

DIRITTO, COESISTENZA E RELAZIONE NEL PENSIERO DI FRANCESCO D'AGOSTINO

MARIA ZANICHELLI*

Abstract: the article examines some of D'Agostino's works in order to reconstruct a key point of his thought: the emphasis on the relational and co-existential dimension as a fundamental anthropological feature that shapes the law. This assumption is the normative argument on which D'Agostino has founded many of his theoretical reflections. I have focused in particular on three tenets: his theory of justice as order of the coexistence and as recognition of the other; his theory of punishment as a co-existential duty; his anti-individualistic approach to bioethics. In an age of fragmentation and secularization, this «relational paradigm» turns out to be quite suitable to address many challenging issues.

Keywords: Francesco D'Agostino – Relationality – Coexistence – Law – Bioethics

1. Introduzione

Considero Francesco D'Agostino un classico della filosofia del diritto, e vorrei proporre qui un esercizio di rilettura di alcune opere di questo classico, allo scopo di ricostruire direttamente dai testi quello che è certamente un tema-chiave del suo pensiero: il primato della dimensione relazionale e della condizione coesistenziale come dato antropologico che qualifica il diritto. Questo assunto, che nelle mie riflessioni chiamerò il «paradigma relazionale», merita attenzione non solo per la sua evidente centralità nella filosofia del diritto di D'Agostino, ma anche per la peculiare configurazione che imprime ai molteplici versanti in cui essa si è dispiegata (dalla teoria dell'equità e della giustizia, alla teoria della sanzione, alla filosofia della famiglia, a numerosi scritti di argomento bioetico, biogiuridico, giuridico-teologico), siglandone la fondamentale unità.

* Maria Zanichelli, Professore associato di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi di Parma. Email: maria.zanichelli@unipr.it

Questa varietà tematica ha ragioni ben precise, radicata com'è nel suo modo di intendere la filosofia del diritto:

«tutti i problemi che concernono l'uomo nella sua complessità [...] esigono una riflessione filosofico-giuridica. [...] In altre parole, poiché il diritto è dimensione intrinseca all'esperienza umana ed è di conseguenza presente, almeno in linea generalissima, in tutti i problemi antropologico-esistenziali, il filosofo del diritto viene sempre a trovarsi – per dir così – in prima linea. [...]

È filosofico-giuridica ogni teoria che riconduca il diritto all'antropologia, cioè che mostri il radicamento *esistenziale* del diritto: in tal senso ritengo che la filosofia del diritto sia una *disciplina filosofica* prima ancora che giuridica e come tale debba essere coltivata»¹.

Coerentemente con questa concezione, le riflessioni elaborate da D'Agostino nell'arco di alcuni decenni ci appaiono saldamente ancorate a un inquadramento teoretico chiaro e ben riconoscibile e a una trama raffinata di riferimenti culturali (decisamente classici, a loro volta)², ma al tempo stesso anche molto dinamiche³, tese a intercettare tempestivamente quelle sfide e provocazioni del presente che apparivano cruciali al suo sguardo di giurista, di filosofo, di credente, e alle quali ha sempre risposto con argomentazioni serrate e appassionate. Su questo secondo aspetto, peraltro, è indimenticabile il suo richiamo a quanto sia sempre *provvisoria* la preminenza che determinate questioni assumono agli occhi di un pensatore «in base alle esigenze dell'oggi». Per lui, che intendeva la filosofia come pensiero che «ardisce tematizzare la trascendenza (cioè l'irriducibilità del reale alla sua dimensione meramente cronachistico-fattuale)», era decisamente più interessante e normativamente rilevante la «fondamentale comune identità del genere umano», nel tempo e nello spazio, in senso

¹ F. D'Agostino, 2012a, 42-43. In questo senso egli si riconosceva nell'espressione di Luigi Lombardi Vallauri «filosofia dal diritto» (*ibidem*). Cfr. F. D'Agostino, A.C. Amato Mangiameli (a cura di), 2013.

² Meriterebbe uno studio a sé il modo sapiente e personalissimo in cui D'Agostino ha esercitato l'arte della citazione: il suo citare è qualcosa di radicalmente diverso sia dal galateo accademico sia dall'erudizione esornativa, come sa bene chiunque frequenti i suoi scritti. Le citazioni che illuminano le sue pagine (della Scrittura alla patristica, dai classici greci e latini alla grande letteratura europea, dai maestri del pensiero medievale e moderno alla filosofia novecentesca), non di rado riportate in lingua originale, per un verso esprimono in modo emblematico quel gusto autentico di condividere generosamente il proprio sapere e metterlo a disposizione che era tipico di D'Agostino; per l'altro sono parte integrante e non estrinseca della sua argomentazione (anche quella sui dibattiti più accesi e sui temi più pressanti dell'oggi), la consolidano e le danno compimento: una prosecuzione dell'argomentazione con altri mezzi. Aprendo un suo libro sappiamo già che a tratti sicuramente ci verrà incontro qualche classico (talvolta spiazzandoci), a sigillare il discorso con parole definitive, distanti dalle mode, dall'estemporaneità dei problemi, dalla gergalità dei saperi codificati.

³ Parlando di dinamicità mi riferisco alle caratteristiche di D'Agostino evidenziate efficacemente da F. Cavalla, 2022, 73-75: quella «esplorazione continua», quella «continua ricerca di nuovi spazi», quella sua inclinazione «ad aspettare continuamente il nuovo», quel suo continuo «andare oltre», «guardare oltre», percependo l'eccedenza e l'inesauribilità della «domanda di verità e di senso connaturata all'uomo». Come ha testimoniato I. Trujillo, 2003, XI, da D'Agostino si impara «la distanza tra un lavoro di ricostruzione teorica e una ricerca in tensione verso un pensiero filosofico radicale e ultimativo, senza il quale ogni indagine è in fin dei conti insoddisfacente».

intergenerazionale e interculturale, nella convinzione che mutano gli «*stili* espressivi dell'*humanum*», ma «l'uomo, lui, *non muta*»⁴.

Proprio per questo, nel panorama così vasto e articolato dei suoi scritti, non è difficile individuare un centro di gravità: a svelarcelo è appunto la sottolineatura, da lui più volte ribadita, della vocazione relazionale della persona e, conseguentemente, della struttura interpersonale come tratto distintivo del diritto e della garanzia della coesistenza come suo compito precipuo (lungi dall'essere definizioni ovvie e tautologiche, tali assunti esprimono una concezione esigente sul piano teoretico e normativo: un'autentica «filosofia del diritto», come vedremo). Di questa sottolineatura, che affiora spesso nelle sue argomentazioni come un vero e proprio *leitmotiv*, vorrei provare qui a seguire le tracce, allo scopo di evidenziarne alcune declinazioni specifiche in relazione ai temi che maggiormente hanno contrassegnato il suo pensiero. D'Agostino, infatti, ha incessantemente «pensato» il diritto. E lo ha fatto propriamente da filosofo, cioè nella prospettiva specifica della filosofia del diritto, in quanto distinta da quella della teoria generale o della *scientia iuris*, convinto com'era che «meglio comprende il diritto chi non ha paura di tematizzarlo *filosoficamente*, anziché *scientificamente*»⁵.

2. *Pensare il diritto in termini relazionali*

Il tema della relazionalità-coesistenzialità si staglia come una stella polare nella filosofia del diritto di D'Agostino: un principio che orienta molte sue riflessioni e valutazioni, rinviando sempre alla radice antropologica del fenomeno giuridico. Il diritto «esiste per garantire la simmetria nelle relazioni tra persone», osservava⁶; è il diritto a poter dare risposta alla «grande questione dell'universale vocazione umana alla coesistenza secondo giustizia»⁷; esso ha una finalità univoca: «garantire la coesistenza pacifica e pacificante di un essere, come l'uomo, che è strutturalmente un *essere-in comunicazione*»⁸. E non si tratta di considerazioni di ordine meramente funzionale; la dimensione coesistenziale e relazionale è un portato antropologico che attiene propriamente all'ontologia del giuridico: «In quanto esperienza antropologica fondamentale, il *diritto* può essere definito come *relazione tra pari*: una relazione che gli uomini percepiscono universalmente come *doverosa*»⁹. Ecco perché il diritto, pur non

⁴ F. D'Agostino, 2012a, 42, 44. In D'Agostino si armonizzano la dinamicità del ricercare e la nitidezza dei presupposti e dei punti fermi; è sempre molto chiaro che cosa gli preme difendere e su quali basi (non c'è soluzione di continuità tra la sua fede e il suo impegno intellettuale), e si può dire che in questo sia stato un pensatore apologetico; ma nel senso di essere testimone ben più che nel senso di essere schierato. A motivare le sue tesi molto più che un'appartenenza è un'infaticabile argomentazione.

⁵ F. D'Agostino, 2010b, 239.

⁶ F. D'Agostino, 2009, 139; F. D'Agostino, 2011a, 140; F. D'Agostino, 2014, 88.

⁷ F. D'Agostino, 2012a, 48.

⁸ F. D'Agostino, 2012b, 9.

⁹ F. D'Agostino, 2010a, 55.

essendo la forma suprema di rapporto tra gli uomini, è una forma non surrogabile da altre: lottare per il diritto, preservare dalla violenza la struttura che gli è propria, significa lottare per il riconoscimento della libertà dell'uomo «in quanto singolo, che si rapporta coesistenzialmente ad altri singoli»¹⁰.

In linea di principio, potremmo distinguere profili specifici attinenti al tema della coesistenza (la questione del «con»: simultaneità, pluralità, aggregazione) da altri attinenti al tema della relazione (la questione del «tra»: la qualità del rapporto che lega fra loro i coesistenti; il fondamento, lo scopo, le modalità di tale rapporto). Per un verso, essere in relazione è qualcosa di più che coesistere, un valore aggiunto; si può coesistere senza essere in relazione: da estranei, a debita distanza, come monadi irrelate o come individui sovrani autocentrati che si rispettano vicendevolmente al solo scopo di preservare un equilibrio di forze e di interessi. Parallelamente, però, la coesistenza non è un mero dato empirico: la condizione di coesistenzialità offre un orizzonte normativo fondamentale per qualificare le relazioni; avulse da tale orizzonte, le relazioni possono farsi ingiuste, violente o meramente strumentali. Dunque, in ultima analisi, coesistenza e relazione si qualificano e si promuovono reciprocamente. Qui pertanto non approfondirò la distinzione, privilegiando invece la contiguità e il nesso tra le due categorie, poiché in effetti nella concezione di D'Agostino coesistenza e relazione sono strettamente collegate, come vedremo: sono accomunate dalla stessa accentuazione normativa, e conseguentemente da un'attitudine a connotare il diritto in modo sostanziale, oltre il livello della descrizione neutra¹¹.

Vorrei analizzare le sue riflessioni a questo riguardo, cominciando da alcuni scritti degli anni '80-'90. Il tema è sviluppato programmaticamente anzitutto nel saggio *Il carattere interpersonale del diritto* (1989), testo in qualche modo fondativo¹². La relazionalità del diritto è identificata qui, fin dal titolo, con la sua interpersonalità, che a sua volta presuppone il riconoscimento del valore infinito della persona umana. Il diritto è relazionale anzitutto perché la persona lo è; e d'altra parte la relazionalità umana non può essere identificata semplicemente con la «socialità»; «l'essere uomini tra uomini» è un principio che va oltre il mero dato fattuale (coinvolge anche eremiti e solitari, ad esempio). Al punto che «fuoriuscire dalla relazionalità sembra altrettanto impossibile quanto fuoriuscire dalla stessa condizione umana». Se il normativismo offre una concettualizzazione povera e troppo elementare della relazionalità, riconducendo anche i rapporti orizzontali (ad esempio quello tra contraenti) alla verticalità del rapporto sovrano-sudditi, ben altra consistenza ha la relazionalità nella tradizione giuridica classica,

¹⁰ F. D'Agostino, 2006b, 17.

¹¹ Questa valenza del paradigma relazionale-coesistenziale è stata assunta anche da S. Amato, 2022, 2: «Dietro la co-esistenza sta il problema della relazionalità, l'incontro dell'uomo con l'uomo, che il diritto traduce nella struttura dialogica del processo, nelle tante ipotesi di rapporto delineate dagli istituti del diritto privato e nella stessa catena narrativa dell'attività interpretativa».

¹² F. D'Agostino, 1989a, ripubblicato in F. D'Agostino, 1995, 31-49 (le citazioni che riporto nel testo sono tratte da questa seconda edizione; questo e altri saggi che citerò raccolti in F. D'Agostino, 1995 sono stati poi ripubblicati senza note in F. D'Agostino, 2006c).

dove risulta intimamente connessa alla giustizia: sia perché tradizionalmente tanto il diritto quanto la giustizia sono pensati con riferimento «a problemi che nascono dall'essere insieme degli uomini», sia perché il precetto dell'*honeste vivere* presuppone l'intrinseca capacità di «giudicare la coesistenza umana a partire da un principio specifico, quello della giustizia»¹³.

Alla giustizia quale prerogativa umana (nel suo paradigma tipicamente occidentale, quello fondato da Aristotele nel V libro dell'*Etica Nicomachea*) inerisce strettamente il riconoscimento dell'alterità, come emerge dal principio dell'*unicuique suum tribuere*: «L'altro, al quale la giustizia mi impone di rapportarmi, è colui che pretende da me il riconoscimento di un *debito*; colui che esige che io gli riconosca una sua spettanza, che gli riconosca e gli attribuisca ciò che è *suo*»¹⁴.

Il riconoscimento dell'altro ha carattere fondativo rispetto alla giuridicità (D'Agostino lo argomenta qui a partire dalla Scrittura: dalla *berît* tra Dio e Israele, alla categoria di prossimo nella parabola evangelica del buon Samaritano, al binomio amore-legge nella Lettera di S. Paolo ai Romani). Proprio in questo si realizza la sintonia tra diritto e carità:

«il diritto non è rinnegato, ma definitivamente colto nella sua essenza di riconoscimento del valore infinito della persona, nella sua essenza di *via caritatis*, secondo la bella formula nella quale è stata sintetizzata la dottrina tomista del diritto. [...] Il diritto non si contrappone alla carità, ma si muove nella stessa direzione di questa. Il diritto non ama, ma riconosce l'infinito valore della persona e senza questo previo riconoscimento nessun atto di amore sarà mai autentico o possibile. Il diritto può non elevarsi alla comprensione delle esigenze della carità, ma, se è fedele a se stesso, ne preparerà sempre le strade»¹⁵.

Tanto all'attenzione del filosofo quanto a quella del giurista si pone dunque, quale fondamentale postulato ontologico della modernità, il riconoscimento dell'altro: «colui che ha – e al quale riconosco – una spettanza originaria e irriducibile, non in virtù di ciò che fa, ma semplicemente di ciò che è; non per il suo agire ma per il suo essere: una spettanza che è nello stesso tempo *etica* e *giuridica*»¹⁶. Il frutto migliore del carattere interpersonale del diritto è allora la fraternità (che a sua volta implica, cristianamente, il riconoscimento di una paternità comune): per questo non potrebbe mai essere lecito in nome della giustizia «rinnegare un uomo, una persona, un fratello»¹⁷.

Questo scritto del 1989, oltre ad esprimere un'idea filosofica ben precisa del diritto e della giuridicità, rappresenta perfettamente l'approccio «classico» di D'Agostino alla giustizia (e la riflessione sulla giustizia, tema relazionale per eccellenza, su cui egli è tornato più volte negli anni, può forse essere considerata il centro propulsore originario e

¹³ F. D'Agostino, 1995, 32-35.

¹⁴ Ivi, 38.

¹⁵ Ivi, 46-47.

¹⁶ Ivi, 47.

¹⁷ Ivi, 49. Sul diritto «come una delle modalità antropologiche in cui si manifesta la fraternità interpersonale» v. F. D'Agostino, 2006a, 90.

il fulcro permanente di tutto il suo pensiero). Egli stesso osservava che queste pagine «consistono essenzialmente in una meditazione sul concetto classico di giustizia», e che devono molto alla riflessione di Josef Pieper, al quale sono dedicate¹⁸. In effetti nozioni quali «altro», «*suum*», «debito», «spettanza», intese nella loro ascendenza classica e nel loro situarsi all'intersezione tra diritto e giustizia, sono centrali nell'opera *Über die Gerechtigkeit* di Pieper (1953)¹⁹.

Negli stessi anni, nel saggio *Il diritto come problema teologico* (1991), D'Agostino approfondisce la riflessione sul diritto come «parte costitutiva dell'*humanum*, [...] uno dei modi del suo strutturarsi», e sulla «*giuridicità* in quanto dimensione categoriale della prassi intersoggettiva», non riducibile alla logica della normatività:

«Ridurre il giuridico al normativo implica il ritenere che sia la norma a dare un fondamento alla coesistenza; mentre è piuttosto la coesistenza – situazione intrascendibile dell'*humanum* – a fondare la norma, cioè a strutturarsi normativamente. [...] Il *diritto* va inteso e descritto come un'esperienza umana *relazionale*, volta al reciproco riconoscimento intersoggettivo, un'esperienza di carattere integrativo-inclusivo (potenzialmente) *universale* nel suo dinamismo diffusivo e *societaria* nel suo principio e nella sua struttura costitutiva»²⁰.

Un'applicazione molto interessante del principio appena illustrato la troviamo in un saggio dedicato al tema della veridicità (1995)²¹. L'esperienza giuridica è intesa qui quale forma particolare di esperienza relazionale (relazionalità analoga a quella che caratterizza l'esperienza etica, seppure non identica), in cui il dire ha «un valore *costitutivo* di situazioni giuridico-relazionali, dotato di rilievo istituzionale all'interno dell'ordinamento giuridico»²². Ad essere giuridicamente significativa è la posizione paritaria tra soggetti coinvolti nella situazione comunicativa:

«Come si costruisce il *plesso che coinvolge chi parla, chi ascolta e ciò di cui si parla come esperienza giuridicamente rilevante?* [...] Non può darsi diritto al di fuori di un'esperienza che implichi la fondamentale *parità relazionale* dei soggetti coinvolti. [...] Più che fondarsi *nomologicamente* la parità si fonda *ontologicamente*: il diritto è *relazione tra pari*, all'interno di una situazione esistenziale che distingue sì le persone per identità ed interessi (e che giustifica quindi il loro relazionarsi), ma che le omologa nella loro soggettività di esseri umani, dotati di pari dignità e di pari capacità di comprensione reciproca»²³.

La veridicità stessa ha carattere relazionale: essa «gode di tutta l'obiettività della *relazionalità ermeneutica*»; gli atti del parlare e dell'ascoltare «sono qualificati dalla realtà esistenziale e personale dei loquenti come *soggetti di diritto*»; il divieto di dire il

¹⁸ F. D'Agostino, 1995, 263.

¹⁹ «Ciò che spetta» e «L'altro e il debito» sono i titoli dei primi due capitoli nell'edizione italiana: J. Pieper, 1962, 9, 27.

²⁰ F. D'Agostino, 1991, 33-34 e note 1, 3 (ripubblicato in F. D'Agostino, 1995, 11-12 e note 1, 3).

²¹ F. D'Agostino, 1995, 209-236.

²² Ivi, 218.

²³ Ivi, 218-219.

falso non è altro che l'esplicitazione dell'impossibilità di «porsi *al di fuori* o peggio *al di sopra del diritto* (e della parità relazionale che esso implica)»²⁴.

La relazionalità propria del diritto D'Agostino arriva a configurarla addirittura in termini di cura e attenzione per l'altro, in un saggio su diritto e violenza (1995):

«Prendersi cura dell'altro: solo a partire da questo postulato etico ha poi senso porsi il problema – teoretico – dell'identità dell'altro e del nostro rapportarci a lui. La cultura contemporanea ha negletto troppo spesso questo approccio, favorendo uno svuotarsi della relazionalità, che implica di necessità la scomparsa del diritto – o la sua metamorfosi in un altro-da sé – [...]. L'esperienza giuridica, se la si continua a pensare nel suo tradizionale strutturarsi come *attività-per*, come attività che, sul fondamento della relazionalità stessa vissuta come tale, si qualifica come attenzione *concreta* nei confronti dell'altro e delle sue irrinunciabili spettanze, può invece assurgere al riguardo a un rango di esemplarità»²⁵.

Quest'ultimo punto è essenziale nella sua argomentazione. La relazionalità, infatti, non potrebbe essere intesa semplicemente come una caratteristica estrinseca che il diritto assorbe mutuandola dalla natura dell'oggetto della sua azione regolativa e dei suoi destinatari. La giuridicità in quanto fondata sulla relazione intersoggettiva assume valenza paradigmatica: è un «paradigma relazionale fondamentale», come ha teorizzato in un breve ma densissimo saggio dedicato al carattere paradigmatico del diritto (1990)²⁶. Qui egli sostiene che è definibile giuridica quel tipo di struttura che fa riferimento «all'esperienza di una particolare dinamica relazionale, quella fondata sul riconoscimento della parità *di principio* che intercorre tra soggetti in relazione e che anzi rende la relazione stessa pensabile e possibile». La cultura occidentale è costitutivamente giuridica, poiché in essa il diritto non è un'esperienza pratica tra altre, bensì è un vero e proprio paradigma, che ha plasmato anche l'antropologia, l'autocoscienza dell'uomo occidentale, strutturandola «sul fondamento del *riconoscimento dell'alterità soggettiva* (o, se si preferisce, del riconoscimento dei *diritti dell'altro*)»²⁷. Vi è infatti una differenza qualitativa tra il fare semplicemente esperienza del diritto, del vivere secondo diritto, e l'elevare la giuridicità a principio paradigmatico:

«solo una coscienza formata a partire dal paradigma della giuridicità sa *prendere sul serio l'intersoggettività relazionale* e darle rilievo assoluto. [...] E poiché [...] “il prendere sul serio l'intersoggettività” è un compito che nella storia dell'uomo si manifesta come aperto e inesauribile, ne segue che possiede di principio un'intrinseca forza diffusiva ed espansiva, aperta cioè a sempre nuove e concrete realizzazioni»²⁸.

²⁴ Ivi, 220.

²⁵ Ivi, 89-90.

²⁶ F. D'Agostino, 1990, ripubblicato in F. D'Agostino, 1995, 57-68 (le citazioni che riporto nel testo sono tratte da questa seconda edizione).

²⁷ Ivi, 59-60.

²⁸ Ivi, 60.

Il paradigma tipicamente occidentale della giuridicità è poi divenuto una chiave di lettura della realtà nel suo complesso:

«Attraverso il paradigma della giuridicità l'Occidente ha creato ed imposto un diverso modo di leggere il reale e, nel reale, noi stessi. La relazionalità appare nella prospettiva che è la nostra come il paradigma *intrascendibile* di comprensione della realtà. In questo paradigma la relazionalità non fa riferimento a un mero e vuoto *essere-accanto-a*, ma ad un *riconoscimento* dell'altro come portatore di spettanze *assolute*, che creano in noi conseguenti dinamiche di dovere e dal cui intreccio nasce il gioco sociale in generale. [...] E questa relazionalità ha una struttura costitutivamente giuridica, perché non si radica in un nostro privato o eventuale atteggiamento psicologico ma attiene al modo specifico dello strutturarsi del nostro essere sociale. Possiamo anche dire molto di più: proprio perché paradigmatico nella coscienza occidentale, il diritto si è determinato non solo come una mera struttura regolativa del nostro essere-insieme, ma soprattutto come il riconoscimento del *valore assoluto* che questo nostro essere-insieme possiede per *il costituirsi stesso della coscienza*»²⁹.

Come si vede, il paradigma relazionale rappresenta una vera e propria cifra della filosofia del diritto di D'Agostino (è qui, peraltro, che va cercata la radice della specifica forma di giusnaturalismo di cui egli è stato sostenitore: tema di cui qui non mi occupo, ma che senza dubbio impegnerà a lungo gli interpreti del suo pensiero). Ma a caratterizzare la sua filosofia sono soprattutto le declinazioni che egli ha offerto di tale paradigma relazionale, applicandolo a temi specifici. Prima di analizzarne alcune, vorrei tentare una sorta di ricostruzione genealogica del paradigma, ripercorrendo brevemente le tesi sostenute in proposito da Sergio Cotta, al cui magistero egli si è richiamato espressamente in varie occasioni nei propri scritti.

3. Esistenza, coesistenza, relazione nella filosofia del diritto di Sergio Cotta

Come è noto, sono del tutto in primo piano nel pensiero di Cotta i motivi della coesistenzialità e della relazionalità quali tratti dell'umano che si proiettano nella giuridicità. Emblematico quanto egli affermava nella prefazione a *Diritto, persona, mondo umano* (1989): «Considero [...] il diritto non già quale semplice tecnica organizzativa oppure quale sistema normativo formale, bensì come una delle più rilevanti espressioni della relazionalità coesistenziale, che è propria della struttura ontologica dell'uomo»³⁰.

Fin dagli *Itinerari esistenziali del diritto* (1972) egli aveva esplicitato in questi termini le domande fondamentali alla base della sua indagine teoretica: «Quale parte e rilievo proprii ha il diritto (se ne ha) nell'ambito complessivo dell'esistere umano?» e «quale testimonianza dell'esistere reca il diritto?»³¹. Successivamente, nel saggio *La coesistenza*

²⁹ Ivi, 62-63.

³⁰ S. Cotta, 1989, I.

³¹ S. Cotta, 1972, 6.

come *fondamento ontologico del diritto* (1981), aveva evidenziato come l'esistere dell'uomo è necessariamente, tanto a livello fenomenico quanto in senso ontologico, un coesistere: la coesistenza è quella «*relazione di accoglienza reciproca*» implicata dal fatto che gli individui per un verso sono finiti (quindi bisognosi l'uno dell'altro) e per l'altro sono capaci di comunicare e comprendersi reciprocamente in quanto compartecipi dell'infinito. Proprio nella coesistenza si rinviene il criterio di determinazione del dover essere di ogni relazione intersoggettiva, e quindi anche il fondamento ontologico del diritto³².

L'elaborazione più compiuta di questi temi si ha nell'opera *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica* (1985, 1991), opera basata sulla «convincione che l'esperienza giuridica trovi la sua chiarificazione nella comprensione della struttura ontologica e delle istanze esistenziali dell'uomo, che ne determinano la relazionalità coesistenziale»³³. Si tratta di una dimensione imprescindibile: «senza la comprensione dell'essere dell'uomo, non si renderà mai piena ragione della realtà e del senso del diritto»³⁴. E in effetti si può dire che tutto il pensiero di Cotta sia un rendere ragione di questa profonda inerenza del diritto all'esistenza umana, facendo proprio l'imperativo husserliano *zu den Sachen selbst*, ma con l'avvertenza che andare al diritto significa andare non a una «cosa» generica, bensì all'uomo stesso:

«Nel diritto ne va dell'uomo, della sua stessa autocomprensione coscienziale. Pertanto la conoscenza dell'oggetto diritto e la conoscenza del soggetto vivente in modo giuridico si implicano a vicenda e in questa loro co-implicazione permettono di pervenire alla comprensione del senso del diritto»³⁵.

Proprio in questo vengono a convergere fenomenologia e ontologia: «la fenomenologia (del diritto) esige di venir prolungata nella chiarificazione dell'ontologia dell'uomo, che sola può fornire una risposta adeguata alla domanda radicale sul diritto». Ne deriva una «*ontofenomenologia della giuridicità*», che coniuga la «ricerca fenomenologica del senso del giuridico con la ricerca della struttura ontologica del soggetto-uomo, che rende ragione ultima di quel senso»³⁶. Il diritto non ha dunque carattere estrinseco né eteronomo: dà risposta a esigenze umane fondamentali (quali sicurezza, cooperazione e durata), ed è esso stesso interpretabile come «esigenza esistenziale e relazionale dell'uomo». Pertanto, la ragion d'essere degli istituti giuridici, e del diritto in generale, «non è affatto estranea alle esigenze dell'esistenza, anzi si colloca in esse»; il diritto «come esperienza umana» è un «modo di regolare la vita, che corrisponde alle esigenze comuni a ogni esistente»³⁷. Richiamandosi a testi di Heidegger,

³² S. Cotta, 1981.

³³ S. Cotta, 1985, VII.

³⁴ S. Cotta, 1991, 20.

³⁵ Ivi, 17.

³⁶ Ivi, 18-19.

³⁷ Ivi, 65, 69, 71.

Husserl e Freud, Cotta rileva una loro convergenza circa la «costitutiva relazionalità ontologica umana (condizione di quella empirica)»³⁸. Ed è procedendo da tale struttura ontologica che si può comprendere il senso e il fondamento della giuridicità³⁹.

A un primo livello, la centralità della relazione nel diritto è già rinvenibile ripercorrendo la storia della teoria generale, nell'ambito della quale Cotta contrapponeva alla «teoria normativa» e alla «teoria istituzionale» la «teoria relazionale»⁴⁰, tendente appunto a porre in risalto il rapporto tra soggetti (da Kant alla Scuola storica tedesca al pensiero di Alessandro Levi, incentrato sul rapporto giuridico e sull'intersoggettività «che si concreta nella reciprocità e complementarità di un obbligo e di una pretesa»⁴¹). Ma è Cotta stesso con la sua filosofia del diritto ad avere valorizzato nel modo più emblematico il fattore relazionale. Riflettendo in *Soggetto Umano Soggetto Giuridico* (1997) sulla relazionalità ontologica del soggetto umano, attestata e onnipresente a tutti gli stadi e in tutte le forme del suo esistere, egli osservava che l'io è «consapevole della propria interrelazionalità con gli altri io»⁴². Ed è esattamente su questo piano antropologico che va cercata la ragion d'essere profonda del diritto; l'esistenza di regole vincolanti risponde infatti a un'esigenza umana primaria universale: di tali regole l'individuo ha bisogno «per essere (e restare) se stesso nell'ambito dei rapporti inter-individuali, ineliminabili pena la reificazione»⁴³. Sulla scorta dell'antropologia strutturale, egli individuava la giuridicità come intrinseca al vivere umano; il rispetto della struttura ontologica dell'individuo quale criterio limitativo dell'interpretazione giuridica; l'individuo stesso quale «cifra euristica del permanente esserci della forma giuridica nell'esistenza»⁴⁴. L'ermeneutica del soggetto umano è la via per comprendere anche il fenomeno giuridico, poiché «dove c'è l'uomo c'è la giuridicità», «dove c'è l'uomo c'è il diritto», «l'esser-uomo implica in sé la giuridicità»; e parallelamente «dove c'è diritto, c'è l'uomo»; vi è dunque «un indissolubile intreccio vitale fra l'uomo e il diritto [...], il diritto è la seconda natura dell'uomo. *Seconda*: frutto riflessivo della *prima*, la costitutiva struttura antro-po-ontologica»⁴⁵.

Lo spessore ontologico della relazionalità riemerge nei saggi raccolti nel volume già ricordato, *Diritto, persona, mondo umano*. Riprendendo Heidegger (il nostro «esserci» [*Dasein*] è un «con-esserci» [*Mit-dasein*]) e Husserl (riflettendo su sé stesso l'io riconosce la presenza di un *alter ego*, di uno «come me»), Cotta evidenziava qui la parità ontologica delle persone quale fondamento della relazionalità empirica, da cui discendono la comunicazione, la comprensione e la dialogicità interumane:

³⁸ Ivi, 87.

³⁹ Ivi, 89-98.

⁴⁰ S. Cotta, 1979³, 41-53; S. Cotta, 1984, 41-53.

⁴¹ Ivi, 49.

⁴² S. Cotta, 1997, 101.

⁴³ Ivi, 70.

⁴⁴ Ivi, 89, 93, 100.

⁴⁵ Ivi, 110-112.

«la persona è se stessa, e ha integrale coscienza di sé solo quale ente-in-relazione. Tale relazionalità [...] è] determinazione ontologica e pertanto è condizione intrascendibile dell'esistenza umana [...], rende ragione del dispiegarsi e organizzarsi delle diverse forme di relazione coesistenziale»⁴⁶.

Proprio nella parità ontologica dei soggetti in relazione si può ravvisare il tratto caratterizzante del diritto, ciò che distingue qualitativamente la pretesa veicolata dal diritto rispetto alla sopraffazione e alla volontà di potenza:

«Come la potenza, il diritto si colloca entro l'orizzonte della relazione, dell'esistere-con-altri, in quanto sorge *come pretesa* nei confronti di altri. Ma entro questo orizzonte comune, si costituisce nella propria originalità allorché la relazione s'instaura nel modo di una simmetria *specificata* tra l'io e l'altro, la simmetria di diritto e obbligo, Ciò avviene allorché l'altro *ricosce* (e qui non ne interessano le ragioni) la pretesa dell'io; il riconoscimento opera la trasformazione della pretesa in diritto e dell'obbedienza in obbligo. In tal modo si è usciti dalla *fattualità*, sempre ribaltabile e instabile, di quella simmetria *generica* per cui ad ogni azione corrisponde una reazione, presente anche nel rapporto di pura potenza nella forma della simmetria di dominio e soggezione»⁴⁷.

Questo complesso nucleo tematico e metodologico del pensiero di Cotta è stato ripreso e ampiamente sviluppato da D'Agostino. Il quale, tuttavia, nella propria elaborazione del paradigma relazionale è andato oltre la dimensione fenomenologico-esistenziale: ne ha fatto più esplicitamente un vero e proprio principio normativo, traendone conseguenze concrete in riferimento a problemi specifici di ordine giuridico e bioetico, e offrendo così la migliore valorizzazione di tale paradigma e della sua fecondità. È appunto questo tratto originale del suo pensiero che mi propongo ora di evidenziare, illustrandolo attraverso alcuni esempi.

4. Tre applicazioni del paradigma relazionale

Potremmo dire che nella categoria di relazionalità elaborata da D'Agostino essere e dover essere convergono: essa «è nello stesso tempo un *dono* e una *costruzione*, un *dato* e un *impegno*»⁴⁸. Questa valenza ontologica e normativa al tempo stesso emerge appieno nell'uso argomentativo che egli ha fatto del paradigma relazionale per fondare tre discorsi specifici, che hanno un rilievo essenziale nel suo pensiero: teoria della giustizia, teoria della sanzione, riflessione bioetica.

⁴⁶ S. Cotta, 1989, 81.

⁴⁷ S. Cotta, 2004, 33. Questi temi caratteristici del pensiero di Cotta, che qui ho solo rapidamente sintetizzato, sono stati ampiamente studiati e approfonditi. Ricordo tra i vari contributi: F. Zini, 2020; G. Bombelli, F. Cristofari, B. Montanari (a cura di), 2018; B. Romano (a cura di), 2010; inoltre alcuni numeri di riviste: AA.VV., 2017; AA.VV., 2019; AA.VV., 2020.

⁴⁸ F. D'Agostino, 2012b, 131.

a) *La giustizia come riconoscimento dell'alterità e come ordine della coesistenza*

Per D'Agostino, mentre il diritto, come si è visto, ha per presupposto e per obiettivo un'istanza profonda di simmetria, che scaturisce dalla parità ontologica delle persone e su questa è modellata, la giustizia che si esprime nella relazionalità umana non conosce simmetria né posizioni cristallizzate, ma semmai fronteggia un continuo sbilanciamento, ponendoci di fronte al primato incondizionato dell'altro, rispetto al quale il debito appare sempre incolmabile:

«Proprio perché relazionale, cioè non chiuso in se stesso, cioè non compiuto, proprio perché è, per dirla con Arnold Gehlen, un *Mangelwesen*, un *essere difettivo*, l'uomo non trova in sé stesso se non il *principio* della sua identità; tutto ciò che va oltre questo principio, ciò che alla sua identità dà carne e sangue, ciò che lo costruisce nella sua *storia* personale di uomo, deve essergli riconosciuto da un altro uomo, come debito di giustizia. [...] Nel concetto di giustizia [...] e nel correlativo concetto di relazionalità, che alla giustizia fa riferimento, non c'è *simmetria*. Ciò significa che le mie pretese, per quanto fondate, non possono equipararsi ai miei debiti e che la mancata realizzazione di quelle non mi autorizza a non farmi pienamente carico di questi. [...] Nel mondo della storia, per quanto si riesca a pagare puntualmente i propri debiti, si resta sempre debitori. Restiamo in eterno debitori di chi ci ha dato la vita e ci ha nutrito, di chi ci ha educato e ci ha aiutato nella vita, di chi ci ha guidato e consigliato; restiamo debitori di chiunque abbia avuto con noi un rapporto non formale, non reificato, ma propriamente *umano*. [...] Solo a questo punto può – forse! – farsi più chiaro quel che c'è di mirabile nella giustizia: nel fatto che io, soggetto egocentrico, portato a massimizzare la mia egoità, a costruire il mondo sulla misura delle mie necessità, a fare del mio utile la legge suprema del mio agire, possa *riconoscere le spettanze altrui*, anche quando nulla me ne venga, anche quando – al limite – tale riconoscimento vada contro i miei desideri, i miei interessi, il mio piacere; nell'atto cioè della giustizia, si verifica un alcunché di prettamente antropologico, di irriducibile all'ambito della mera naturalità, di costitutivo dell'*humanum* e di quella che è la radice ultima della sua dignità»⁴⁹.

La giustizia è per definizione relazionale, in quanto si radica nel riconoscimento dell'altro, delle sue ragioni e delle sue spettanze:

«Nulla è [...] più «umano» del fatto che di fronte alla *giusta pretesa* altrui io possa, senza alcuna costrizione interna, ma solo per spirito di giustizia, riconoscere il mio torto. Nulla, su di un piano strettamente naturalistico, mi dovrebbe indurre a sacrificare una mia esigenza per soddisfare quella di un altro, nulla se non lo *spirito di giustizia*, che si radica nel riconoscimento dell'*alterità*. [...] E l'altro, nella sua dignità, nelle sue spettanze, – questo è il portato del paradigma fondamentale della civiltà occidentale – non può e non deve mai essere negato, per quanto questo ci possa costare»⁵⁰.

⁴⁹ F. D'Agostino, 1995, 38-40.

⁵⁰ Ivi, 1995, 63.

Sul paradigma relazionale-coesistenziale D'Agostino ha costruito una vera e propria teoria della giustizia. A delinearla sono soprattutto gli intensi e suggestivi «frammenti» del *Corso breve di filosofia del diritto* (2011). Qui egli ha sostenuto espressamente che «[a] livello antropologico-strutturale la teoria della giustizia è chiamata a mostrare la pari e *meta-storica* dignità di tutti gli esseri umani, come presupposto dell'*ordine coesistenziale*»⁵¹. «Ordine della coesistenza» è appunto il concetto intorno al quale si sviluppano gli assunti principali della sua teoria («coesistenza» è una nozione-chiave nella ontofenomenologia di Cotta, come si è visto; ma anche un termine dalle inconfondibili risonanze kantiane, addirittura affonda le sue radici nella cosmologia di Leibniz e Wolff). E kantianamente D'Agostino afferma che vi è un principio categorico che induce l'uomo a rispettare il dovere «di riconoscere le spettanze proprie di ogni essere umano e che lo induce ad operare per la loro realizzazione»; *iustitia est ad alterum*: l'atto di giustizia si realizza sempre nel contesto di un rapporto, cioè nel «sistema generalissimo della coesistenza intersoggettiva»⁵². Il diritto è appunto «l'insieme delle pratiche sociali volte a dare carattere *giuridico* alla coesistenza, cioè a garantirne la giustizia»; in quanto «*pratica socio-relazionale*» esso è una delle modalità fondamentali dell'essere dell'uomo⁵³. Il diritto è «*giusto*» quando garantisce la coesistenza; «*assolutamente giusto*» quando garantisce un sistema universale di coesistenza valido per tutti gli esseri umani; «*relativamente giusto*» quando tutela prioritariamente la coesistenza all'interno di un determinato gruppo sociale; «*ingiusto*» quando avalla o addirittura promuove pratiche sociali lesive della coesistenza (ad esempio dissimmetrie sociali); «*assolutamente ingiusto*» quando implica disparità tra i vari soggetti riguardo alle loro spettanze fondamentali (ad esempio i diritti umani); infine è «*non-diritto*» quando avalla o promuove pratiche sociali che snaturano la coesistenza e sono con essa incompatibili (ad esempio frode o violenza contro i diritti e gli interessi altrui)⁵⁴. La difesa del diritto coincide dunque con la difesa della giustizia, della dignità umana, della coesistenza sociale⁵⁵.

Queste ultime riflessioni sulla giustizia quale requisito del diritto dimostrano come nella concezione di D'Agostino il paradigma relazionale-coesistenziale esprima un ideale normativo ben preciso, che si proietta sull'ambito giuridico: affermare che il diritto presuppone rapporti e garantisce la coesistenza non significa semplicemente definire in modo basilico e neutrale la prestazione del diritto in quanto tecnica di organizzazione e controllo sociale, ma significa fondare tale prestazione su ciò che è proprio dell'uomo,

⁵¹ F. D'Agostino, 2011b, 89. Queste pagine riprendono in parte la «teoria elementare della giustizia» sviluppata in F. D'Agostino, 2006a, 5-27, un libro che egli intendeva come «testimonianza inattuale di una duplice fedeltà, alla *ragione* e alla *giustizia*» (ivi, 4).

⁵² F. D'Agostino, 2011b, 35-36.

⁵³ Ivi, 40.

⁵⁴ Ivi, 49-50.

⁵⁵ Ivi, 55.

qualificare tale prestazione in base al rispetto di ciò che è proprio dell'uomo, evidenziare la stretta connessione tra tale prestazione e un'esigenza di giustizia.

b) La sanzione come dovere coesistenziale

Al principio della coesistenzialità, inteso nella sua intima connessione con la giustizia e da essa qualificato, si ispirano direttamente anche le riflessioni di D'Agostino sulla sanzione. Nella sua concezione, infatti, è in nome di tale principio che determinati atti vengono ritenuti meritevoli di sanzione; dunque è tale principio che giustifica la sanzione e fonda la sua doverosità, come egli ha argomentato soprattutto nei saggi raccolti nel volume *La sanzione nell'esperienza giuridica* (1993⁴). Impostando il discorso anzitutto sul piano della teoria generale, egli osserva che la sanzione presuppone un'azione, e «il reciproco giudizio sulle azioni è uno dei modi in cui traluce la principalità della coesistenza». Sanzionare un'azione significa ritenerla produttiva di effetti «in quell'ambito particolare della coesistenza che è l'ambito della giuridicità»; significa dunque «riconoscerla come coesistenziale», intendendo la coesistenzialità come «un co-appartenersi come soggetti liberi e simmetrici; [...] un sistema dinamico [...] di equilibri, nel quale ogni soggettività garantisce se stessa attraverso la garanzia che fornisce all'agire di ogni altro»⁵⁶.

Pertanto, la massima rilevanza della sanzione si ha quando «un'azione infrange la coesistenzialità, fuoriesce dalla simmetria», massimizzando così la libertà di un singolo e rendendo impraticabile il sistema complessivo delle libertà: qui la sanzione «interviene a correggere la dissimmetria, a ricostruire l'ordine violato»; e tale correzione è «condizione di ulteriore sussistenza dell'ordine coesistenziale». La sanzione è allora «un dovere coesistenziale», oltre che «un criterio [...] di identificazione empirico-fattuale della coesistenza»: è naturale e doveroso che «le azioni anti-coesistenziali vengano sanzionate», e «non è pensabile un ordine coesistenziale che non reagisca di principio alla violazioni della coesistenza» (pur potendo non reagire di fatto, per qualche ragione in determinate circostanze)⁵⁷. La stessa amministrazione della giustizia garantita dallo Stato, imparziale e resa effettiva tramite sanzioni, «si pone al servizio del dovere giuridico (per-statuale, perché essenzialmente strutturale) di coesistere»; la sanzione infatti «tende a ristabilire oggettivamente una simmetria alterata, colpendo il responsabile», pertanto la sua istituzionalizzazione è un indice «del grado di impersonalità (oggettività), che caratterizza il sistema della coesistenza». Obiettivo della sanzione, dunque, è tutelare l'interesse pubblico della coesistenza; e garantire la coesistenza è la finalità prioritaria e irrinunciabile dello Stato⁵⁸.

⁵⁶ F. D'Agostino, 1993⁴, 25-27.

⁵⁷ Ivi, 28-32. V. anche ivi, 147: non ritenere colpa gravissima l'omicidio «equivarrebbe a legittimare l'anti-coesistenzialità, a rendere di fatto non possibile ogni coesistenza sociale, o, più semplicemente, la stessa vita dell'uomo».

⁵⁸ Ivi, 37-40.

Anche la giustizia penale, più specificamente, è intesa da D'Agostino in termini di garanzia della coesistenza (ci inoltriamo qui in un percorso indubbiamente arduo e ostico del suo pensiero): «la pena è il correlato necessario della responsabilità»; la quale a sua volta «nasce dalla colpa», cioè da un uso della libertà «volto ad assolutizzare le spettanze e le pretese del soggetto agente a carico e con detrimento degli altri soggetti coesistenti», comportamento che fa venir meno «la fondamentale simmetria dei soggetti coesistenti, avvantaggiando indebitamente alcuni a scapito di altri». Necessariamente si deve rispondere a questo cattivo uso della libertà, poiché «[c]on coloro che per privilegiare se stessi offendono gli altri non è più possibile coesistere; la coesistenza stessa tende in simili casi ad autodistruggersi». Pertanto, è la «logica della coesistenza simmetrica che non può tollerare che il delitto rimanga impunito»: è questo, e non la mera soddisfazione dell'offeso, a giustificare la pena.

A connotarsi in senso coesistenziale è la stessa logica retributiva, nella concezione di D'Agostino: «la retribuzione penale [...] non ripristina lo *status quo*, ma crea una *nuova* situazione di equilibrio coesistenziale». Ciò chiarisce anche l'esatta funzione della pena: «[r]istabilito l'equilibrio coesistenziale infranto dal reato, garantita l'ulteriore possibilità della coesistenza attraverso la pena, il diritto ha esaurito la sua funzione»; al diritto, dunque, spetta solo il ripristino di una possibilità di coesistenza, mentre il reinserimento sociale del reo è questione extra-giuridica o meta-giuridica⁵⁹. La giusta commisurazione della pena rientra appieno nella logica specifica del diritto, che presuppone la parità ontologica dei soggetti. Pertanto, «[i]l desiderio di veder puniti di reati [...] risponde a una razionalità profonda [...]: quella di veder garantito dal diritto il sistema della coesistenza intersoggettiva»⁶⁰.

Pur non potendo in questa sede entrare nel merito dell'ampio dibattito sul retributivismo, né esaminare approfonditamente le diffuse e raffinate argomentazioni di D'Agostino a riguardo, si può osservare che alcune sue tesi in materia appaiono problematiche, soprattutto nelle loro conclusioni. Per esempio, si potrebbe discutere sull'adeguatezza della nozione di simmetria a rendere la complessità della dinamica sanzionatoria, nel caso di sanzioni penali; sembra arduo anteporre la logica dell'espiazione (sia pure espiazione in senso giuridico-oggettivo) a quella del reinserimento sociale, come anche conciliare l'afflittività della sanzione penale con il principio che la pena per il reo non è un male bensì un diritto. In fondo, è proprio in nome delle esigenze della coesistenza e della relazionalità che si possono sostenere le (buone) ragioni di paradigmi alternativi a quello retributivo.

⁵⁹ Ivi, 118-124.

⁶⁰ Ivi, 137. Su questa linea si pongono i dubbi di D'Agostino sulle forme di riconciliazione extra-giudiziale (F. D'Agostino, 2006a, 65-69). Sulla sanzione v. anche F. D'Agostino, 2005⁴, 161-166; F. D'Agostino, 2006b, 57-62; F. D'Agostino, 2006c, 119-124; F. D'Agostino, 2011b, 137-144; F. D'Agostino, 2012b, 65-82. Su queste tesi hanno riflettuto recentemente A.C. Amato Mangiameli, 2023 e G. Saraceni, 2022.

c) *Una bioetica relazionale*

Del tutto convincente e condivisibile è l'assunzione del paradigma relazionale nei numerosi scritti che D'Agostino ha dedicato a temi bioetici, nei quali esso ha un rilievo primario. Quella da lui elaborata e argomentata con tanta passione in un lungo arco di anni (a livello scientifico e istituzionale ma anche, come è ben noto, nel dibattito pubblico più generale) può essere definita a tutti gli effetti una bioetica relazionale⁶¹. Le categorie di relazione e di coesistenza qualificano il suo discorso sulla bioetica non meno di quanto caratterizzino la sua riflessione sul diritto e sulla giustizia. Ne conseguono, anzitutto, la sottolineatura dell'insopprimibile portata pubblica delle questioni bioetiche e la precisazione del ruolo specifico che in esse gioca il diritto.

In particolare, fin dai saggi raccolti nel volume *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto* (1996), D'Agostino ha evidenziato come i problemi bioetici implicino sempre una mediazione tra coscienza individuale ed etica pubblica, e non siano comunque riducibili alla sfera privata: «essi afferiscono alla dimensione pubblica della coesistenza sociale»⁶²; dunque si deve «insistere sulla loro valenza *pubblica*, cioè propriamente giuridico-relazionale», al di là delle loro dimensioni psicologico-emotive⁶³. Egli ritiene che nelle questioni di rilevanza bioetica coesistano due «versanti», distinti ma in sintonia: quello dell'etica e quello del diritto; entrambi sono chiamati a «salvare la relazionalità dell'essere dell'uomo», al di là di quel modello coscienziale e soggettivistico che presuppone un io autoreferenziale e irrelato⁶⁴. Pur criticando la tendenza odierna alla giuridificazione e l'idea del diritto come sistema esclusivo di regolazione dei rapporti interpersonali, egli richiama anche nella sua riflessione bioetica la tesi del carattere interpersonale del diritto; il ruolo del diritto come «regola della relazionalità, che presuppone e al tempo stesso fonda la reciprocità simmetrica dei soggetti in relazione», assicurando la possibilità stessa della coesistenza; e infine la funzione del diritto come garanzia della «relazionalità tra soggetti qualificati da parità ontologica» e di quei valori che sono coerenti con la logica di tale relazionalità⁶⁵. Al diritto spetta difendere, più che l'etica in generale, l'etica che gli è propria: «quella della *socialità della coesistenza*», intervenendo quando «vengono messi in gioco *valori coesistenzialmente rilevanti*», e tutelando anzitutto i soggetti più deboli da qualunque azione lesiva⁶⁶.

⁶¹ Una «bioetica *relazionale e comunicativa*, nella giustificazione della relazionalità (essere-con-gli-altri) come condizione di possibilità della stessa identità», ha scritto L. Palazzani, 2018, 321; L. Palazzani, 2022, 328. Del resto, la bioetica è di per sé un «sapere relazionale», osserva C. Sarrea, 2020, 217. Per un'applicazione della «prospettiva relazionale» a specifiche questioni bioetiche v. F. Macioce, 2019, che sottolinea la «dimensione relazionale» dell'autonomia e il «contesto relazionale» nel quale si svolgono le procedure di consenso informato e l'esercizio del diritto dei pazienti all'autodeterminazione.

⁶² F. D'Agostino, 1996, 133.

⁶³ Ivi, 82.

⁶⁴ Ivi, 76-79.

⁶⁵ Ivi, 8-11; 127; 191.

⁶⁶ Ivi, 145-146.

L'aspetto più interessante è la specifica funzione argomentativa di cui D'Agostino investe il paradigma relazionale rispetto alle tematiche bioetiche: facendo affiorare l'intrinseca dimensione relazionale di tali questioni, ne trae precise conseguenze sul piano valutativo e normativo. In effetti, le ragioni per sostenere o viceversa per criticare determinate posizioni in bioetica egli non le attinge direttamente da considerazioni confessionali o dalla legge morale o da un dover essere giusnaturalisticamente dedotto dalla biologia; al contrario, sottolinea spesso come a fondare il suo discorso siano ragioni prettamente antropologiche (che nella sua concezione hanno sempre spessore ontologico): tra queste spicca con un rilievo di primo piano appunto la vocazione relazionale dell'essere umano. Tra i tanti esempi di questa modalità argomentativa si può ricordare una sua riflessione sul fine vita. L'indisponibilità della vita e della morte, osserva, va ricondotta al carattere non solipsistico dell'esistenza, al nostro dipendere sempre e comunque da altri, rispetto ai quali abbiamo responsabilità cui non possiamo unilateralmente sottrarci; senza voler entrare nella tragicità dei casi concreti, in linea di principio l'eutanasia è un atto «lesivo della *coesistenzialità costitutiva* dell'esperienza umana», e «nessun individuo è signore della propria vita, non solo perché la vita è dono di Dio (argomento peraltro non spendibile con i "laici"), ma perché la vita umana non è esperienza solipsistica, bensì *condivisione di esperienze*»⁶⁷.

La relazionalità è dunque, nel discorso di D'Agostino, un parametro normativo sulla cui base valutare le singole pratiche di rilevanza bioetica e le relative problematiche. A questo riguardo, un punto-chiave del suo pensiero è la priorità del livello ontologico rispetto alla riflessione morale. Basti pensare a quanto scrive riguardo alla procreazione assistita:

«Il riferimento all'*ontologia* si impone [...] nel momento in cui si percepisce che le nuove possibilità procreative che si offrono all'umanità attivano problemi che sarebbe riduttivo qualificare esclusivamente come *bioetici*. La procreazione assistita suscita indubbiamente questioni morali di notevole peso. Ma, nei limiti in cui attiva o addirittura impone interventi manipolatori sugli embrioni umani, essa suscita questioni che precedono la riflessione morale e che investono la stessa definizione del vivente umano; questioni quindi *ontologiche* prima che *etiche*»⁶⁸.

Come le altre strutture antropologiche, la relazionalità ha un rilievo ontologico prima che etico: «Definisco *ontologiche* quelle dimensioni che appaiono costitutive dell'identità dell'essere umano (come ad es. la relazionalità, il senso morale, la sensibilità estetica, l'apertura al religioso, la consapevolezza della temporalità)»⁶⁹. Ma proprio in virtù di questo suo spessore ontologico la relazionalità è il fondamento di tanti assunti etici, e in particolare bioetici. Nei suoi scritti D'Agostino ce ne offre diverse esemplificazioni. Mi

⁶⁷ Ivi, 180-181.

⁶⁸ F. D'Agostino, 2006a, 132.

⁶⁹ F. D'Agostino, 2019, 173; F. D'Agostino, 2014, IX. Sull'ontologia come fondamento dell'etica v. F. D'Agostino, 2011a, 97; F. D'Agostino, 2009, 95.

limito a evidenziarne selettivamente e sinteticamente alcune, allo scopo di tracciare una panoramica delle diverse applicazioni del paradigma, senza poter dar conto qui in modo adeguato dell'ampia argomentazione con cui egli sostiene ogni singola posizione.

Anzitutto, la medicina stessa, sia come prassi sia come sapere, è caratterizzata dal fatto di «fondarsi su di un *rapporto*»: la prassi medica è «*costitutivamente relazionale*», il sapere medico è improntato a una «logica relazionale», ogni problema di etica medica dev'essere impostato traducendolo in un «problema dialogico»; vi è dunque una «omologia tra la relazionalità giuridica e la relazionalità terapeutica»⁷⁰. Intersoggettività, riconoscimento, alterità, impossibilità di chiudersi alla relazionalità e di fuoriuscire dalla coesistenzialità sono anche i concetti-chiave di una «bioetica del corpo umano»⁷¹. Vi sono poi pratiche che incrinano e violano la relazionalità umana. In questo senso, egli sottolinea, per esempio, come la dimensione tecnologica e artificiale che la fecondazione assistita introduce nella vita della coppia abbia l'effetto di «alterare la sua *relazionalità costitutiva personale*» (nel caso di quella omologa) e di vanificare «l'indispensabile simmetria tra i partners» (nel caso di quella eterologa)⁷². Analogamente, nella visione del suicidio come «libera scelta» attinente all'auto-disponibilità dell'individuo, egli coglie una «riduzione della persona», conforme all'odierna enfattizzazione di quell'idea di libertà vuota e senza limiti, tipica della modernità, che ha dato luogo a quella che Cotta definiva la «metafisica della soggettività»⁷³. Anche nella legalizzazione dell'aborto D'Agostino coglie una negazione della relazionalità: la legge 194 è carente di eticità giuridica perché è carente di eticità relazionale, disconoscendo la relazionalità tra la donna e il concepito⁷⁴.

La critica all'individualismo soggettivistico e la valorizzazione della dimensione relazionale sono molto presenti, con riferimento a questioni bioetiche specifiche, nel volume *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali* (2011)⁷⁵. Sempre in tema di aborto, per esempio, la sua legalizzazione è presentata qui come insanabilmente contraddittoria rispetto al «riconoscimento delle spettanze della vita prenatale (prime tra tutte quelle di non essere indebitamente danneggiata da un atto ingiusto altrui e di non essere manipolata)»⁷⁶. Qualificare l'aborto in questi termini significa intenderlo anche (forse anzitutto) come *vulnus* a un'esigenza di giustizia, se è vero che la giustizia nella sua dinamica più essenziale è riconoscimento delle spettanze altrui, come più volte D'Agostino l'ha definita nei suoi scritti. Più in generale, è improprio a suo parere adottare il paradigma dei diritti individuali nella rivendicazione di spettanze biologiche (*in primis*, appunto, l'aborto, ma anche l'eutanasia e la procreazione assistita). Infatti, affermare che esista, in senso politico, un qualche diritto del soggetto sul proprio corpo e sulla propria

⁷⁰ F. D'Agostino, 1996, 38-44. Una differenza essenziale, però, sta nel fatto che il diritto è relazione tra pari, mentre nel rapporto medico-paziente vi è una «*dissimmetria costitutiva*» (ivi, 67).

⁷¹ Ivi, 114-115.

⁷² Ivi, 138-139.

⁷³ Ivi, 210-211.

⁷⁴ Ivi, 255-261.

⁷⁵ Alcune delle voci che compongono questo testo erano già state pubblicate in F. D'Agostino, 2009.

⁷⁶ F. D'Agostino, 2011a, 5.

vita significa in fondo restare asserviti a quel paradigma biopolitico che secondo lui invece va abbandonato: ciò che si deve rivendicare e tutelare è semmai la «*fragilità del bios*»⁷⁷.

Va detto peraltro che egli è sempre stato lontano da un atteggiamento pregiudizialmente ostile nei confronti del progresso nel campo delle scienze della vita. Semmai ha messo in guardia contro l'«arroganza della tecnologia»; l'obiettivo cui ha sempre mirato è cercare il «bene umano», e dunque l'umanizzazione delle pratiche medico-scientifiche. La sua denuncia delle pretese insaziabili dell'io individualistico non è che l'altra faccia della valorizzazione della dimensione relazionale che connota l'umanità nel suo essere costitutivamente orientata verso qualcosa di più alto che la definisce, al di là di ogni tentazione di autocentrimento. In questo senso, per esempio, in tema di contraccezione, artificializzazione della procreazione, riduzione dell'identità a qualcosa di completamente plasmabile, egli osserva: «Il centro del nostro io non è dentro di noi, ma fuori di noi (è in Dio, sostiene la tradizione cristiana, è nella nostra natura, sostengono antichissime tradizioni sapienziali): ignorarlo o negarlo non rafforza la nostra identità, ma la indebolisce»⁷⁸.

Anche in un volume degli anni recenti, *Bioetica. Questioni di confine* (2019), D'Agostino denuncia quella declinazione tragicamente individualistica della dignità che sul *bios* «costruisce un paradigma dell'io, affermato come irriducibile, insindacabile, indifferente alla logica della relazione e ostile all'interdipendenza»⁷⁹. Parallelamente, evidenzia e valorizza la dimensione relazionale, per esempio con riferimento a un tema specifico quale il genoma: «*abbiamo* quel genoma che è assolutamente e univocamente il nostro», ma lo abbiamo «come patrimonio comune del gruppo di consanguinei cui apparteniamo: prova – se mai ce ne fosse bisogno – che *il tu viene prima dell'io* e che la nostra stessa possibilità di essere *come individui* ha una radice relazionale»⁸⁰. Analogamente, il carattere relazionale dell'essere umano è in gioco nella difesa del bipolarismo sessuale e della differenza sessuale, vere e proprie risorse ontologiche minacciate dall'affermarsi delle teorie del *gender*. Tale difesa, tuttavia, va compiuta non sacralizzando il dato biologico, bensì anzitutto tenendo presente «il carattere *lacerato*,

⁷⁷ Ivi, 65.

⁷⁸ Ivi, 81. Il passo appena ricordato mostra bene come lo stesso rapporto con Dio e con la trascendenza sia delineato da D'Agostino a partire dall'innata relazionalità dell'uomo. Scrive a questo riguardo: «Ritengo che la *non indipendenza dell'uomo* sia un elemento che lo qualifichi strutturalmente» (F. D'Agostino, 2012b, 1). E ancora: «Il riferimento a Dio e ad esso solo consente alla persona di accettare il proprio statuto ontologico come grazia e come compito da assolvere, le permette in breve di sperare nella vita» (F. D'Agostino, 1996, 219).

⁷⁹ F. D'Agostino, 2019, 216. Più in generale, egli rileva che la cultura secolarizzata oggi dominante appare «narcisistica e caratterizzata da una parossistica autoreferenzialità» (ivi, 77).

⁸⁰ Ivi, 87. D'Agostino evoca qui, come in altri suoi scritti, un'espressione di F. Nietzsche che amava citare: «*Das Du ist älter als das Ich*» (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885). Con una consapevole torsione del suo significato, prende a prestito le parole di quella celebre decostruzione dell'altruismo e dell'amore del prossimo per esprimere niente meno che il carattere strutturale e paradigmatico della relazionalità propria dell'*humanum*.

scisso» della soggettività umana⁸¹. La critica di D'Agostino all'ideologia *gender* è essenzialmente una denuncia del potenziale distruttivo insito in «ogni forma di assolutizzazione soggettivistica dell'io»⁸², posizione ribadita continuamente nei numerosi scritti che egli ha dedicato al tema della sessualità umana.

Infine, si può qui soltanto accennare a un tema relazionale per eccellenza: la sua filosofia della famiglia, basata sull'idea che l'essere umano è nel suo principio *homo familiaris*, cioè la familiarità è principio antropologico, struttura propria e costitutiva dell'umano, ben prima che modalità empirica della coesistenza sociale. Il tema, oltre a presentare importanti profili bioetici (a cominciare dal fatto che la procreazione umana implica vincoli di parentela e dinamiche di riconoscimento, non è mai mera riproduzione biologica), ha anche una portata ben più ampia. La famiglia, infatti, esprime in modo emblematico ed eminente la relazionalità: è nella vita familiare che si sviluppa la consapevolezza del vincolo della fraternità universale⁸³.

5. Risorse e prospettive del paradigma relazionale

Molte altre importanti declinazioni del paradigma relazionale si potrebbero individuare negli scritti di D'Agostino⁸⁴. Attingendo soprattutto alla filosofia classica, all'antropologia e in parte alla teologia egli ha esplorato e valorizzato appieno le potenzialità di tale paradigma e le sue ricadute sul piano giuridico, ben prima che la relazione diventasse un motivo tipicamente «contemporaneo», molto frequentato da filosofi, teologi, pedagogisti, sociologi, economisti, come mostra la vasta produzione di contributi sul tema negli anni recenti. In effetti, nel solco delle critiche all'ideologia individualista (si pensi all'ampio dibattito sulla comunità e sul bene comune, avviato negli anni Ottanta del secolo scorso e periodicamente riemergente; o alla più recente valorizzazione, sempre in funzione anti-individualistica, di principi quali la generatività, l'economia civile, la cittadinanza attiva), si è accentuata negli ultimi anni la tendenza a tematizzare direttamente le categorie stesse di «legame» e «relazione», che non a caso

⁸¹ Ivi, 162.

⁸² F. D'Agostino, 2014, 75.

⁸³ Al tema egli ha dedicato numerosi scritti: cito per tutti F. D'Agostino, 2003. Per approfondimenti v. F. Macioce, 2023; C. Sartea, 2018.

⁸⁴ È significativo che su questo si fondi talvolta anche la sua interpretazione del pensiero altrui. Indico solo due esempi. A proposito di Alexandre Kojève, D'Agostino parlava di un diritto «costitutivo dell'*humanum*», «prodotto immediato e imperituro» della dinamica dell'antropogenesi, evidenziando in Kojève l'importanza di categorie quali «riconoscimento», «equivalenza», «imparzialità», «eguale considerazione di tutti da parte di tutti». Sottolineava inoltre il «necessario aprirsi della fenomenologia all'ontologia», rimarcando un'affinità tra la fenomenologia del diritto di Kojève e quella di Cotta, e prefigurando la possibilità di una «integrazione del discorso di Kojève nella più ampia prospettiva ontologica fondata da Cotta» (F. D'Agostino, 1989b). Più di recente, a proposito di uno scritto di Giorgio Del Vecchio, ha evidenziato l'importanza fondamentale della «legge della socialità», che governa il genere umano e ne afferma l'unità, «legge che nulla toglie all'individualità della persona, ma la colloca nella rete delle relazioni interpersonali, come costitutive della sua identità» (F. D'Agostino, 2018, 16).

oggi sono oggetto di una vera e propria riscoperta (anche a seguito di esperienze specifiche, determinanti a livello individuale e sociale, quali la pandemia e la pratica sempre più pervasiva della connessione virtuale), e permeano la riflessione teorica in vari campi⁸⁵.

D'Agostino ha il merito di aver fatto luce, tramite il paradigma relazionale, su un'idea del diritto che oggi più che mai appare utile e meritevole di essere promossa e difesa. Confrontarsi con le tesi che con tanta forza e nitidezza egli ha sostenuto consente anche di intravedere ulteriori prospettive di tale paradigma. Anzitutto, esso può rivelarsi un'utile chiave di lettura di diverse dinamiche e declinazioni della giuridicità (si pensi alla teoria del processo, al diritto penale sostanziale, al diritto internazionale, ai diritti delle generazioni future, al ruolo del diritto rispetto a realtà quali guerre, flussi migratori, impatto delle nuove tecnologie, in particolare i *social network* e l'intelligenza artificiale). Più in generale, la consapevolezza che il diritto è innestato nella relazionalità umana e la custodisce ci offre un criterio per orientare correttamente le nostre aspettative circa i compiti del diritto, e impedisce di ridurlo a strumento neutro, liberamente piegabile alle preferenze e agli interessi di chi ne fa uso o di chi ne controlla l'evoluzione.

Se è vero che la vocazione relazionale dell'essere umano plasma il diritto e lo struttura, evidenziare che il diritto è relazione significa anche ricordare che la persona non è un soggetto astratto; che ogni essere umano è vulnerabile, incompiuto, manchevole, bisognoso, non autosufficiente; che i diritti e le pretese del singolo individuo non sono mai assolutizzabili bensì si collocano sempre in un contesto e in una rete di rapporti e di responsabilità; che anche nell'ambito dei diritti vi sono priorità diverse, e il primato spetta sempre alla tutela dei soggetti più deboli; che la libertà di scelta individuale si attua entro un orizzonte di senso che ci precede e che non possiamo pretendere di plasmare e dominare completamente. Questo messaggio è tanto più prezioso in un'epoca come la nostra in cui lo statuto dell'umano è messo a rischio da una tecnologia sempre più invadente, l'identità personale e il progetto di vita individuale sono totalmente rimessi a processi di scelta e costruzione soggettiva, la sovranità del soggetto (e dunque la sua solitudine) è radicalizzata. In una società secolarizzata, pluralista, frammentata ha senso cercare proprio nella categoria di relazione «l'unità del genere umano: quella *unità* che il nostro tempo postula, ma non riesce a fondare»⁸⁶.

⁸⁵ Per citare solo i contributi più recenti in Italia, va ricordata anzitutto la sociologia relazionale: P. Donati (ed.), 2023; P. Donati (a cura di), 2022; P. Donati, L. Alici, G. Gabrielli, 2021; P. Donati, G. Maspero, 2021; P. Donati, 2021a; P. Donati, 2021b; P. Donati, 2021²; P. Donati, 2019. Il tema della relazione è affrontato anche in alcuni studi di filosofia morale, teologia, pedagogia, economia: tra gli altri, F. Viola, 2023; S. Pierosara, 2023; S. Pierosara, 2021; L. Alici, 2022; C. Caltagirone, 2022; A. Grotti, 2021; L. Bruni, 2020; D. Pagliacci, 2019; I. Lizzola, 2018. La categoria di relazione è utilizzata anche come chiave ermeneutica e criterio di identificazione del pensiero altrui: per esempio, P. Bettineschi, R. Fanciullacci, S. Zanardo (a cura di), 2023; D. Simoncelli, 2021; C. Di Martino, 2018. Negli studi giuridici sembra invece mancare un'adeguata considerazione di questa prospettiva, o comunque una chiara esplicitazione della sua rilevanza.

⁸⁶ F. D'Agostino, 2012a, 46.

Il paradigma relazionale è allora un'ottima guida per adottare uno sguardo critico su certe strumentalizzazioni di cui il diritto può essere fatto oggetto o che può esso stesso veicolare, con il pretesto di adeguarsi alla realtà («Mai come oggi, dietro ai discorsi dei giuristi, appare profilarsi la smorfia sprezzante del cinismo, volto a distruggere l'ingenuità delle illusioni, per farci accettare la realtà nei suoi aspetti più deformi»⁸⁷).

In effetti, tra le tante «battaglie» intellettuali di cui D'Agostino è stato protagonista attivo, ha senz'altro un valore primario quella che ha combattuto contro il «cinismo», ma anche contro la «noia» e la «tristezza» (condizione strettamente connessa all'individualismo: «triste è ogni esperienza solipsistica, dato che il calore non ci viene dato dalle cose, ma dalle persone»)⁸⁸. Così, augurandosi all'inizio di un suo volume di avere espresso «parole non votate alla tristezza, ma aperte piuttosto alla speranza e provviste di senso», osservava:

«mi sembra fuor di dubbio che la *tristezza* sia il carattere che più caratterizza l'odierna riflessione dei *bioeticisti*, almeno in tutti quei casi in cui essi si affannano, anziché a riflettere sulla vita, a riformulare stancamente gli ormai triti argomenti inventati per giustificarne le ormai innumerevoli possibilità di manipolazione.

Esistono molti e diversi modi per denominare la *tristezza* e soprattutto, purtroppo, per viverla. Anche la *noia*, se si vuole, è una forma – forse la più estrinseca, ma di certo non la meno grave – di tristezza. E c'è chi ha accusato la bioetica di essere divenuta irrimediabilmente *noiosa*. [...] *Noioso* è inevitabilmente ogni evento nel quale o dal quale noi uomini non ci sentiamo coinvolti; ogni evento percepibile nella falsariga del mero e neutrale *fatto*. E tale sta diventando (o è diventata) la percezione più diffusa e condivisa della vita *umana*»⁸⁹.

Ancora, esprimendo la bellezza del rischio che si corre opponendosi al relativismo e cercando la verità, rimarcava «la noia di chi sia convinto che ogni sforzo intellettuale non possa alla fin fine che concludersi se non nella mera registrazione di *opinioni*»⁹⁰. Analogamente, si diceva convinto che chi non ami correre il rischio di un pensiero che ardisca tematizzare la trascendenza, cioè oltrepassare la dimensione fattuale, «si condanni non solo ad una vita ottusa, ma peggio ancora ad una *vita noiosa*»⁹¹.

Sono spunti che ci fanno capire come la stessa postura intellettuale e scientifica di D'Agostino fosse improntata alla relazionalità. Spesso nell'introduzione o nella conclusione dei suoi scritti egli guarda al futuro, e con intonazione parentetica invita a un'assunzione di coscienza, a correre il rischio, a prendere il testimone, a proseguire con energie ulteriori il cammino tracciato. Esprime bene questo atteggiamento il suo ultimo libro, che ancora una volta – potremmo dire con un ossimoro – si chiude con un'apertura. In questo caso, il compito a cui chiama è proprio all'insegna della relazionalità (lo riferisce

⁸⁷ F. D'Agostino, 2018, 14.

⁸⁸ F. D'Agostino, 2011a, IX.

⁸⁹ Ivi, X-XI. Il tema è approfondito da S. Bauzon, 2022.

⁹⁰ F. D'Agostino, 2006c, XV.

⁹¹ F. D'Agostino, 2012a, 42.

alla bioetica, ma potremmo trarne un'indicazione anche più generale): «dobbiamo cogliere le nuove *dimensioni relazionali* che la presa in carico universale del *bios* ci sta disvelando, nel bene così come nel male. Ci attendono compiti *nuovi*, per i quali può davvero valere la pena impegnarci strenuamente»⁹².

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.Vv., 2017, *Diritti dell'uomo, politica, religione. Omaggio a Sergio Cotta (1920-2007)*. In *Politica.eu*, n. 1.

AA.Vv., 2019, *The Essence of the Law. The Proposals of Michel Villey, Sergio Cotta and Javier Hervada*. In *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, vol. 5 n. 2.

AA.Vv., 2020, *La religione, il diritto, la politica. In ricordo di Sergio Cotta (1920-2007)*. In *Politica.eu*, n. speciale.

ALICI Luigi, 2022, *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*. Vita e Pensiero, Milano.

AMATO MANGIAMELI Agata C., 2023, «La sanzione nell'esperienza giuridica». In *Rivista di filosofia del diritto*, n. 1, 73-84.

AMATO Salvatore, 2002, *Coazione, coesistenza, compassione*. Giappichelli, Torino.

BAUZON Stéphane, 2022, «Les pensées tristes du livre *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit* de Francesco D'Agostino». In *Iustitia*, n. 4, 20-34.

BETTINESCHI Paolo, FANCIULLACCI Riccardo, ZANARDO Susy (a cura di), 2023, *Essere in relazione. Scritti in onore di Carmelo Vigna*. Orthotes, Napoli.

BOMBELLI Giovanni, CRISTOFARI Fabiana, MONTANARI Bruno (a cura di), 2018, *Sergio Cotta (1920-2007). Dieci anni dopo*. Jovene, Napoli.

BRUNI Luigino, 2020², *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Marietti 1820, Bologna.

⁹² F. D'Agostino, 2019, 219.

CALTAGIRONE Calogero, 2022, «Sono me grazie a te. Per un'antropologia e un'etica delle relazioni umane». Studium, Roma.

CAVALLA Francesco, 2022, «In memoria di Francesco D'Agostino». In *Iustitia*, n. 3, 70-76.

COTTA Sergio, 1972, *Itinerari esistenziali del diritto*. Morano, Napoli.

COTTA Sergio, 1979³, *Prospettive di filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

COTTA Sergio, 1981, «La coesistenza come fondamento ontologico del diritto». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 256-267.

COTTA Sergio, 1984, *Introduzione alla filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

COTTA Sergio, 1985, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1989, *Diritto, persona, mondo umano*. Giappichelli, Torino.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, seconda edizione riveduta e ampliata. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1997, *Soggetto Umano Soggetto Giuridico*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 2004, *Il diritto come sistema di valori*. San Paolo, Cinisello Balsamo.

D'AGOSTINO Francesco, 1989a, «Il carattere interpersonale del diritto». In AA.VV., *Carattere interpersonale del diritto: solitudine e speranza*, atti del Convegno nazionale, Palermo, 16-17 settembre 1989, Unione Giuristi Cattolici Italiani, Delegazione regionale per la Sicilia, 27-44; ripubblicato in *Iustitia*, n. 42, 412-425 e inoltre in D'AGOSTINO Francesco, 1995, *Il diritto come problema teologico e altri saggi di filosofia e teologia del diritto*. Giappichelli, Torino, 31-49; e infine in D'AGOSTINO Francesco, 2006, *Lezioni di Filosofia del Diritto*. Giappichelli, Torino, 11-24.

D'AGOSTINO Francesco, 1989b, «Introduzione» a KOJÈVE ALEXANDRE, 1989, *Linee di una fenomenologia del diritto*. Jaca Book, Milano, 9-19 (ed. or. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Gallimard, Paris, 1982), ripubblicata con il titolo «Antropogenesi e diritto. Note sulla fenomenologia giuridica di Alexandre Kojève». In *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 1989, 831-840 e in D'AGOSTINO Francesco,

1995, *Il diritto come problema teologico e altri saggi di filosofia e teologia del diritto*. Giappichelli, Torino, 249-261.

D'AGOSTINO Francesco, 1990, «La filosofia del diritto, i diritti dell'uomo e il carattere paradigmatico del diritto». In *Memorie e rendiconti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, serie III, vol. X, Acireale, 131-140; ripubblicato in D'AGOSTINO Francesco, 1995, *Il diritto come problema teologico e altri saggi di filosofia e teologia del diritto*. Giappichelli, Torino, 57-68 e con il titolo «La filosofia del diritto» in D'AGOSTINO Francesco, 2006, *Lezioni di Filosofia del Diritto*. Giappichelli, Torino, 1-10.

D'AGOSTINO Francesco, 1991, «Il diritto come problema teologico», in *Ius Ecclesiae*, vol. 3, n. 1, 33-47, ripubblicato in D'AGOSTINO Francesco, 1995, *Il diritto come problema teologico e altri saggi di filosofia e teologia del diritto*. Giappichelli, Torino, 11-30 e in D'AGOSTINO Francesco, 2006, *Lezioni di Filosofia del Diritto*. Giappichelli, Torino, 217-230.

D'AGOSTINO Francesco, 1993⁴, *La sanzione nell'esperienza giuridica*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 1995, *Il diritto come problema teologico e altri saggi di filosofia e teologia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 1996, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2003, *Una filosofia della famiglia*, nuova edizione riveduta e ampliata. Giuffrè, Milano.

D'AGOSTINO Francesco, 2005⁴, *Filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2006a, *Parole di giustizia*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2006b, *Lezioni di Teoria del Diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2006c, *Lezioni di Filosofia del Diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2009, *Introduzione alla biopolitica. Dodici voci fondamentali*. Aracne, Roma.

D'AGOSTINO Francesco, 2010a, «Diritto», in *Cento e una voce di teoria del diritto*, a cura di Francesco D'Agostino, Agata C. Amato Mangiameli, 55-57. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2010b, «Teoria generale del diritto». In *Cento e una voce di teoria del diritto*, a cura di Francesco D'Agostino, Agata C. Amato Mangiameli, 237-239. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2011a, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2011b, *Corso breve di filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2012a, «Filosofia e filosofia del diritto». In *Rivista di filosofia del diritto*, n. 1, 41-50.

D'AGOSTINO Francesco, 2012b, *Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2014, *Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2018, «Prefazione». In DEL VECCHIO Giorgio, 1956, *Il diritto internazionale e il problema della pace*, 7-18. Studium, Roma.

D'AGOSTINO Francesco, 2019, *Bioetica. Questioni di confine*. Studium, Roma.

D'AGOSTINO Francesco, AMATO MANGIAMELI Agata C. (a cura di), 2013, *Cento e una voce di filosofia dal diritto*. Giappichelli, Torino.

DI MARTINO Carmine, 2018, *Figure della relazione. Saggi su Ricœur, Patočka e Derrida*. Edizioni di Pagina, Bari.

DONATI Pierpaolo (ed.), 2023, *The Family as a Relational Good. The Challenge of Love*. Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano.

DONATI Pierpaolo (a cura di), 2022, *La teoria relazionale nelle scienze sociali: sviluppi e prospettive*. il Mulino, Bologna.

DONATI Pierpaolo, ALICI Luigi, GABRIELLI Gabriele, 2021, *Beni relazionali. La conoscenza che accomuna*. FrancoAngeli, Milano.

DONATI Pierpaolo, MASPERO Giulio, 2021, *Dopo la pandemia. Rigenerare la società con le relazioni*. Città Nuova, Roma.

DONATI Pierpaolo, 2021a, *Lo sguardo relazionale. Saggio sul punto cieco delle scienze sociali*. Meltemi, Milano.

DONATI Pierpaolo, 2021b, *Transcending Modernity with Relational Thinking*. Routledge, London - New York.

DONATI Pierpaolo, 2021², *Sociologia relazionale. Come cambia la società*. Morcelliana, Brescia.

DONATI Pierpaolo, 2019, *Scoprire i beni relazionali. Per generare una nuova socialità*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

GROTTI Anselmo, 2021, *Connessi e in relazione. Presente e futuro delle nostre vite al tempo della rete*. Ave, Roma.

LIZZOLA Ivo, 2018, *Condividere la vita. Legami, cura, educazione*. Ave, Roma.

MACIOCE Fabio, 2019, «Between Autonomy and Vulnerability. Rethinking Informed Consent in a Relational Perspective». In *Notizie di Politeia*, n. XXXV, 134, 111-128.

MACIOCE Fabio, 2023, «Il valore della famiglia nel pensiero di Francesco D'Agostino». In *Rivista di filosofia del diritto*, n. 1, 23-38.

PALAZZANI Laura, 2018, «La bioetica laica di Francesco D'Agostino». In *Diritto e secolarizzazione. Studi in onore di Francesco D'Agostino*, a cura di Salvatore Amato, Agata C. Amato Mangiameli, Laura Palazzani, 341-352. Giappichelli, Torino.

PALAZZANI Laura, 2022, «Francesco D'Agostino: maestro della bioetica e della biogiuridica». In *Studium*, n. 3, 327-329.

PIEPER Josef, 1962, *Sulla giustizia*. Morcelliana, Brescia (ed. or. *Über die Gerechtigkeit*. Hochland-Bücherei im Kösel-Verlag. München, 1953).

PAGLIACCI Donatella, 2019, *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*. Mimesis, Milano.

PIEROSARA Silvia, 2021, *Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea*. Mimesis, Milano.

PIEROSARA Silvia, 2023, «Riscoprire la dipendenza come bene relazionale». In *Debito e promessa. Tra dipendenza e autonomia*, a cura di Luca Alici, Silvia Pierosara, 48-66. FrancoAngeli, Milano.

ROMANO Bruno (a cura di), 2010, *Sergio Cotta (1920-2007). Scritti in memoria*. In *RIFD. Quaderni della Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, 7, Giuffrè, Milano.

SARACENI Guido, 2022, «La sanzione nell'esperienza giuridica. Riflessioni a margine», in ricordo di Francesco D'Agostino. In *Iustitia*, n. 3, 46-64.

SARTEA Claudio, 2018, «Il "principio famiglia" e la fondazione ontologica del giuridico». In *Diritto e secolarizzazione. Studi in onore di Francesco D'Agostino*, a cura di Salvatore Amato, Agata C. Amato Mangiameli, Laura Palazzani, 161-170. Giappichelli, Torino.

SARTEA Claudio, 2020, «Cinquant'anni di Bioetica. Il sapere normativo della civiltà tecnologica ed i suoi dilemmi». In *Jus Online*, n. 5, 190-232.

SIMONCELLI Damiano, 2021, *Natura, ragione e relazione. Una prospettiva sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre*. Orthotes, Napoli.

TRUJILLO Isabel, 2003, *Imparzialità*. Giappichelli, Torino.

VIOLA Francesco, 2023, «Indipendenza, dipendenza, interdipendenza in una società di singoli». In *Debito e promessa. Tra dipendenza e autonomia*, a cura di Luca Alici, Silvia Pierosara, 23-47. FrancoAngeli, Milano.

ZINI Francesco, 2020, *Il dovere di essere. Attualità del pensiero di Sergio Cotta*. Studium, Roma.