che vede nel sapere matematico l'unico paradigma adeguato al progresso della conoscenza, e nel rapporto *empirico* col mondo delle cose l'unica modalità adeguata per verificare la correttezza di ipotesi cognitive. Nasce così un problema teoretico nuovo, tuttora ampiamente irrisolto, quello epistemologico.

5.1. La modernità cerca di imporre l'idea che la *scienza* sia la forma più adeguata o addirittura l'unica forma autentica del sapere, escludendo, o comunque riducendo, la significatività di forme di sapere *altre*, come appunto quella filosofica, quella estetica, quella religiosa, quella sapienziale. Di qui il costituirsi dello *scien-tismo*, la riduzione cioè della scienza a *ideologia*.

5.2. Spiace rilevare quanto grande possa essere l'ottusità degli scienziati nei confronti di qualunque *espressione* umana che non coincida con la logica del pensiero scientifico. Questa ottusità si riassume nel modo più evidente nella battuta attribuita al grande matematico francese Roberval, dopo che ebbe assistito alla *prima* di una tragedia di Racine: "Non riesco a capire cosa Racine abbia voluto *dimostrare* scrivendo quest'opera".

5.3. Cosa ancor più grave, si sta moltiplicando la frequenza con cui scienziati, pur grandi, annunciano *la morte della filosofia*, accusandola di "non aver tenuto il passo degli sviluppi più recenti della scienza e in particolare della fisica", per poi concludere – non si sa se con maggiore ingenuità o maggiore arroganza – attribuendo alla scienza la risposta alle domande filosofiche fondamentali: *Perché c'è qualcosa invece di nulla? Perché esistiamo? Perché questo particolare insieme di leggi e non qualche altro?* (cfr. S. Hawking e L. Mlodinow, *The Grand Design*, London, Bantam Press, 2010, p. 5).

6 | Le pretese egemoniche della scienza

Questa pretesa egemonica del sapere scientifico è confutata dal fatto stesso che la prospettiva della scienza è necessariamente *circoscritta*, come dimostra il fatto che nessuna affermazione strettamente scientifica riesce ad esaurire la portata delle domande che l'uomo è solito porsi: ad es. sappiamo descrivere il processo del morire, ma *rendere ragione* del perché l'uomo muoia e del senso che ha per lui non solo la morte, ma la consapevolezza della propria mortalità va al di là dell'orizzonte di discorso di qualunque teoria scientifica. In tal senso Wittgenstein poteva scrivere: "Noi sen-

tiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati” (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.52, trad. A.G. Conte, Einaudi, Torino, 1968, p. 81).

6.1. Che la scienza sia *circostritta*, si rende evidente anche dalla sua ostilità per la *ridondanza*: è inutile cercare ulteriori dimostrazioni di un teorema, se quella già elaborata è soddisfacente, o continuare una sperimentazione, se quella già posta in essere ha fornito indicazioni, sia pure a livello probabilistico, assolutamente confortanti. La logica stessa conferma gli scienziati in questo atteggiamento: la *legge di idempotenza* di Boole spiega che *dire due volte la stessa cosa è dirla una volta sola*. Appena però abbandoniamo il *piano circostritto del sapere scientifico* vediamo che le cose non stanno più così: la richiesta che l’amata rivolge all’amante (e viceversa) *tornami a dir che m’ami* (chi ama la musica la trova mirabilmente espressa da Rossini nella *Cambiale di matrimonio* o da Donizetti nel *Don Pasquale*) sconfigge la legge di idempotenza, rivelando tutti i limiti del pensiero astratto.

6.2. È molto facile, per uno scienziato, cedere al rischio del *cinismo*: il cinico, infatti, vive in un mondo ristretto, ridotto alla sua misura; è colui “la cui limitata visione della vita lo spinge a vedere le cose come sono, non come dovrebbero essere” (la definizione è tratta dal *Dizionario del diavolo* di Ambrose Bierce) e non riesce a comprendere che il *come dovrebbero essere le cose* è implicito nella realtà stessa delle cose e può essere oggetto di autentica conoscenza filosofica.

6.3. Si consideri, inoltre, che il passaggio dal *cinismo* scientifico, cioè dal *riduzionismo*, al *cinismo etico* è molto facile. La ristretta prospettiva degli scienziati può trasformarsi nella ristretta prospettiva di chi non ha altro orizzonte se non se stesso e che, inevitabilmente e indebitamente, finisce per attribuire a tutti gli altri la sua personale ristrettezza di vedute. È il paradigma di Francesco Guicciardini, quando esorta il suo lettore con simili parole: “Non crediate a costoro che predicano sì efficacemente la libertà, perché quasi tutti, anzi non è forse nessuno che non abbia l’obiettivo agli interessi particolari” (*Ricordi*, a cura di E. Pasquini, Garzanti, Milano, 1999, 66, p. 87). Contro il cinismo etico poco spazio hanno gli argomenti filosofici: funzionano solo le *testimonianze*, come ben avvertiva Benedetto Croce, quando osservava che se per i più *Parigi val bene una Messa*, è pur vero che per alcuni (anche se pochi) *una Messa vale molto più di Parigi*. E sono proprio costoro, ancorché *pochi*, a salvare la dignità del genere umano.

7 | La scienza è analitica, la filosofia è sintetica

Rivendicare la legittimità del sapere filosofico rispetto a quello scientifico non significa quindi affermare che la filosofia studi una realtà “separata” (le “idee”, la “trascendenza”, lo “spirito”, la “verità”), diversa da quella (la “natura”) studiata dalla scienza: la realtà è una e non può che essere una sola. Ma gli scienziati la studiano in una prospettiva *analitica*, e spesso volte formale, *scomponendola* e riducendola ad un insieme di *dati omogenei e calcolabili*, mentre i *filosofi* – come già aveva benissimo percepito Platone, *Repubblica*, 475b – cercano di conoscere la realtà *tutta intera*, cioè in una prospettiva *sintetica* (cogliendola pertanto come un insieme di *significati*, che rinviano l’uno all’altro e che non possono essere compresi analiticamente e singolarmente). La scienza ha scoperto di riuscire a progredire tanto più, quanto più riesce a isolare e a trattare separatamente le singole e molteplici dimensioni della realtà (in tal senso l’unità della scienza non è materiale, ma – anche se questo punto è molto controverso – metodologica); la filosofia pretende invece, anche quando si avvicina a ogni singolo *frammento* di realtà, di cogliere il *principio* che lo rende intelligibile o cerca, se così si preferisce dire, di *tenere insieme tutte le dimensioni* che danno al reale, pur nella sua frammentarietà, un *significato* unitario. È per questo che gli scienziati acquisiscono i propri dati, li oggettivano e, per dir così li *accumulano*, per trasmetterli nella loro oggettività alle nuove generazioni di scienziati; mentre la filosofia, quando riflette sulla realtà, non potrà mai *oggettivarne* il principio, ma solo *indicarlo*: ed è in questo *orientamento* il lascito che ogni generazione di filosofi trasmette a quelle successive, un lascito che non avalla pigre certezze, perché va dagli eredi pazientemente *ricquistato* (e senza peraltro alcuna certezza che tale riconquista possa andare a buon fine e non si traduca piuttosto in una *perdita*).

7.1. In questo senso, *la scienza non pensa*: questa affermazione, di Martin Heidegger (*Che cosa significa pensare?* trad. it., Sugarco, Milano, 1988, p. 41), è indubbiamente provocatoria e scandalosa e non cessa di irritare gli scienziati. Essa però non implica che la scienza sia inferiore alla filosofia, ma semplicemente che scienza e filosofia sono, come si è detto, forme diverse di conoscenza. Gli scienziati non problematizzano la realtà che studiano (non si chiedono, ad es., cosa significhi “materia”, “corpo”, “energia”, “vita”), ma l’assumono come presupposto fattuale: è proprio per questo che riescono a dare al loro sapere una valenza *produttiva*.

7.2. Se si vuole rimarcare una differenza radicale tra scienza e filosofia, basta portare l’attenzione sull’impegno intellettuale ri-

chiesto dall'una e dall'altra. La scienza è facile (indipendentemente dal fatto che le teorie scientifiche possano essere astruse), mentre la filosofia è difficile (indipendentemente dal fatto che le teorie filosofiche possano essere astruse), perché in generale è più facile vivere nel frammento che orientare la propria vita all'intero. Quando otteniamo una risposta a un nostro quesito di carattere scientifico da parte di uno scienziato autorevole (del tipo: l'influenza ha un'origine virale), smettiamo di porci domande: la risposta è a nostra disposizione. Non è così quando un filosofo, sia pur autorevole, fa un'affermazione (del tipo: Dio non esiste): sta a noi accettare supinamente la risposta, così come sta a noi contestarla. È a questo che alludeva Kant, quando parlava del lavoro filosofico come di un *lavoro erculeo* (*Von einem erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, trad. it., *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in Kant, *Scritti sul criticismo*, Laterza, Bari-Roma, 1991, p. 258); è questo che intuiva perfettamente Goethe (*Sprichwörtlich*, 432-433), elaborando il detto: *Zerstücke das Leben, du machst dir leicht/Vereinige es und du machst dir's schwer*, e cioè:

*Scomponi la vita
e te la renderai facile;
riuniscila
e vai incontro al difficile.*

8 | **Fede e sapere**

La svalutazione epistemologica della fede è tipica dell'epoca moderna. Hume la riduce, sbrigativamente, a *belief*, a una convinzione che trova origine nel sentimento (*An Inquiry concerning Human Understanding*, 1748, V.2.); Kant, analogamente, valuta la fede come un *tener per vero*, sufficiente sul piano *soggettivo*, ma insufficiente sul piano *oggettivo*. Il loro errore sta nel ritenere che solo attraverso l'uso della ragione ci si possa addentrare nell'universo del sapere, quando né la scienza, né la filosofia (sia pur portate al massimo della razionalizzazione) possono avere la pretesa di esaurire lo scibile; esistono altre modalità di conoscenza autentica, anche se irriducibili a quella degli scienziati e a quella dei filosofi, modalità realmente capaci di istituire un rapporto tra il mondo e l'uomo e di *orientarne* la vita. È vera conoscenza quella sintesi di bontà e intelligenza denominata un tempo *sapientia cordis*; è vera conoscenza la percezione estetica del bello; è vera conoscenza quella della *fede*, prima ancora che per i contenuti *teologici* che essa può trasmettere, per la *stabilità* che essa conferisce al credente

nel suo rapportarsi al mondo. È in questo senso che Ludwig Wittgenstein poteva scrivere che “il senso della vita – cioè il senso del mondo – possiamo chiamarlo Dio ... credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso” (*Quaderni*, 11.06.1916, trad. it., pp. 173-174) e che Karl Jaspers nel 1948 poteva parlare di un *philosophischer Glaube*, di una *fede filosofica* (cfr. Jaspers, *La fede filosofica*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005).

8.1. Anche sotto un altro profilo emerge il peculiarissimo rilievo epistemologico della fede: essa offre una solida base alla *speranza*, intesa come apertura di orizzonti, di possibilità oltre il tempo, di trionfo della giustizia sull'iniquità. È quanto emerge dalle splendide parole conclusive che John Donne scrisse per il suo epitaffio, e che ancora oggi possiamo leggere sulla lapide che copre la sua tomba nella cattedrale di San Paolo a Londra: *in occiduo cinere, aspicit eum, cuius nomen est Oriens*. Da queste parole del poeta inglese è ben percepibile la dimensione teologale della fede, che riconduce il credere *in qualcosa* alla *fede in qualcuno*. In questo senso la fede non è qualcosa che *si ha*, ma qualcosa che *si riceve*, anche se questo ricevere è condizionato all'assenso di chi riceve, poiché, secondo la frase di S. Agostino, nessuno *credere potest nisi volens* (*In Joannis Evangelium*, 26.2). Se, da una parte è vero che non si può credere contro la propria volontà, è però anche vero che lasciarsi indurre a credere non è atteggiamento arbitrario e ingenuo, nemmeno nei bambini (che fanno benissimo a *credere* di essere amati dai loro genitori): nutrire fede *in qualcuno* (massimamente in Dio o nei suoi *profeti o messaggeri*) aiuta l'uomo a spalancare gli occhi e anche se non gli consente la *certezza* sul contenuto della fede stessa lo aiuta a penetrare nell'ordine del reale con ben maggiore profondità di quanto non consentano la scienza o la metafisica.

9 | La logica

La filosofia ha per oggetto *l'essere*, cioè il mondo delle *cose* (in senso lato la *natura*) e pretende di appurarne la *verità*, in modo compiuto (e non solo nella prospettiva calcolante delle scienze). La *logica* ha invece per oggetto il *pensiero*, cioè verità che non hanno carattere naturalistico, a cui cioè non corrispondono *cose*, in quanto sono verità di pura *ragione*: non esiste quindi alcun criterio empirico per accertare la correttezza logica di un assioma, di un postulato o di un teorema. Il fascino della logica, per il pensiero classico, dipende dalla corrispondenza tra essere e pensiero, cioè dalla coerenza tra le modalità di funzionamento del pensiero umano e l'ordine delle cose *naturali*: una coerenza talmente enigmatica, da

indurre alcuni filosofi a vedere in essa una prova dell'esistenza di Dio, quale unico suo possibile garante.

9.1. Quando si arrivò a scoprire (prima con l'elaborazione delle geometrie non euclidee, poi con lo studio analitico dei paradossi) che i principi della logica possono essere pensati senza contraddizione non come necessari, ma come puramente *ipotetici*, se ne dedusse da parte di alcuni una sorta di *scandaloso* divorzio tra il pensiero e la realtà e l'abbandono di qualsiasi paradigma (genericamente) *giusnaturalistico*. Gran parte della filosofia moderna può essere letta come il tentativo di rispondere a questo *scandalo*. Le risposte che sono state elaborate sono state spesso geniali, ma si sono rivelate alla fin fine come veri e propri vicoli ciechi. Hegel con la sua *dialettica* ha cercato di superare la logica classica ricostruendola su nuove basi. Altri hanno ritenuto possibile interpretare l'ordine del mondo rigettandone ogni interpretazione naturalistica e adottando modelli meramente *convenzionalistici*. Il limite della dialettica è stato quello di sottoporre le verità di ragione non alla verifica della *natura*, ma alle mere verità di fatto (ne è seguito che hegelianamente, nulla di ciò che mai si sia dato nella storia è condannabile, perché tutto ciò che è avvenuto – ivi comprese le peggiori nefandezze – avrebbe una sua necessità dialettica: di qui, ad es., l'intollerabile scomparsa nello storicismo assoluto della categoria del *male*). Il limite del convenzionalismo è che, insistendo nel sostenere che in logica *non c'è morale*, cioè che qualsiasi paradigma è teoreticamente legittimo, quanto qualsiasi altro, non riesce comunque a rendere ragione del perché alcune convenzioni siano obiettivamente più fruttuose di altre.

10 | La logica giuridica

La logica classica si applica al diritto in molti modi; grazie ad essa è verificabile la correttezza delle argomentazioni che gli avvocati sottopongono ai giudici, così come quella delle motivazioni attraverso le quali il giudice arriva alla sentenza. Le logiche post-classiche ben poco invece servono al diritto. La dialettica hegeliana è giuridicamente inutilizzabile; essendo analogabile, per riprendere il famoso esempio di Hegel, alla nottola di Minerva che si alza in volo solo alla fine del giorno, essa è una forma di pensiero che giunge a maturazione solo *dopo lo svolgersi degli eventi*, mentre il diritto ha la pretesa di prevenirli e di orientarli. Il convenzionalismo, soprattutto quello più esasperato, che separa radicalmente forma e contenuto dei discorsi e abolisce, come extra-scientifico, ogni riferimento del pensiero alla realtà, non ha né pretende di a-

vere alcun carattere normativo: svuotando il sapere giuridico di ogni dimensione valoriale, esso lo considera come un mero insieme di norme, la cui coerenza è logicamente controllabile, ma il cui contenuto è cognitivamente irrilevante.

10.1. Da queste premesse Kelsen, dopo aver analizzato le diverse metodologie per garantire logicamente la coerenza, la completezza e l'unità di un sistema di norme, conclude che la determinazione operata dal giudice di come applicare la norma al caso concreto ha un carattere assolutamente *discrezionale*, non è suscettibile cioè di valutazione logica. Per fare un esempio apparentemente incongruo (ma che trova la sua giustificazione in un analogo esempio kantiano) Kelsen fa la parte del gastronomo, che dopo aver elaborato raffinatissime ricette e invitato il cuoco a utilizzarle, concluda che comunque non c'è alcuna possibilità di valutare, una volta preparate e presentate le pietanze, quale sia il loro obiettivo valore gastronomico.

10.2. L'unico autentico contributo della logica post-classica alla scienza giuridica consiste nell'aver mostrata vana la pretesa logicistica di dar vita ad ordinamenti giuridici di carattere normativo dotati di coerenza assoluta. Il più famoso teorema logico del Novecento, il teorema di Kurt Gödel, dimostra come sia impossibile costruire un *sistema* (e quindi anche un sistema *giuridico*) privo di contraddizioni (cfr. V. Mathieu, *Sistemi logici e sistemi giuridici. Impossibilità di un'autofondazione formale*, in Mathieu, *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 57-66). Ne segue che qualsiasi appello alle norme giuridiche – e in particolare a quelle costituzionali – non può avere un mero fondamento *formalistico*, ma deve aprirsi a una dimensione *valoriale*, cioè a quel raccordo tra *essere e pensiero*, tanto aborrito da gran parte della filosofia moderna.

11 | Filosofia generale e filosofie particolari

La filosofia andrebbe sempre declinata solo al singolare: come tentativo di cogliere in modo *sintetico*, cioè *semplice*, la realtà, essa non può che essere *sintetica* o, il che è lo stesso, "semplice". Anche quando si applica a dimensioni specifiche del reale (il bello, il giusto, il buono, il politico, l'utile, ecc.) la filosofia cerca sempre di cogliere attraverso di esse il senso unitario che lo sorregge: in tal senso gli antichi parlavano, non a torto, di *universum* (il tentativo di sostituire tale concetto con quello di *multiversum* o di *pluriversum*, è ideologico e ingenuo nello stesso tempo: in un pluriverso non ci sarebbe comunicazione alcuna, né propriamente alcuna

possibilità di conoscenza). In tal senso va inteso il motto di Periandro, uno dei Sette Sapienti: *meléta tò pân*, cioè *prenditi cura di tutto*.

11.1. Le c.d. filosofie *particolari* non sono capitoli o derivazioni logiche di un'unica, sovrana filosofia *generale*, ma diverse strade, che partono dal particolare, per accedere all'unitarietà del reale. Ogni *filosofia di* è propriamente una *filosofia da*: la *filosofia del diritto* è quella filosofia che parte *dal diritto* per parlare del sociale, della giustizia, dell'uomo, della *sua* verità e infine, semplicemente, della verità *tout court*.

12 | Filosofia e Teoria del diritto

Pur avendo nello *jus* lo stesso oggetto di studio, la *Filosofia del diritto*, diversamente dalla *Teoria generale del diritto*, assume una prospettiva antropologica per elaborare i propri concetti. Mentre la *teoria* si limita a *descrivere* il fenomeno diritto, depurandolo da ogni dimensione antropologica, la filosofia vuole *coglierne il senso*. La teoria, riflettendo sul diritto, incontra le norme e le istituzioni e può spingersi fino a riformulare se stessa come *logica giuridica* o come *sociologia del diritto*; la filosofia incontra il *senso* delle norme e delle istituzioni e pone nell'uno come nell'altro caso questioni di *giustizia*.

12.1. *Teoria generale del diritto* e *Filosofia del diritto* sono quindi forme di sapere diverse, ma convergenti. L'illusione scienziata, secondo la quale non esisterebbe sapere al di fuori di quello scientifico, induce alcuni giuristi a ritenere che la *Teoria generale del diritto*, come unica forma di conoscenza *scientifica* del diritto, sia anche l'unico legittimo approccio allo studio del diritto stesso. Chiunque conosca l'esperienza giuridica, e quella forense in particolare, e come in essa si manifestino e si intreccino tutte le dimensioni dell'*humanum*, aspirazioni, pretese, rivendicazioni, ostilità, inganni, violenze, frodi, forme di limpida generosità e di solidarietà, in breve le esigenze umane di ogni tipo e natura, comprende facilmente che non può *conoscere* realmente il diritto chi non sia in grado di rapportarlo a quell'orizzonte di senso, che denominiamo attraverso il termine *giustizia*.

13 | Critica dello scetticismo

È sufficiente rilevare l'infinita gamma delle opinioni soggettive (*quot homines, tot sententiae*, avvertiva Terenzio, *Phormio*, a. II, sc. IV.14.454) per ritenere che nessuna tra esse sia vera? Possiamo anche concordare con l'amara affermazione che leggiamo in *Umano*,

troppo umano di Nietzsche: *Tutta la vita umana è profondamente immersa nella non verità (Menschliches Allzumenschliches, § 34): questa dolorosa ammissione comporta però di necessità una professione di fede nello scetticismo, cioè un'assunzione teorica contro l'idea di verità?* Questo è un punto che lacera la cultura contemporanea.

13.1. Lo scetticismo può manifestarsi in diverse maniere. Molte volte assume le vesti del *riduzionismo*, che non è un autentico scetticismo: esso infatti non nega la verità in generale, ma solo la verità di una particolare dimensione del reale. Si nega ad es. che il diritto abbia una sua *verità*, perché lo si ritiene *riducibile* alla politica e alla *verità* di quest'ultima. Altre volte gli scettici si oppongono alla *verità* in nome di una verità ad essa paradossalmente superiore, quella dell'*anti-dogmatismo*, nella convinzione che l'appello alla verità sia proprio ed esclusivo dei fondamentalisti e dei dogmatici. L'errore non sta nel professare l'*anti-dogmatismo*, ma nel non considerare che solo nel nome della verità è possibile smascherare gli errori, le indebite presunzioni (e a volte le vere e proprie follie) dei dogmatici: che costoro facciano un *cattivo uso* del riferimento alla verità non toglie nulla al carattere *critico* di questo concetto. La forma più diffusa di scetticismo, nella cultura contemporanea, è però quella dello scetticismo *radicale*. Nella prospettiva che ci interessa, questo è l'atteggiamento di colui che ritiene che il diritto non abbia verità, o perché la verità in assoluto non esiste o perché la verità non è accessibile da parte dell'uomo. Da questa dottrina deriva l'inaccettabile riduzione del diritto a mera *statuizione positiva*, giustificata solo dalla volontà sovrana del legislatore, in quanto non giustificabile in sé e per sé. A parte i suoi rovinosi esiti sul piano della prassi, sui quali ritorneremo, questa dottrina è teoreticamente insostenibile, perché non tiene conto che *verità* è concetto *trascendentale*, è cioè uno di quei concetti di cui è impossibile *disfarsi*, perché – come ben mostra l'antichissimo argomento usato contro gli scettici – nel momento stesso in cui sostengo che la verità non esiste faccio un'affermazione *vera* (o che comunque ritengo e propongo come tale). In tal senso Austin ci ricorda che *truth* è un *extraordinary word* (*La verità*, trad. it., in *Saggi filosofici*, Guerini e Ass., Milano, 1990, p. 122: l'opera però è del 1950). Riferirsi alla *verità*, con buona pace degli scettici, è quindi *inevitabile*.

14 | Scetticismo e idea di giustizia

Se i discorsi che la filosofia del diritto fa in tema di giustizia fossero shakespeareianamente (*Macbeth*, V.5) assimilabili a una sto-