

NOTAZIONI FILOSOFICHE SULLA RELAZIONALITÀ GIURIDICA. UN ITINERARIO CONCETTUALE VERSO L'ORIZZONTALITÀ DEL DIRITTO

BARBARA TRONCARELLI *

Abstract: questo articolo intende riflettere su alcune emblematiche declinazioni, nel corso del pensiero giuridico dall'antichità al mondo postmoderno, del concetto di diritto come relazione, a fronte del concetto di diritto come norma. Da queste riflessioni emerge un itinerario concettuale orientato verso la nuova tematizzazione di un diritto orizzontale in grado di promuovere, nell'ambito del giuspositivismo e non più solo del giusnaturalismo, una giuridicità promanante soprattutto dai rapporti sociali tra le persone, diversamente dalla verticalità normativistica incentrata sull'autorità del legislatore. Si tratta di un diritto fondato, andando oltre ma non contro il legittimo esercizio statale della forza coercitiva, sui valori della socialità e della solidarietà, in linea con i principi di ogni carta costituzionale rivolti ad affermare primariamente la partecipazione di tutti alla reciproca osservanza dei diritti e dei doveri, a tutela di una giusta e pacifica coesistenza.

Keywords: socialità del diritto – filosofia del diritto – diritto e norma – diritto e relazione – orizzontalità del diritto

Abstract: this paper intends to reflect on some emblematic declinations, in the course of legal thought from antiquity to the postmodern world, of the concept of law as a relationship, compared to the concept of law as a norm. From these reflections emerges a conceptual itinerary oriented towards the new thematization of a horizontal law capable of promoting, within the context of legal positivism and no longer only of natural law, a legality deriving above all from social relationships between people, differently from the normative verticality centered on the authority of the legislator. It is a right founded, beyond but not against the legitimate state exercise of coercive force, on the values of sociality, reciprocity and solidarity, in line with the principles of every constitutional charter aimed at primarily affirming the participation of all in the mutual observance of rights and duties, to protect a just and peaceful coexistence.

Keywords: sociality of law – philosophy of law – law and norm – law and relationship – horizontality of law

* Barbara Troncarelli, Professore ordinario di Filosofia del diritto GIUR-17/A, Università degli Studi del Molise. Email: barbara.troncarelli@unimol.it

1. Il diritto tra soggettività relazionale e oggettività normativa

Nell'attuale società della tecnica, in cui agli agenti umani e alle loro azioni tendono ormai a sostituirsi impersonali funzioni sistemiche e ciechi seppur intelligenti meccanismi interattivi di fronte a cui la centralità delle persone sembra destinata a un graduale quanto irreversibile declino, assume ancora più rilievo tornare a riflettere sull'uomo e sulla sua soggettività relazionale. In particolare, appare importante ricordare che alle origini del sapere filosofico occidentale l'essere umano è assunto a inizio e fine, alfa e omega, del mondo stesso, *in primis* del mondo sociale, venendo posto a fondamento e scopo della politica e del diritto quali attività ambedue intrinsecamente relazionali e intersoggettive. Si pensi ad Aristotele, che nella natura politica dell'uomo ravvisa l'origine dello Stato come «comunità di cittadini partecipi di una stessa costituzione»¹, cioè ravvisa l'origine del diritto stesso, mirante a garantire con le proprie leggi la giustizia come virtù sociale e civile indispensabile nel sistema politico ideale. In Aristotele è, anzi, rinvenibile un mirabile elogio della giustizia nel suo eccelso significato etico-giuridico, proprio perché essa esprime al massimo grado di perfezione la dimensione relazionale della vita umana: «la giustizia è la virtù più efficace, e né la stella della sera, né quella del mattino sono così meravigliose [...]. Ed è una virtù perfetta al più alto grado perché chi la possiede è capace di usare la virtù anche verso gli altri e non soltanto verso se stesso»².

Si noti come la concezione relazionale di Aristotele sia stata ripresa, pur rimanendone per molti aspetti lontana, dal pensiero cristiano, in cui si assiste a una grande affermazione della soggettività, ma ripensata per la prima volta in senso individuale e non solo universale, in quanto fondata sul principio della parità di ogni individuo rispetto a tutti gli altri, pur strutturalmente chiamati a essere uniti in una reciproca relazione coesistenziale e comunicativa, così come rivelato dal messaggio evangelico secondo cui ciascuno è uguale all'altro nella propria comunione con Dio: «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù»³. Nel pensiero aristotelico, la relazione intersoggettiva è sì un rapporto tra pari, ma soltanto tra pari costituiti dagli uomini pienamente tali, cioè liberi, e in tal modo si edifica la giustizia che, «proprio perché ci rapporta agli altri, non solo è la più importante tra tutte le virtù, ma soprattutto è la più bella»⁴, senza che ciò escluda in tale pensiero l'assunto della fondazione naturale della schiavitù. Si tratta di un assunto

Barbara Troncarelli, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi del Molise.
Email: barbara.troncarelli@unimol.it

¹ Aristotele, *Politica*, III, 1276 b.

² Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1129 b.

³ San Paolo, *Lettera ai Galati*, 3, 28.

⁴ F. D'Agostino, 1990, 17. Peraltro, «le generazioni di studiosi che si sono chinati a commentare queste pagine non sono ancora riuscite ad anestetizzarci nei confronti della portata di questa lode, a toglierci il senso di sempre rinnovata meraviglia che proviamo quando leggiamo questo passo» (*ibidem*).

sostenuto e condiviso largamente nel mondo antico⁵, come emerge anche quando Aristotele non esita ad affermare che l'arte bellica «per sua natura è una specie di arte acquisitiva da praticare contro animali e contro quegli uomini che, pur essendo nati per vivere sottomessi, rifiutano questa loro condizione: e quella contro di loro sarà guerra giusta, in quanto è conforme a natura»⁶. Resta il fatto che in Aristotele, e successivamente negli autori cristiani, la natura dell'uomo nella sua identità relazionale è il presupposto del concetto stesso di diritto, vale a dire che nel mondo classico e premoderno, a eccezione dei Sofisti che formulano una teoria giuspositivistica *ante litteram* basata sul diritto stabilito dal più forte, alle origini del diritto c'è la realtà ontologica della natura, che ricomprende in sé la natura relazionale dell'uomo. È appunto Aristotele a formulare, nel modo filosoficamente più sistematico, che al di sopra delle varie leggi dei popoli sussistono norme non scritte, universalmente valide, tali quindi da prescrivere ciò che è giusto «per natura»⁷.

Con la rilettura del pensiero classico alla luce della rivelazione cristiana, le medesime categorie concettuali del mondo antico acquisiscono nondimeno una ulteriore e più ampia valenza, concernente l'intero piano etico-giuridico della normatività in un nuovo significato riferito al singolo e ai suoi doveri di fronte a Dio e agli altri. La rivelazione di cui Cristo è il compimento, al pari dei precetti divini dati da Dio a tutti gli uomini e ribaditi dal Decalogo, viene sì a illuminare e guidare l'uomo, ma senza che ciò sminuisca mai il libero arbitrio individuale, come invece era avvenuto nella visione olistica e organicistica degli antichi e, in particolare, di Aristotele, in cui l'unità o totalità assorbe in sé le singole parti pur senza negarle⁸. Infatti, se per Sant'Agostino la *lex naturalis* costituisce una sorta di «impronta» di Dio nell'animo umano⁹, San Tommaso rende la legge naturale, o meglio «la luce della ragione naturale, che ci permette di discernere il male e il bene»¹⁰, ancora più determinante rispetto alla legge eterna di Dio, umanizzando così il senso della legge stessa, proprio perché per lui è la natura del soggetto umano, in quanto identità sostanziale avente una natura sociale, a rappresentare, come già in Aristotele, il fondamento del diritto. In tale prospettiva, San Tommaso afferma che «al diritto delle genti appartengono le cose che derivano dalla legge naturale come conclusioni dai principi [...]; e questo diritto è di legge naturale, poiché l'uomo è per natura un animale socievole, come spiega Aristotele»¹¹.

Si tratta di una relazionalità che dal piano ontologico della realtà umana nella sua naturale dimensione socio-politica trapassa con il Cristianesimo verso il piano assiologico del diritto come dovere di osservanza dei precetti positivi conformi sì al *bonum divinum*,

⁵ Cfr. R. Bodei, 2019, 33-92.

⁶ Aristotele, *Politica*, I, 1256 b.

⁷ Sulla distinzione tra diritto naturale e diritto convenzionale, cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1134 b-1135 a.

⁸ Aristotele, *Metafisica*, H, 1044 a.

⁹ Cfr. Sant'Agostino, *De libero arbitrio*, I, 6, 15.

¹⁰ San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

¹¹ *Ivi*, I-II, q. 95, a. 4.

ma formulati dall'uomo per l'uomo, dato che il discernimento morale tra bene e male, di cui l'uomo è per natura capace, non è sufficiente per una vita civile regolata, essendo necessaria la *lex humana* posta dagli uomini in termini di legge giuridica. Essa è la legge «inventata dagli uomini e per la quale si dispone in modo particolare delle cose cui già si riferisce la legge di natura»¹². Ma a tal fine, serve anche la coercizione, poiché la persuasione non basta a distogliere dal vizio gli uomini più ostinati: «era necessario ritrarli dal male con la forza e col timore; affinché desistendo dal mal fare, rendessero quieti agli altri la vita»¹³. Emerge perciò un modello aristotelico-tomistico di ordinamento giuridico determinato dalla natura sociale dell'uomo e, insieme, finalizzato alla regolazione dei rapporti che gli individui instaurano tra loro, cioè un modello del diritto che, mediante le proprie leggi positive, ha in sé come principio e scopo la stessa soggettività relazionale dell'uomo in quanto naturale socialità intersoggettiva, da cui il diritto ontologicamente muove e a cui assiologicamente perviene.

Al contrario, nel modello emerso in età moderna, soprattutto per opera di Hobbes, è il sistema giuridico a fungere da fondamento dell'identità personale, nel senso che, in una prospettiva non più antropologicamente relazionale bensì radicalmente normativistica, «le singole identità non esistono *prima* che le regole giuridiche, riconoscendole, le istituiscano, e perciò al singolo individuo con la peculiarità delle sue caratteristiche subentra il *civis*»¹⁴. Con il passaggio dalla soggettività della relazione all'oggettività della normazione, il diritto diviene esso stesso fondativo dell'individuo nella sua precipua, se non esclusiva, identità di cittadino, o meglio di suddito, quale unica identità che a ciascuno, in tempi di particolare conflittualità e violenza, consente quantomeno di conservarsi in vita. Infatti, prima della società civile sorta mediante il *pactum subiectionis* degli individui, convenuti nel trasferire tutti i loro diritti naturali alla persona del sovrano, in modo che la sua volontà costituisca il diritto stesso come nuovo *ius pacis*, per Hobbes sussiste solo un diritto di natura che è esplicazione di egoismo e di guerra di tutti contro tutti, cioè solo un *ius belli* da cui è indispensabile uscire, appunto demandando alla sovranità dello Stato, in quanto esclusiva fonte del diritto civile, l'emanazione delle leggi e, con esse, l'istituzione delle singole soggettività, intese nei limiti e obblighi a esse attribuiti dalla volontà sovrana. Ciò significa che la legge statutale come atto di comando, «trasformando la realtà sostanziale della singola identità in categoria funzionale dell'ordinamento, cancella la *tipicità* degli individui nell'*uniformità* dei cittadini»¹⁵. A tale riguardo, riferendosi criticamente ad Aristotele e alla sua concezione della legge come una enunciazione formulata con il consenso della collettività su come si debba agire, Hobbes sostiene invece che «le leggi civili sono gli ordini concernenti le future azioni dei cittadini, emanati da chi (individuo o assemblea) detiene la sovranità»¹⁶.

¹² Ivi, I-II, q. 91, a. 3.

¹³ Ivi, I-II, q. 97, a. 1.

¹⁴ U. Galimberti, 2000, 552.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ T. Hobbes, 1971a, 265-267.

Da una simile definizione delle leggi si potrebbe desumere che anche il modello giuspositivistico teorizzato da Hobbes riprende in qualche modo il paradigma aristotelico consistente nella concezione relazionale del diritto basata sulla centralità del soggetto umano, ma ciò avviene solo in apparenza, cioè nei termini del passaggio dalla concezione aristotelicamente razionalistica e idealistica della soggettività, secondo la quale l'uomo è un essere naturalmente sociale, a una soggettività assolutizzata al punto tale da tramutarsi in un soggettivismo meramente volontaristico e fattualistico, in cui sono gli «ordini» impartiti dal sovrano ai suoi sudditi a costituire gli atti di legge, ossia a costituire l'oggettività normativa del diritto stesso. In confronto all'hegeliano «spirito oggettivo» espresso dall'eticità dello Stato in quanto superiore realtà organicistica costituita dalla totalità politica in cui giungono a compimento ambedue i precedenti momenti di tale spirito oggettivo¹⁷, cioè sia l'astrattezza del diritto sia la moralità dei singoli, si tratta in Hobbes di una oggettività diversa, che viene a coincidere, in modo sorprendente quanto emblematico, con il suo opposto rappresentato da una radicale soggettività, o meglio dal soggettivismo in quanto assolutizzazione del soggetto posta in atto dall'autorità autoreferenziale, e intrinsecamente arbitraria, del potere sovrano. È un potere che, nella modernità sei-settecentesca, Hobbes riconduce alla figura archetipica, di ascendenza mitologica oltreché biblica, del *Leviatano*¹⁸, che segna invero la dissoluzione del diritto, almeno del diritto come era stato fino ad allora inteso dalla tradizione del pensiero aristotelico-tomistico o classico-cristiano, cioè come espressione antropologica di una relazionalità regolativa dei diritti naturali intercorrenti tra gli individui, ma che ora, con un irrevocabile patto di sottomissione, essi accettano di trasferire totalmente al sovrano. Con questa sua concezione assolutizzata del potere e dell'autorità sovrana che lo incarna, in quanto unica fonte del diritto e della fattuale oggettività delle sue norme, Hobbes fornisce la prima grande alternativa al modello aristotelico-tomistico della relazionalità sociale presupposta e garantita dal diritto stesso, cioè al modello incentrato sulla giustizia, che sia nel pensiero antico sia nella teologia cristiana è appunto una virtù intrinsecamente relazionale, perché rivolta *ad alterum*, e quindi rivolta a dare a ciascuno il suo.

Frattanto, prima della svolta segnata dall'avvento della borghesia e dalla sua affermazione economico-politica nel mondo moderno, continua a trovare una perdurante affermazione il concetto di ascendenza aristotelica del diritto inteso nei termini relazionali della giustizia ontologicamente intesa, mentre la dimensione effettiva o esperienziale dell'uomo e della giustizia stessa rimane ancora ai margini di tale approccio concettuale. Infatti, nella prospettiva del giusnaturalismo classico di Aristotele la giustizia, proprio in quanto «virtù perfetta al più alto grado»¹⁹, non è propriamente una virtù dell'uomo nella sua specificità esistenziale. La giustizia è piuttosto una qualità dello Stato

¹⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, 1984, § 513, 490.

¹⁸ T. Hobbes, 1932.

¹⁹ Cfr. *supra*, nota 2.

autenticamente inteso, ossia è il carattere più importante di quella dimensione olistica che è rappresentata dalla *polis*, in cui essa assurge al piano di un ideale della ragione. Ma anche la dottrina della legge di San Tommaso permane distante dalla concretezza del mondo umano. Sebbene al Cristianesimo sia ascrivibile la scoperta della soggettività come individualità di ogni creatura umana, unica e irripetibile, di fronte al proprio Creatore, la soggettività relazionale su cui il diritto si fonda, e a cui è orientato come al suo fine, esprime il requisito aristotelico della universalità ontologica dell'essere umano, che accomuna tutti gli uomini in un ordine di giustizia e di uguaglianza ideale, sopra la contingenza della loro diversa sorte terrena. Alla relazionalità ontologica di Aristotele si affianca anzi, in San Tommaso, un ulteriore elemento di ipostatizzazione, di carattere teologico-religioso, stando al quale è Dio che nella legge guida l'intelletto dell'uomo rafforzandone la ragione e la volontà con la grazia, dato che è la *lex aeterna*, in quanto ragione divina, che ordina e governa il mondo. Ciò non toglie che in San Tommaso la giustizia, intesa analogamente all'antico Stoicismo come ordine dell'universo, seppur da lui ripensato come ordine divino e trascendente, diventi oggetto di umanizzazione e individualizzazione, nel senso che il diritto soggettivo assume nel Cristianesimo una nuova rilevanza. L'uomo è soggetto di diritto in quanto è riconosciuto per la prima volta nella sua individualità, anzi nel suo *status* ontoassilogico di persona spirituale e morale, in quanto risulta superata la visione aristotelica tendente ad assorbire l'individuo e il diritto nella natura e nello Stato, alla quale subentra la visione cristiana del rapporto dell'uomo con Dio, che senza sminuirne la libertà indica alla ragione e alla volontà umana i precetti della sua legge eterna.

Ecco così delinearci i due versanti concettuali costituiti precipuamente da Aristotele e San Tommaso da una parte, e Hobbes dall'altra. Nel primo di tali versanti, si assiste al progressivo passaggio della relazionalità, in quanto fondativa del diritto e di ogni ordinamento sociale, dalla prospettiva del giusnaturalismo ontologico di Aristotele alla prospettiva del giusnaturalismo teologico di San Tommaso. È questo un passaggio caratterizzato non solo dal nuovo orizzonte fideistico-religioso, ma anche dalla crescente individualizzazione della dimensione umana e delle sue espressioni associative quali la giustizia, che nel pensiero cristiano è orientata all'affermazione di quella «legge morale obiettiva che, in quanto “legge naturale” iscritta nel cuore dell'uomo, è punto di riferimento normativo della stessa legge civile»²⁰. Appare notevole che, qualora la legge civile contravvenga alla legge morale naturale e al perseguimento del bene comune, nonché al riconoscimento delle inalienabili spettanze umane, il giusnaturalismo cristiano-medioevale, portato alla sua maggiore formulazione da San Tommaso, non esita a ritenerla una legge destituita di valore giuridico, nel senso che «spesso le leggi umane possono apportare offesa e danno alle persone, secondo le parole di Isaia: “guai a coloro che stabiliscono leggi inique, e scrivono scritture ingiuste, opprimendo in giudizio i deboli, violando il diritto dei poveri del mio popolo”. Ora, a chiunque è lecito resistere

²⁰ Papa Giovanni Paolo II, 1995, § 70.

all'oppressione e alla violenza»²¹. Da allora in poi, nell'orizzonte giusfilosofico del pensiero cristiano, «nessuna autorità terrena potrà assumere legittimamente la principalità rispetto a una coscienza che ha il diritto di essere libera perché è il luogo privilegiato dell'ascolto e dell'accoglienza, anzitutto, del Dio vivente»²², e ciò significa che le norme morali universali sostanzianti la legge naturale «costituiscono [...] il fondamento incrollabile e la solida garanzia di una giusta e pacifica convivenza umana, e quindi di una vera democrazia, che può nascere e crescere solo sull'uguaglianza di tutti i suoi membri, accomunati nei diritti e nei doveri»²³. Nell'opposto versante, si assiste invece in età moderna, con Hobbes, alla prima radicale teorizzazione del giuspositivismo normativistico, tendente a sfociare in forme più o meno esplicitate di volontarismo statualistico, che seppur non vada confuso con alcuni esiti di autoritarismo quale, nel primo Ottocento, l'organicismo dialettico dello Stato etico hegeliano, trapassa in manifestazioni di puro totalitarismo ogniqualvolta la soggettività relazionale, principio e fine del diritto, si dissolva in una soggettivistica, eppur desoggettivata, oggettività normativa prodotta dall'irrazionalismo del mero arbitrio autoreferenziale del potere sovrano, basato soltanto sul principio irrelato, quanto adiale e riduzionistico, secondo cui «*auctoritas, non veritas facit legem*»²⁴.

2. Paradigmi moderni: relazionalità e normatività giuridica in Kant e in Hegel

Nella modernità, oltre all'assolutismo descritto da Hobbes e al potere sovrano *legibus solutus* tramite un irrevocabile e totale atto di alienazione da parte dei sudditi dei loro diritti naturali, si constata la graduale affermazione della società borghese con le sue crescenti esigenze di salvaguardia di tali diritti e delle libertà individuali, non solo nelle relazioni sociali tra i consociati, ma nel rapporto dei singoli con lo Stato. Viene così in rilievo una versione del giusnaturalismo che, contravvenendo all'assunto hobbesiano dello stato di natura come condizione di violenza da superare nello stato civile mediante un irrevocabile patto di sottomissione mirante a fini di mera conservazione della vita, si applica a ricercare il fondamento del diritto nelle normali istanze ed esigenze della natura umana, astraendo però dai precedenti postulati giusnaturalistici cristiano-medioevali, e asserendo l'istituzione della società civile entro una nuova prospettiva di obbligazione reciproca tra gli individui a garanzia, in particolare con Grozio e Locke, del reciproco riconoscimento dei diritti e dell'utilità comune, e non più solo, hobbesianamente, a tutela della vita e della sua conservazione fisica²⁵. Tuttavia, è con Kant che avviene il passaggio

²¹ San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 4.

²² S. Cotta, 1969, 680.

²³ Papa Giovanni Paolo II, 1993, § 96.

²⁴ «Le dottrine possono pure essere vere, ma ciò che fa la legge non è la verità, ma l'autorità» (T. Hobbes, 1932, 115-116).

²⁵ Cfr. N. Bobbio, 1979, 34 ss.

verso una più innovativa concezione relazionale del diritto emancipata dai presupposti concettuali metafisico-teologici, e incardinata sul concetto di una libertà esterna in cui, secondo Kant, il diritto consiste. Si tratta di un diritto che implica sì l'idea di naturale relazione umana, ma anche la necessità di norme statuite regolatrici della libertà stessa in base a dinamiche di azione e reazione reciproca, e quindi di coazione. Essa è intesa da Kant come potere di obbligare all'adempimento del diritto nonché come condizione di libertà quale, pragmaticamente, esigenza di libera esplicazione dei rapporti di convivenza civile, e soprattutto di libero scambio economico-commerciale tra gli individui del nascente Stato liberal-liberista, ormai prefiguratosi in Occidente ad opera dei nuovi ceti imprenditoriali socialmente in ascesa.

Infatti, la cifra della mentalità introdotta dal kantismo e, al suo interno, dal primato della libertà come non impedimento all'esercizio della proprietà privata, che per Kant viene a costituire la principale ragion d'essere del diritto e della sua funzione coattiva, è a ben vedere non l'afflato cosmopolitico pur presente nel suo pensiero connotato da molte espressioni etiche, e non solo giuridiche, culminanti nel progetto di una «pace perpetua» a livello mondiale²⁶, ma è piuttosto la sostanziale separazione tra economia ed etica, nonché tra un diritto formale, positivisticamente conforme alle legittime pretese dell'individuo economico, e una moralità confinata nel foro interno della coscienza, senza significative attuazioni concrete sul piano della socialità solidale e di quella fraternità emersa sin dalla Rivoluzione illuminista come ideale irrinunciabile quanto irrealizzato²⁷. In altre parole, con Kant e i suoi concetti normativi incentrati sul diritto «secondo una legge universale della libertà»²⁸, solo in apparenza puramente filosofici perché in sostanza anche pragmatici, lo scopo della ricchezza e della proprietà diviene quella di creare non tanto lavoro e benessere per tutti, quanto altra ricchezza e beni di proprietà per chi già ne sia detentore. Il desiderio di arricchirsi è da Kant ritenuto non un male morale, ma qualcosa di naturale, mentre nella economia la massimizzazione della utilità personale e del profitto assurge a una sorta di irrefutabile legge di natura, quale necessario incentivo allo sviluppo della proprietà. L'oggetto principale della teoria giuridica di Kant diviene, pertanto, quello di chiedersi come avvenga la presa di possesso a partire dal «concetto del mio e del tuo esterni»²⁹, e come il possesso assuma legittimazione di appropriazione privata, per la cui salvaguardia egli ritiene indispensabile evocare il rigore del diritto e delle sue prerogative di costrizione, esemplificate con il riferimento al rapporto privato tra creditore e debitore³⁰. Risulta evidente l'emblematicità di tale pensiero che, contrariamente all'opinione comune tendente a interpretarlo solo nei termini edificanti della «volontà buona»³¹, risulta pervaso da un lucido realismo, e da un impianto

²⁶ I. Kant, 1965b.

²⁷ Cfr. E. Resta, 2002.

²⁸ I. Kant, 1965c, 407.

²⁹ Ivi, 428.

³⁰ Cfr. Ivi, 409.

³¹ I. Kant, 1997, 15 ss.

giuspositivistico tale da giungere a considerare perfino il matrimonio come una sorta di contratto, sia pur dettato dalle «leggi giuridiche della ragione pura»³².

Se ne desume una visione della società civile che è sì disciplinata dalle regole giuridiche, ma in cui esse non valgono a reprimere gli impulsi competitivi dei suoi membri, «come gli alberi in un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro»³³. Si assiste così alla fondazione filosoficamente più notevole del moderno diritto borghese, teso a regolare i rapporti intersoggettivi mediante la «facoltà di costringere»³⁴ insita in uno Stato di diritto basato anche sulla forza, ma al tempo stesso, in quanto Stato liberale, rivolto a limitare il più possibile l'ingerenza pubblica in una società inconciliata di individualismi lasciati liberi di estrinsecarsi, ciascuno nella propria intangibile volontà di autoaffermazione economico-utilitaria. Ciò è avvenuto anche in seguito, nel contesto della globalizzazione postmoderna quale massimo compimento del primato ascrivito all'economia, divenuta frattanto sempre più monetaria e finanziaria, in linea di continuità con la propensione borghese, di ascendenza kantiana, a un'economia del denaro anziché del lavoro.

In tal senso, il pensiero giuridico-politico di Kant costituisce non già un nuovo paradigma democratico-morale, bensì economico-liberale, fondato non sulla moralità della «volontà buona»³⁵, ma su una relazionalità giuridica molto realistica, cioè sulle molteplici inclinazioni egoistiche dei singoli, tenute a bada da un potere costringitivo in grado di indurre all'osservanza del contratto originario, data la naturalità tendenzialmente sfrenata della stessa società civile. Di qui, la concezione kantiana del diritto come espressione di una relazionalità mercantile basata sulla coercizione per limitare l'immediatezza degli interessi privati, ma nel contempo come mezzo di tutela della libertà individuale da ogni coercizione esterna, ovvero da ogni libertà irrelata. Di qui, la tematizzazione filosofica dell'antagonismo intersoggettivo come «insocievole socievolezza»³⁶ degli uomini, che risponde non tanto a un liberalismo etico o aspirante tale, quanto al paradigma del liberalismo economico, o meglio al modello liberista della società di mercato e al primato della libertà economica sugli altri aspetti della socialità umana.

In Kant, si assiste nondimeno a una sottesa oscillazione del diritto tra un trascendentale quanto utopico «regno dei fini»³⁷, connotato da valori morali, e un immanente quanto effettivo regno dei mezzi, in cui la società civile e lo Stato rimangono sotto il predominio di meri impulsi individuali. A tali interessi il diritto positivo finisce per rendersi inevitabilmente funzionale se il dover essere della razionalità etica rimanga separato dall'essere della positività giuridica. Anche quando Kant rileva che «i giuristi,

³² I. Kant, 1965c, 460.

³³ I. Kant, 1965a, 129.

³⁴ I. Kant, 1965c, 408.

³⁵ Cfr. *supra*, nota 31.

³⁶ I. Kant, 1965a, 127.

³⁷ I. Kant, 1997, 101 ss.

quando trattano di facoltà e pretese, distinguono in una questione giuridica quel che è di diritto (*quid iuris*) da ciò che si attiene al fatto (*quid facti*)»³⁸, emergono due aspetti importanti, di cui uno riguarda il carattere non empirico del concetto di diritto, e invece l'altro, che fa perdere di vista ciò che è il diritto (*quid ius*), concerne una intellettualistica scissione tra diritto e moralità, tra giustizia legale e giustizia morale. Resta il fatto che il carattere non empirico del diritto come espressione di ragione pura, affermato da Kant, collide con il suo concetto di legalità in quanto riconducibile solo alla «relazione esterna, e precisamente pratica, di una persona verso un'altra»³⁹. Si configura così una sostanziale aporia tra la dimensione non empirica del *quid iuris* e la dimensione «precisamente pratica» di esso, almeno se per relazione pratica si intenda, come fa Kant, «relazione esterna», ovvero estrinseca, tra i soggetti, dettata da moventi non necessariamente razionali, ma per lo più da determinazioni della volontà.

In ogni caso, per Kant a regolare il mondo fenomenico dell'esperienza può essere solo il diritto come dimensione relazionale eterogenea all'intenzionalità disinteressata dell'azione morale, in quanto dimensione volta a riguardare l'esclusivo ambito dell'«azione esterna»⁴⁰, e a garantire la conformità di tale azione all'obbligo di esercizio della libertà di ognuno senza che essa arrechi danno alla libertà di ogni altro, sulla base di una legge universale di accordo dei molteplici arbitrii individuali. La logica kantiana del *quid iuris* viene infatti ad avallare la definizione del diritto come attività esterna preposta alla «reciproca relazione di un arbitrio con un altro», nel senso che il diritto è «l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi coll'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà»⁴¹. Quello di Kant è, quindi, un diritto concepito essenzialmente come relazione di arbitrii, garantita dalla coercibilità delle norme pattuite e basata sul diritto di libertà di ogni individuo da «ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro», in quanto «unico diritto originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità»⁴².

Ciò evoca un modello di diritto tipico del paradigma individualistico comparso in Occidente sin dalla modernità, cioè tipico del paradigma più in linea con la crescente emersione degli interessi particolari e dell'economia di mercato, in cui a imporsi è il diritto privato del «mio giuridico o mio diritto (*meum iuris*)», vale a dire «quello col quale io sono così legato, che l'uso che un altro potrebbe farne, senza il mio consenso, mi danneggerebbe»⁴³. Per questa via, il mondo sociale non appare più, come nell'età classica, una realtà organica inassimilabile alla mera somma dei suoi componenti, bensì un insieme meccanicistico di tanti individui tra loro contrapposti, ciascuno arrogando a sé, nella sua singolarità, il diritto di esercitare atti di disponibilità dei propri possessi, o di

³⁸ I. Kant, 1979, 121.

³⁹ I. Kant, 1965c, 406.

⁴⁰ Ivi, 407.

⁴¹ Ivi, 406-407.

⁴² Ivi, 416.

⁴³ Ivi, 425.

acquisto di quelli altrui. Inoltre, è questa una logica «del mio e del tuo» intrinsecamente pervasiva, tanto da diventare la ragion d'essere non solo del diritto privato, ma anche del diritto pubblico in quanto diritto di una «società civile» che è davvero tale, e non già uno «stato di natura», solo se «garantisce il mio e il tuo per mezzo di leggi pubbliche»⁴⁴.

Diversamente da Kant, Hegel rappresenta uno dei maggiori esempi di sistematicità organica, in cui non sussistono più i dualismi kantiani tra diritto ed etica, tra forma e sostanza, tra essere e dover essere, dato che l'Idée «non è tanto impotente da restringersi a dover essere solo, e non esser poi effettivamente»⁴⁵. Per Hegel, non sussiste alcuna parte del reale che non rifletta il tutto, o che non sia quello che deve essere, e ciò significa che il tutto è la sintesi concreta di un processo dialettico in cui lo spirito non esclude nemmeno la particolarità, di per sé astratta, alla quale egli riduce il diritto stesso. Non che in Hegel il diritto «formale ed astratto»⁴⁶ sia tale in quanto reiteri il medesimo formalismo giuridico di Kant, verso il quale la posizione hegeliana è esplicitamente polemica nel rilevare criticamente che per produrre una legge non basta attenersi alla forma, ma «è necessario che venga posta una qualche materia, una determinatezza che costituisca il contenuto della legge»⁴⁷. Ma anche per Hegel sussiste un diritto astrattamente formale che, pur non corrispondendo al diritto in senso ampio come «*esserci della volontà libera*»⁴⁸, equivale a una imprescindibile e specifica realtà dello spirito, la quale, appunto come «diritto astratto o formale»⁴⁹, compare all'inizio dello spirito oggettivo, appena lo spirito ha lasciato l'orizzonte dello spirito soggettivo, e termina con l'avvento del momento altrettanto astratto rappresentato dalla «sfera della moralità»⁵⁰, mentre la dimensione della realtà concreta è attingibile solo oltre, seppur non contro, la sfera della morale individuale, cioè elevandosi al piano della eticità statale e pubblica, in cui il diritto trova il suo pieno compimento.

Nella filosofia hegeliana la libertà esterna o giuridica tematizzata da Kant non può invece oltrepassare, nel suo insuperabile formalismo, «la libertà del vuoto», in quanto non persegue alcuna «realtà positiva» né alcuna «oggettiva determinazione»⁵¹, essendo essenzialmente una fuga dalla società organizzata verso l'individualità indeterminata e astratta dei singoli, nelle loro svariate pretese disorganiche e intellettualisticamente irrazionali, esprimenti quel contesto di arbitrarietà dei voleri particolari che non è altro se non la società civile, tanto apprezzata da Kant come dimensione di molteplici opportunità individuali quanto dipinta a fosche tinte da Hegel, in quanto conflittuale e prepolitico «sistema dell'atomistica»⁵². Infatti, mentre Kant valorizza l'antagonismo e la discordia

⁴⁴ Ivi, 422.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, 1984, § 6, 11.

⁴⁶ Ivi, § 487, 478.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, 1980b, 194.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, 1987, § 29, 42 e *passim*.

⁴⁹ Ivi, § 33, 45.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, § 5, 28-29.

⁵² G.W.F. Hegel, 1984, § 523, 494.

quali fattori della «insocievole socievolezza» insita nella società civile in quanto costruttivo ordine spontaneo e, insieme, ordine indotto da un diritto coattivo tramite cui «l'arbitrio dell'uno può accordarsi coll'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà»⁵³, Hegel mostra di avere una visione molto drammatica di tale società, che egli differenzia dalla società politica non per valorizzarne i caratteri specifici, anche per lui rinvenibili nelle dinamiche economiche proprie dell'età borghese moderna, bensì per porne in luce l'insostenibilità e la necessità di un superamento di quegli «interessi particolari che rientrano nella società civile e stanno al di fuori dell'universale essente in sé e per sé dello Stato»⁵⁴. Qui emerge la collocazione concettuale dell'hegeliano diritto astratto, che proprio in quanto diritto in senso stretto, positivo non meno che formale, rappresenta il momento del particolarismo connotante la società civile, cioè l'«oggettivo diritto, contenuto nell'idea, della particolarità dello spirito»⁵⁵. Se in Kant la positività giuridica, cioè la legalità esprime anche per lui il diritto strettamente inteso o il diritto dei giuristi, è oggetto di una «dottrina del diritto puramente empirica»⁵⁶, non confondibile con il diritto ideale concepito dalla ragione pratica, in Hegel la positività giuridico-legale assurge a unica dimensione specifica del diritto, seppur il diritto così concepito sia destinato a raggiungere la propria realizzazione filosofica e spirituale solo allorché venga superato, passando per il momento intermedio della morale, dall'eticità dello Stato, venendo ivi ad acquisire la sua dimensione definitiva, e politica, di diritto in senso ampio, cioè di codificazione pubblico-costituzionale.

In questo percorso hegeliano, c'è un momento di inizio, oltreché di massima estrinsecazione, della positività giuridica, un «luogo ove il diritto deve diventare positivo»⁵⁷, per indicare il quale Hegel rinvia alla parte dei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* in cui si assiste al delineamento del «diritto come legge»⁵⁸, quale momento cruciale di sviluppo della società civile. La declinazione del diritto in legge, a cui corrisponde la positività giuridica introdotta da Hegel nel contesto prepolitico della società civile, non è fine a se stessa, ma cerca di soddisfare determinate istanze di formalizzazione giuridica, in special modo di tipo contrattuale, in materia di «acquisizioni e azioni relative alla proprietà»⁵⁹. Al contrario di Kant, nella cui dottrina giuridica il diritto assume un ruolo congruo al dominio allora incipiente dell'economia di mercato, Hegel elabora però una filosofia del diritto in cui la stessa strumentalità di esso agli interessi proprietari dei singoli diviene, a sua volta, strumentale al successivo «dominio della politica»⁶⁰. La concezione giuridica di Hegel rappresenta, in tal senso, la teorizzazione filosofica di un diritto che «deve restare subordinato alla "superiore potenza" e

⁵³ I. Kant, 1965c, 407.

⁵⁴ G.W.F. Hegel, 1987, § 288, 233.

⁵⁵ Ivi, § 200, 164.

⁵⁶ I. Kant, 1965c, 406.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, 1987, § 3, 21.

⁵⁸ Ivi, §§ 211-214, 169-173.

⁵⁹ Ivi, § 217, 175.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, 1980a.

all'“universale scopo finale” dello Stato»⁶¹. Nulla di più lontano dal liberalismo individualistico di Kant, che anche Hegel riscontra nell'atomismo della società civile, ma che avverte come una contraddizione da togliere, appunto mediante la concettualizzazione filosofica del dominio della politica sulla disgregazione particolaristica della società, e sul diritto in essa preposto a salvaguardare gli interessi dei singoli. Del resto, a formulare il concetto di popolo come «una moltitudine di uomini», entrati in società tramite un ideale contratto o «patto di fondazione»⁶² esprime una «volontà generale» come «unità del volere di tutti»⁶³, è proprio Kant che, diversamente da Hegel, ha una concezione sommativa della volontà generale e del popolo stesso.

Nel giuspositivismo di Hegel il diritto, da «formale ed astratto»⁶⁴ che è nelle fasi iniziali dello spirito oggettivo, trapassa in una superiore realtà, sostanziale e concreta, costituita dall'eticità dello Stato, che lo ricomprende in sé eppur lo supera come altro da sé, e che porta a compimento, seppur tendenzialmente a dissolvimento, il diritto stesso. Per Hegel, prima dello Stato c'è solo un «sistema dell'atomistica»⁶⁵ in quanto aggregato di individui, più esattamente una molteplicità di soggetti singoli l'uno accanto all'altro senza alcun ordine intrinseco, tantomeno un ordine giusto e razionale. Ecco dunque che lo «spirito di un popolo»⁶⁶, superiore e alternativo alla disgregazione della società civile, diviene il vero legame sociale e non solo politico, ossia una dimensione organica di relazionalità intersoggettiva. Si tratta di una relazionalità che, per Hegel, è ancora mancante nel diritto della società civile, ma che compare nello Stato sociale, oltreché etico, caratterizzato non solo da autoreferenziali soggetti economici e da «isolamento in persone»⁶⁷, ma anche e soprattutto da cittadini di uno Stato in relazione solidale tra loro. Di qui il superamento hegeliano, e non la negazione, di quel particolarismo degli interessi privati che sono poi riemersi e perdurati tuttora, nell'ambito di una fittizia società globalizzata, o *cosmopolis*, deprivata da ogni spirito di *polis*, nonché scaturita per molti aspetti proprio dal paradigma economicistico di matrice moderna, e soprattutto kantiana, nel quale anche la relazionalità del diritto risulta di fatto in funzione dello scambio utilitaristico tra i singoli.

In altri termini, nella postmodernità la logica di funzionamento, individualistica quanto desoggettivata, della globalizzazione economica ha inteso ridurre nuovamente il diritto a un insieme di procedure formali e, nel quadro di un tendenziale degrado delle relazioni umane in mere interazioni sistemiche, ha cercato di neutralizzare se non rinnegare le insopprimibili e ineludibili istanze valoriali di carattere etico-giuridico provenienti dal mondo sociale. Il prassismo postmoderno si è così applicato a stabilizzare

⁶¹ N. Merker, *Introduzione*, ivi, 18.

⁶² I. Kant, 1982b, 153.

⁶³ Ivi, 158.

⁶⁴ G.W.F. Hegel, 1984, § 487, 478.

⁶⁵ Ivi, § 523, 494.

⁶⁶ Ivi, § 514, 491.

⁶⁷ *Ibidem*.

il più possibile un precario equilibrio sistemico basato su tendenze tecnocratiche determinate da latenti quanto influenti meccanismi economico-finanziari⁶⁸, senza considerare che tali meccanismi, se non adeguatamente regolamentati, sono forieri di profonde disparità e di uno sviluppo rivolto nella direzione opposta a un reale progresso e interesse collettivo⁶⁹, che non è un interesse conseguibile senza la riaffermazione prioritaria dei principi normativi fondamentali in ogni espressione, sostanziale e non solo formale, etica e non solo legale, di civiltà giuridica.

3. Declinazioni contemporanee della relazionalità giuridica e l'approdo giuspositivistico al concetto di orizzontalità

Si è sopra riflettuto in merito ai due sistemi di pensiero di Kant e di Hegel, perché rappresentano nella modernità due notevoli quanto riduttivi paradigmi giuridici, diversi benché entrambi legati all'ascesa di una medesima classe sociale, quella della borghesia, che da Kant ha appreso la riducibilità del diritto alle istanze dell'economia e degli interessi individuali propri degli esponenti della nuova classe allora emergente, e da Hegel ha desunto la subordinazione del diritto alle istanze superiori della politica e dello Stato⁷⁰. I secoli successivi hanno confermato l'emblematicità, pratico-operativa e non solo teorico-concettuale, di queste prospettive giusfilosofiche, motivo per cui non si può prescindere da tali concezioni del diritto se si intendano comprendere le criticità insite nelle dinamiche giuridico-sociali intervenute a livello europeo e mondiale in epoca più recente. Sono dinamiche che hanno implementato in vario modo concezioni simili, ponendo in atto o un diritto inteso kantianamente come legalità esteriore «conforme al dovere»⁷¹, innanzitutto al dovere di salvaguardare gli interessi particolari prodotti dal primato dell'economia nel quadro ideologico, di fatto sperequativo, del liberalismo liberista e della logica di mercato, o un diritto inteso hegelianamente come «formale ed astratto»⁷² a fronte della concretezza espressa dal primato della politica nel quadro ideologico, di fatto autoritario, dello statualismo eticamente fondato.

Si noti che, in ambedue tali modelli di pensiero, il carattere della relazionalità è sempre presente, ma trova la sua massima espressione fuori del diritto propriamente tale, dato che, mentre in Kant essa si espleta soprattutto sul piano dell'economia e dei rapporti materiali di scambio tra gli individui del nascente Stato borghese a cui il diritto kantiano viene a rivelarsi pressoché funzionale, in Hegel essa si traduce precipuamente sul piano della politica e dello Stato, in cui lo spirito oggettivo passa dalla conflittualità della società civile alla riconciliazione dialettica della società politica, permeata appunto

⁶⁸ Cfr. B. Troncarelli, 2004, 33-62.

⁶⁹ Sul tema di «uno sviluppo senza progresso», cfr. P.P. Pasolini, 219 ss. Cfr. anche G. Sapelli, 2005, 167-168.

⁷⁰ Cfr. anche B. Troncarelli, 2021.

⁷¹ I. Kant, 1982a, 144.

⁷² G.W.F. Hegel, 1984, § 487, 478.

dalla vera relazionalità, quella della dimensione pubblica e dei valori etico-culturali invernati nello «spirito del popolo»⁷³. Esso segna il pieno compimento e, pur tuttavia, la dissoluzione della stessa dialettica relazionale e intersoggettiva, da Hegel intesa come un difficile processo imperniato sulla categoria del riconoscimento. Infatti, da un lato si tratta di un indispensabile processo dialettico che rende l'uomo veramente umano, libero e storico⁷⁴, nonché parte di una totalità metaindividuale; dall'altro lato, di un processo drammatico, su cui appare di continuo incombere la *Zerrisenheit* o «devastazione»⁷⁵, che «sta al centro della dialettica tra signoria e servitù»⁷⁶, e che per Hegel ha la sua risoluzione finale nella realtà organica del popolo.

Tali paradigmi filosofico-giuridici trovano nel Novecento una ulteriore riproposta nei due maggiori esponenti dell'idealismo italiano, ossia in Croce che riprende alcuni aspetti peculiari del pensiero kantiano, e in Gentile che rievoca aspetti altrettanto peculiari del pensiero hegeliano. Per quanto riguarda il primo paradigma, si pensi all'assunto, sostenuto da Croce all'inizio della sua Memoria accademica del 1907 sulla *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, secondo cui tale riduzione sarebbe stata in grado di superare le molte contraddizioni caratterizzanti la storia della filosofia giuridica, e gli errori di carattere empirico riscontrabili negli inadeguati concetti della casistica giurisprudenziale. Per Croce, proprio questa riduzione avrebbe permesso di elevare la filosofia del diritto a un livello finalmente speculativo, ossia al piano della riflessione sulle forme o categorie originarie dello spirito, tra cui appunto la forma costituita dall'attività economica. Per questa via, Croce riprende la prospettiva kantiana nei termini non solo di una sostanziale adesione al suddetto paradigma economicistico del diritto, ma anche di una sottesa affinità con il neocriticismo giuridico frattanto diffusosi in Germania e in Italia, dato che, analogamente alla ricerca kantiana sul carattere non empirico del diritto⁷⁷, asserisce «l'esigenza dell'idealità e dell'universalità del diritto, contro la non filosofia introdotta nella filosofia sotto specie di sociologia o enciclopedia giuridica»⁷⁸. Resta il fatto che è difficile non ritenere limitante questa prospettiva di assimilazione del diritto all'utile economico⁷⁹, e ancora più difficile è non giudicare limitante la perdita di ogni spessore realmente sociale e relazionale a cui la prospettiva crociana condanna il diritto, che è una perdita riscontrabile ogniqualvolta esso si soltanto come tutela di interessi o pretese individuali.

Sul secondo paradigma, è invece significativo osservare come rilevanti siano le analogie del riduzionismo giuridico di Gentile con quello rinvenibile in Hegel, ma con la differenza che mentre nella prospettiva hegeliana non viene mai meno la concreta e

⁷³ «Le individualità [...] scompaiono per noi; noi attribuiamo loro valore solo in quanto traducono in realtà ciò che vuole lo spirito del popolo» (G.W.F. Hegel, 1961, 44).

⁷⁴ Cfr. A. Kojève, 1982, 113.

⁷⁵ G.W.F. Hegel, 1988, 26.

⁷⁶ D. Corradini, 1988, 21.

⁷⁷ Cfr. *supra*, note 38-39.

⁷⁸ A. Mautino, 1953, 243.

⁷⁹ Cfr. B. Troncarelli, 1995.

corposa realtà umana nella sua incessante dialettica tra particolarità e universalità, effettività e idealità, individualità e socialità, che permane anche nello Stato etico, invece nella teoria dello Stato sostenuta da Gentile si afferma l'idea di uno Stato unico che viene a essere tutt'uno con la famiglia e la società civile, cioè una realtà assolutizzata interpretabile, oltre i principi del paradigma autoritario di Hegel, come «la giustificazione filosofica dello Stato totalitario»⁸⁰. Gentile è convinto di essere pervenuto egli stesso, e non Hegel, all'autentico Stato etico, spirituale, libero e infinito, in cui «ogni individuo, volendo sé stesso, vuole il sistema»⁸¹, secondo i principi di un corporativismo economico-sociale in cui la relazionalità trova piena estrinsecazione solo nell'organicità del popolo, e in cui la società «non è [...] *inter homines*, ma *in interiore homine*»⁸². In tale traguardo di onnicomprensiva autocoscienza filosofica, anche il diritto confluisce nella sintesi attualistica, entro il monismo di una volontà statuale in cui «tutte le leggi si fondano nella legge di osservare le leggi»⁸³, e in cui vige un normativismo assoluto dal quale si dilegua ogni traccia di vera dialetticità e socialità interumana⁸⁴.

Ma nella postmodernità, oltre alle concezioni del diritto e dello Stato moderno ancora operanti in essa, ossia ai paradigmi dello Stato liberale di kantiana memoria e dello Stato autoritario giunto alla sua massima elaborazione filosofica nello Stato etico-politico di Hegel, si osserva anche la comparsa di un paradigma giuspositivistico tendenzialmente antipolitico e antideologico, o postideologico, caratterizzato dalla prefigurazione di una società globale sovraordinata alla società politica e al principio di sovranità nazionale. Si tratta di un paradigma solo in apparenza universalistico, che alla pur solida struttura della ragione moderna insita sia nell'individualismo liberale sia nell'organicismo statuale sostituisce un meccanismo riduzionistico ulteriore, in cui si instaura la prevalente percezione del diritto come «sistema di norme tecniche, chiamate cioè a recepire passivamente e in modo quindi giuridicamente acritico conoscenze accertate al di fuori del proprio ambito di riferimento»⁸⁵. Ne consegue che il diritto finisce per consistere in un mero proceduralismo formale e avalutativo, che segna il totale dissolvimento del diritto politico in quanto prescrittivo di doveri sostanziali per ogni *polis* o comunità statuale, mentre viene evocato un presunto diritto cosmopolitico di fatto funzionale alle istanze pseudouniversalistiche di una società mondiale divenuta «liquida»⁸⁶ come la sua economia dematerializzata, custode degli interessi particolari prevalsi sempre più nello scenario internazionale⁸⁷.

Nella contemporaneità, a partire dal secolo scorso, si ha però anche una rinnovata ricerca di valori e significati, che si traducono in concezioni miranti a riaffermare il diritto

⁸⁰ N. Bobbio, 1986, 136.

⁸¹ G. Gentile, 1987, 113-114.

⁸² G. Gentile, 1961, 75-76.

⁸³ Ivi, 79.

⁸⁴ Cfr. B. Troncarelli, 2012.

⁸⁵ F. D'Agostino, 2006, 148.

⁸⁶ Cfr. Z. Bauman, 2002.

⁸⁷ Cfr. L. Baccelli, 1999.

come una dimensione della vita umana non meramente formale o funzionale. La relazionalità del diritto è uno degli aspetti più salienti di tali teorie e filosofie giuridiche, che hanno segnato, di contro all'imminente svuotamento postmoderno del pensiero, una importante risposta rinvenibile in varie elaborazioni concettuali, non solo nel versante del giusnaturalismo e delle sue varie rinascite novecentesche⁸⁸, ma anche in importanti esponenti del positivismo giuridico, tra cui Alessandro Levi, secondo cui «il concetto di rapporto giuridico [...] non il concetto di dovere, né quello di diritto soggettivo, e nemmeno quello di norma, malgrado la sua priorità logica sopra le situazioni soggettive [...], è il concetto fondamentale, centrale dell'ordinamento giuridico»⁸⁹, almeno alla luce di una visione filosofica del diritto da lui tematizzato vichianamente in termini di «guisa» o categoria dello spirito pratico, nella quale gli atti umani sono assunti «sotto il loro aspetto, anziché di ofelimità o di eticità, d'intersoggettività, cioè di complementarità col comportamento d'uno o più altri soggetti, coi quali si pensi in relazione»⁹⁰.

Resta il fatto che le concezioni giuspositivistiche del diritto formulate nel primo Novecento nei termini di teorie del rapporto giuridico non riescono ancora a sviluppare i loro assunti indipendentemente dal concetto di norma o qualificazione normativa, nel senso che «la teoria relazionale cede [...] il passo, in ultima istanza, a quella normativa»⁹¹. Infatti, rimanendo nell'ambito dei principali esponenti di tali teorie, anche per Cicala «ogni rapporto giuridico è logicamente, essenzialmente una relazione», ma ciò non toglie che la relazione più profonda gli sembri sempre quella intercorrente con l'insieme delle norme, o meglio «tra il soggetto e l'ordinamento giuridico»⁹². Analogamente, in Levi sussiste la convinzione ancora più normativistica che «il rapporto non è una mera relazione materiale o psicologica tra soggetti (un contatto, un conflitto, un affetto), ma a dir così, fa corpo con la norma, questa essendo la fonte ideale di ogni rapporto giuridico, dalla quale i comportamenti dei soggetti, attingendo la loro qualifica, desumono per ciò stesso la loro disciplina»⁹³. Simili difficoltà irrisolte in cui sono incorsi i teorici della relazionalità giuridica hanno quindi indotto alla formulazione di altre concezioni del diritto, come l'istituzionalismo, orientate verso un approccio pubblicistico e organicistico al fenomeno giuridico diverso da quello privatistico del Levi, e perciò in grado di spiegare meglio le nuove forme in cui il diritto andava allora configurandosi sul piano sociale, quali il sindacalismo nascente e le dinamiche di organizzazione giuridica che stavano emergendo come estranee ed eterogenee al primato leviano del diritto soggettivo, oltreché al monismo dell'idea stessa di diritto statale⁹⁴. Ma nemmeno queste concezioni giuspositivistiche sono riuscite a risolvere la difficoltà di elaborare

⁸⁸ Cfr. F. Viola, 2020.

⁸⁹ A. Levi, 1953, 226.

⁹⁰ Ivi, 10.

⁹¹ S. Cotta, 1979, 50.

⁹² F.B. Cicala, 1959, 16-17.

⁹³ A. Levi, 1953, 30.

⁹⁴ Cfr. S. Romano, 1946, 101-102.

adeguatamente il concetto di relazione intersoggettiva, permanendo in esse la sostanziale preminenza del diritto oggettivo in quanto dimensione normativa, seppur reinterpretata in chiave ordinamentale e sociale.

Ecco acquisire tanto più rilievo, soprattutto a partire dalla metà del Novecento con il netto ripudio degli orrori comportati dal secondo conflitto mondiale, non solo la necessità etica di oltrepassare ogni presunta quanto colpevole neutralità positivista del diritto, ma anche la riscoperta del giusnaturalismo nel suo categorico richiamo al rispetto reciproco dei diritti e dei doveri umani, che ha peraltro indotto la comunità internazionale a riaffermare «le origini umanistiche del diritto»⁹⁵, e a redigere solennemente una *Dichiarazione universale dei diritti umani*⁹⁶. Non sorprende pertanto constatare che, in un pensiero giusnaturalistico emblematico come quello di Cotta, tale rispetto comporti l'assoluta imprescindibilità dei principi generali del diritto⁹⁷, fondativi del diritto stesso come dimensione ontoesistenziale esprime una giuridicità intrinsecamente relazionale e universalmente diffusiva, al contrario delle intrinseche chiusure statuali della politica. Ma alla ricerca di un incontro interumano su un insieme di principi o valori fondamentali e alla formulazione di diritti più volte ribaditi a livello mondiale sin dal secondo dopoguerra, ha fatto finora riscontro una limitata capacità di realizzare effettivamente tali istanze, soprattutto a seguito della scarsa presa di coscienza che i diritti non possono trovare una concreta attuazione al di fuori dei doveri di ciascuno verso gli altri, cioè al di fuori della dimensione sostanziale della «moralità del diritto»⁹⁸, in cui l'io afferma realmente se stesso solo nel riconoscimento dell'altro⁹⁹, cioè oltrepassando l'autoreferenzialità delle pulsioni soggettivistiche che rinnegano il significato coesistenziale e salvifico del diritto. Esso è infatti la prima espressione di quella doverosità, non soltanto formale¹⁰⁰, a cui l'uomo è responsabilmente chiamato, senza la quale l'osservanza di ogni altro dovere, etico e religioso, è inconcepibile, almeno a un livello che non sia meramente esteriore o convenzionale.

Sul problema nodale del rapporto tra l'individuo e l'ordine giuridico, la visione giusnaturalistica del diritto elaborata da Capograssi rileva invero che il senso ultimo del diritto sia teso a salvare dal male l'azione e l'esperienza¹⁰¹, ma non l'agente come ritenuto da Cotta¹⁰², sebbene anche per Capograssi la volontà e l'azione individuale, in quanto di per sé giuridicamente rilevante, non possa fare a meno della pluralità dei soggetti nella solidarietà di una vita comune e in comunicazione. Emerge quindi, in ambedue tali studiosi, la dimensione relazionale dell'azione giuridica nonché dell'agente

⁹⁵ P.F. Savona, 2014, 485 ss.

⁹⁶ United Nations, 1948, art. 29.

⁹⁷ Cfr. S. Cotta, 1992.

⁹⁸ L.L. Fuller, 1986. Inoltre, S. Cotta, 1991, 277 ss.

⁹⁹ Sul concetto di riconoscimento nella relazionalità giuridica, cfr. B. Romano, 1991.

¹⁰⁰ Sul rischio di «concepire il diritto come un contenitore vuoto», cfr. L.L. Fuller, 2015, 123-124.

¹⁰¹ «Mentre l'imperativo giuridico salva l'azione», soltanto «l'imperativo morale salva l'agente» (G. Capograssi, 1959a, 171).

¹⁰² Cfr. S. Cotta, 1997, 47-48.

stesso, entro una riflessione protesa a passare dall'analisi fenomenologica a quella ontologica in termini di comprensione filosofica del diritto e del suo esserci nell'esistenza. Anche Capograssi infatti reagisce sia alla riduzione giuspositivistica di tutto il diritto come «pura tecnica e pura formalità vuota accogliente qualunque contenuto»¹⁰³, sia al primato della norma. Egli fa ciò mediante la propria concezione del diritto come esperienza, nella consapevolezza che «occorre [...] considerare l'esperienza là dove essa è veramente se stessa, cioè nell'attività concreta del soggetto»¹⁰⁴. Questo non è mai un soggetto individualisticamente inteso, ma avente una relazionalità secondo cui «il mondo sociale non è altro che la vita stessa dell'individuo nell'effettivo e completo suo realizzarsi nel seno del mondo della natura e in mezzo alla pluralità delle vite degli altri esseri viventi e soprattutto degli altri individui»¹⁰⁵.

La riscoperta negli ultimi decenni del Novecento del fondamento relazionale della normatività etico-giuridica non è rimasto confinato in questo pur ampio giusnaturalismo di un «diritto naturale vigente»¹⁰⁶ formulato all'insegna di una rinnovata tutela della dignità dell'uomo atta a tradursi in un rispetto sostanziale e non solo formale della uguaglianza tra le persone, e nel riconoscimento effettuale non meno che ideale, per ognuna di esse, della loro «parità ontologica»¹⁰⁷. Il richiamo ai principi e ai valori sostanziali del diritto ha attratto a sé anche il versante giuspositivistico, almeno nella misura in cui esso ha oltrepassato, senza negarlo, il piano del normativismo giuridico per aprirsi alla dimensione dell'orizzontalità intersoggettiva, ovvero della reciprocità dei diritti e dei doveri ricondotti nell'alveo di un costituzionalismo e di una politica del diritto in cui la *relatio ad alterum* venga a superare la prospettiva solipsistica sia del diritto inteso come esclusiva ed escludente pretesa dei singoli, sia dei diritti dell'uomo come mera somma di diritti individuali. Si tratta in fondo del perdurante solipsismo giuridico già descritto da Croce: «in verità, gli altri in quanto individui non hanno nessun diritto che non abbia anch'io, in quanto individuo: io sono un altro per l'altro e l'altro è un io per sé; e se ciascuno provvedesse al bene degli altri trascurando e conculcando il proprio, il risultato sarebbe perfettamente identico a quello che si avrebbe nel caso in cui ciascuno provvedesse a sé senza curarsi degli altri»¹⁰⁸.

Ogni forma di solipsismo in ambito giuridico implica, senza dubbio, una logica riduzionistica del diritto e del suo significato sociale. Non che, per reagire a tale riduzionismo, si possa confondere il diritto con la morale o la religione, il diritto chiedendo non già di agire senza nulla pretendere o di amare il prossimo, bensì di dare a ciascuno il suo. Resta il fatto che una logica giuridica antiriduzionistica, che non riconduca

¹⁰³ G. Capograssi, 1959b, 350.

¹⁰⁴ G. Capograssi, 1959a, 159.

¹⁰⁵ G. Capograssi, 1959c, 178.

¹⁰⁶ Cfr. AA.VV., 1951. Inoltre, cfr. S. Cotta, 1989.

¹⁰⁷ Cfr. S. Cotta, 1991, 65 ss.

¹⁰⁸ B. Croce, 1932, 281.

il diritto a un approccio prevalentemente strumentale, particolaristico o utilitaristico¹⁰⁹, mira all'affermazione dei diritti muovendo dal rispetto dei doveri, *in primis* il dovere di riconoscere l'uguale dignità di ogni soggetto, in conformità alla intrinseca apertura interumana della relazionalità giuridica. Ecco allora che, di fronte a uno scenario globale proteso sempre più in senso individualistico, assume una crescente importanza riscoprire i fondamenti di quella democrazia costituzionale che, sin dal suo inizio, ha proclamato in linea di principio, se non anche di fatto, l'uguaglianza come diritto di ogni essere umano, diversamente da ogni revisionismo costituzionale operante «entro l'orizzonte chiuso della semplificazione, delle concentrazione dei poteri e dell'indebolimento strutturale dei diritti»¹¹⁰. Del resto, la nascita del costituzionalismo moderno è segnata proprio dall'epocale *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*¹¹¹, laddove in apertura viene enunciato dai rivoluzionari francesi che «gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune»¹¹². È vero che ciò non è stato sufficiente a evitare le molteplici violazioni dei diritti e delle libertà umane fino a oggi perpetrate, ma rimane un riconoscimento indispensabile per l'affermazione dell'universale «diritto ad avere diritti»¹¹³, e per costruire sulla base di pochi quanto irrinunciabili principi etico-giuridici fondamentali un mondo transnazionale e interculturale ispirato all'idea di un ordine planetario che guardi a un nuovo «costituzionalismo internazionale»¹¹⁴, tanto necessario per fronteggiare le crescenti sfide delle disuguaglianze, delle ingiustizie e delle guerre, quanto lontano dall'essere stato anche solo avviato.

Si tratta sostanzialmente di alcuni principi già presenti nella Costituzione italiana, aventi una dimensione valoriale e ontoassilogica che trova conferma in una pregnante sentenza della Corte Costituzionale, in cui si viene a dichiarare l'inoppugnabile oggettività e immutabilità di questi principi costituzionali: «la Costituzione italiana contiene alcuni principi supremi che non possono essere sovvertiti o modificati nel loro contenuto essenziale neppure da leggi di revisione costituzionale o da altre leggi costituzionali»¹¹⁵. Tra questi principi portanti dell'intero ordinamento giuridico che, «pur non essendo espressamente menzionati fra quelli non assoggettabili al procedimento di revisione costituzionale, appartengono all'essenza dei valori supremi sui quali si fonda la Costituzione italiana»¹¹⁶, è annoverabile il principio di uguaglianza, sia di fronte alla legge sia nella società, nel cui ambito l'uguaglianza formale o giuridica rappresenta una grande conquista dello Stato di diritto, ma a cui occorre aggiungere l'uguaglianza sostanziale come obiettivo indispensabile anche dal punto di vista di un rinnovato e illuminato

¹⁰⁹ Cfr. B. Croce, 1926.

¹¹⁰ G. Azzariti, 2016, 249.

¹¹¹ Représentants du Peuple Français constitués en Assemblée Nationale, 1789.

¹¹² Ivi, art. 1.

¹¹³ H. Arendt, 2004, 410.

¹¹⁴ L. Ferrajoli, 2018, 108.

¹¹⁵ Corte Costituzionale, sent. 1146/1988.

¹¹⁶ *Ibidem*.

giuspositivismo, secondo cui «il principio di eguaglianza significa che la dignità umana non si difende dalle circostanze esteriori, dai ruoli sociali occupati, ma è un valore che inerisce all'uomo in quanto tale»¹¹⁷. Ne deriva il dovere statutale, costituzionalmente sancito, di «rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale»¹¹⁸ al libero sviluppo della personalità di ogni individuo. Appare notevole come questi siano principi che, nella loro fundamentalità, riconoscono valori e diritti inviolabili della persona preesistenti all'ordinamento, cioè non creati dalla Costituzione, ma ivi enunciati con parole essenziali che «racchiudono un'alta speranza di vita collettiva in cui vengano a realizzarsi le speranze della vita degli individui»¹¹⁹. La loro inviolabilità, di cui all'art. 2 del dettato costituzionale, vale anche nei confronti del Parlamento, cioè dell'istituzione che rappresenta la sovranità del popolo, sempreché sia riconosciuta quale fonte primaria di tale «diritto per principi»¹²⁰ la razionalità etica e non la mera volontà, nemmeno quella del Costituente.

Tale fonte etico-razionale è stata largamente investigata dal pensiero giusnaturalistico, tra l'altro negli esemplari termini cottiani della valenza coesistenziale del diritto e del correlativo dovere di rispetto della «uguaglianza ontologica quanto all'egoità»¹²¹ intercorrente tra i soggetti umani, ma anche in ambito giuspositivistico è constatabile una nuova attenzione alla riscoperta del concetto di relazionalità giuridica, reinterpretato come rapporto di «orizzontalità nel diritto»¹²². Queste recenti declinazioni del giuspositivismo intendono infatti prendere le distanze dall'impianto verticale rinvenibile nella concezione normativistica del diritto, come si evince dalla significativa osservazione secondo cui «quando si sia varcata la soglia che separa una relazione sociale da una relazione giuridica [...] non si entra affatto immediatamente nella minacciosa dimensione del diritto verticale e coattivo»¹²³, ma ci si aspetta piuttosto che venga rispettata la reciprocità del dovere, ovvero «che si debba adempiere – e ci aspettiamo che si adempia – alle reciproche obbligazioni»¹²⁴. Ciò comporta l'adozione nel diritto positivo di una prospettiva per molti aspetti inedita e, comunque, molto diversa dall'approccio gerarchico e verticistico tipico di implicazioni coercitive mai venute meno nella cultura giuridica, imperniate sull'assunto potestativo stando al quale, hobbesianamente, «non è la sapienza, ma l'autorità che crea la legge»¹²⁵.

L'itinerario intrapreso da tale intendimento del diritto come espressione di una relazionalità orizzontale si basa *in primis* sull'essenziale ruolo della fiducia e sulle aspettative di osservanza reciproca degli obblighi sanciti, soltanto tradendo le quali, in

¹¹⁷ L. Mengoni, 1985, 134.

¹¹⁸ Cost. it., art. 3.

¹¹⁹ V. Frosini, 1999, 307.

¹²⁰ Cfr. B. Troncarelli, 2002, 149-179.

¹²¹ S. Cotta, 1991, 83.

¹²² T. Greco, 2014.

¹²³ T. Greco, 2021, 96.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ T. Hobbes, 1971b, 397. Cfr. anche *supra*, nota 24.

quanto aspettative preesistenti alle dinamiche sanzionatorie del diritto stesso, conseguono i relativi effetti in termini di necessario intervento dei giudici. Lungo questa linea, si pensi alla illuminante affermazione secondo cui «il diritto, anche se le sue manifestazioni più vistose sono in solenni atti legislativi, appartiene alla società e quindi alla vita, esprime la società più che lo Stato, è il tessuto invisibile che rende ordinata la nostra esperienza quotidiana, consentendo la convivenza pacifica delle reciproche libertà»¹²⁶. In un'epoca come l'attuale, in cui la civiltà del diritto e, in particolare, i diritti umani pur tanto spesso richiamati dalla comunità internazionale rischiano di regredire, se non di sparire, nel crescente nichilismo di una cultura antiumanistica e tecnocratica, nessuno può più esimersi dalla responsabilità etica di concorrere a una promozione teorica e pratica della reciprocità dei doveri e della relazionalità coesistenziale. Di qui, l'importanza di cogliere e accogliere il monito rinvenibile non solo nel giusnaturalismo, ma anche nell'accezione giuspositivistica del diritto in quanto relazione orizzontale e paritaria tra i soggetti umani atta a produrre un riconoscimento reciproco tra i soggetti della relazione stessa e, più esattamente, «una modalità di relazione, non solo del tutto compatibile con, ma assai fruttuosa per le relazioni sociali, anche per quelle più vicine alla produzione dei beni relazionali»¹²⁷. Si tratta in definitiva di concorrere tutti all'affermazione di un diritto nuovo e insieme antico, che «trae la sua linfa dalla società, dai rapporti economici e sociali tra i soggetti, tra le persone»¹²⁸, fondato non soltanto sul legittimo esercizio statale della forza coercitiva e sanzionatoria, ma innanzitutto sui valori giuridicamente imprescindibili della socialità umana, della reciprocità, della doverosità e della solidarietà, in linea con i principi di ogni carta costituzionale che ponga al centro dell'ordinamento giuridico il riconoscimento dei diritti e doveri di ognuno, a tutela di una giusta e pacifica coesistenza. Ciò significa realizzare appieno, in termini giuspositivistici non meno che giusnaturalistici, fattuali non meno che teorici¹²⁹, un «ritorno al diritto»¹³⁰ che permetta di recuperare la sua originaria umanità in quanto socialità e relazionalità intersoggettiva, andando così oltre i limiti del normativismo giuridico e della sua rigida verticalità, troppo spesso prevalsi sin dalla modernità a scapito del legame sociale e del diritto stesso di fronte alle logiche onnipersive del potere e di ogni forma di autolegittimazione politica.

¹²⁶ P. Grossi, 2016, 5.

¹²⁷ T. Greco, 2014, 22.

¹²⁸ T. Greco, 2016, 49.

¹²⁹ Cfr. L. Breggia, 2024.

¹³⁰ P. Grossi, 2015.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., 1951, *Diritto naturale vigente*, a cura dell'Unione Giuristi Cattolici italiani. Quaderni di Iustitia n. 1 - Ed. Studium, Roma.

ARENDT Hannah, 2004, *Le origini del totalitarismo*. Einaudi, Torino (ed. or. *The Origins of Totalitarianism*. New York, 1951).

AZZARITI Gaetano, 2016, *Contro il revisionismo costituzionale. Tornare ai fondamentali*. Laterza, Roma-Bari.

BACCELLI Luca, 1999, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*. Carocci, Roma.

BAUMAN Zygmunt, 2002, *Modernità liquida*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000).

BOBBIO Norberto, 1979, «Il modello giusnaturalistico». In N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelomarxiano*, 15-109. Il Saggiatore, Milano.

BOBBIO Norberto, 1986, *Profilo ideologico del Novecento italiano*. Einaudi, Torino (I ed. Milano, 1969).

BODEI Remo, 2019, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*. Il Mulino, Bologna.

BREGGIA Luciana, 2024, «Il diritto come relazione: essere giurista al tempo delle riforme». In *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, n. 1: 343-365.

CAPOGRASSI Giuseppe, 1959a, «Analisi dell'esperienza comune». In *Opere*. Giuffrè, Milano, vol. II, 1-207 (I ed. 1930).

CAPOGRASSI Giuseppe, 1959b, «Impressioni su Kelsen tradotto». In *Opere*, Giuffrè, Milano vol. V, 313-356 (I ed. 1952).

CAPOGRASSI Giuseppe, 1959c, «L'esperienza in concreto». In *Opere*. Giuffrè, Milano, vol. III, 175-266.

CICALA Francesco Bernardino, 1959, *Il rapporto giuridico*. Giuffrè, Milano (I ed. Torino, 1908).

CORRADINI Domenico, 1988, *Storicismi e filosofie dello Stato. Hegel, Marx, Croce*. Angeli, Milano.

COTTA Sergio, 1969, «Coscienza, legge, autorità». In *Aggiornamenti sociali*, n. 11, anno XX: 667-680.

COTTA Sergio, 1979, *Prospettive di filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino (I ed. Torino, 1971).

COTTA Sergio, 1989, «Diritto naturale: ideale o vigente?». In Id., *Diritto, persona, mondo umano*. Giappichelli, Torino, 185-211.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano (I ed. Milano, 1985).

COTTA Sergio, 1992, «I principi generali del diritto». In *Atti dei Convegni Lincei* (Roma, 27-29 maggio 1991). Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 31-46.

COTTA Sergio, 1997, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*. Giuffrè, Milano.

CROCE Benedetto, 1926, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*. Ricciardi, Napoli (I ed. Napoli, 1907).

CROCE Benedetto, 1932, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*. Laterza, Bari (I ed. Bari, 1909).

D'AGOSTINO Francesco, 1990, «Il carattere interpersonale del diritto». In Id., *Frammenti di filosofia del diritto*. Libreria Editrice Torre, Catania, II serie, 11-32.

D'AGOSTINO Francesco, 2006, «Scienza e normatività». In *Scienza e normatività. Profili etici, giuridici e politico-sociali*, Atti del XXIV Congresso nazionale della Società Italiana di Filosofia del Diritto, a cura di Alberto Andronico e Bruno Montanari, 145-151. Catania-Ragusa, 23-25 settembre 2004. Scriptaweb, Napoli.

FERRAJOLI Luigi, 2018, *Manifesto per l'uguaglianza*. Laterza, Roma-Bari.

FROSINI Vittorio, 1999, «Alle origini della formula “rimozione degli ostacoli”». In *Nuova Antologia*, n. 2211: 304-308.

FULLER Lon L., 1986, *La moralità del diritto*. Giuffrè, Milano (ed. or. *The Morality of Law*. New Haven, 1964).

FULLER Lon L., 2015, *Il diritto alla ricerca di se stesso*. Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. *The Law in Quest of Itself*. New York, 1978).

GALIMBERTI Umberto, 2000, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Feltrinelli, Milano (I ed. Milano, 1999).

GENTILE Giovanni, 1961, *I fondamenti della filosofia del diritto*. Sansoni, Firenze (I ed. Pisa, 1916).

GENTILE Giovanni, 1987, *Genesi e struttura della società*. Le Lettere, Firenze (I ed. Firenze, 1946).

GRECO Tommaso, 2014, «Relazioni giuridiche. Una difesa dell'orizzontalità nel diritto». In *Beni relazionali. Quaderno di Teoria e Critica della Regolazione Sociale*. Mimesis, Milano-Udine, 9-26.

GRECO Tommaso, 2016, «Paolo Grossi, teorico del diritto orizzontale». In *Rivista di filosofia del diritto*, n. 1: 47-58.

GRECO Tommaso, 2021, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*. Laterza, Roma-Bari.

GROSSI Paolo, 2015, *Ritorno al diritto*. Laterza, Roma-Bari.

GROSSI Paolo, 2016, *L'Europa del diritto*. Laterza, Roma-Bari, 2016 (I ed. Roma-Bari, 2007).

HAYEK Friedrich A. von, 1998, *Studi di filosofia, politica ed economia*. Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London, 1967).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1961, *Lezioni sulla filosofia della storia*. La Nuova Italia, Firenze, vol. I (ed. or. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin, 1837).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1980a, *Il dominio della politica*, a cura di Nicolao Merker. Editori Riuniti, Roma.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1980b, «Sul diritto naturale». In ID., *Il dominio della politica*, a cura di Nicolao Merker, 192-212. Editori Riuniti, Roma (ed. or. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Tübingen, 1802-1803).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1984, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg, 1817).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1987, *Lineamenti di filosofia del diritto*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, 1821).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1988, *Fenomenologia dello spirito*. La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg, 1807).

HOBBS Thomas, 1932, *Leviatano*. Carabba, Lanciano (ed. or. *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*. London, 1651).

HOBBS Thomas, 1971a, «Elementi filosofici sul cittadino». In ID., *Opere politiche*, a cura di Norberto Bobbio, 55-390. Utet, Torino, vol. I (ed. or. *De cive*. Paris, 1642).

HOBBS Thomas, 1971b, «Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra». In ID., *Opere politiche*, a cura di Norberto Bobbio, 391-558. Utet, Torino, vol. I (ed. or. *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, 1679).

KANT Immanuel, 1965a, «Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico». In ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari e G. Vidari, 123-139. Utet, Torino (ed. or. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Berlin, 1784).

KANT Immanuel, 1965b, «Per la pace perpetua. Progetto filosofico». In ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari e G. Vidari, 283-336. Utet, Torino (ed. or. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg, 1795).

KANT Immanuel, 1965c, «Principi metafisici della dottrina del diritto». In ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari e G. Vidari, 375-567. Utet, Torino (ed. or. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Königsberg, 1797).

KANT Immanuel, 1979, *Critica della ragion pura*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga, 1781).

KANT Immanuel, 1982a, *Critica della ragion pratica*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga, 1788).

KANT Immanuel, 1982b, «Sul detto comune: “ciò può esser giusto in teoria, ma non vale per la prassi”». In ID., *Stato di diritto e società civile*, a cura di Nicolao Merker, 141-174. Editori Riuniti, Roma (ed. or. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Berlin, 1793).

KANT Immanuel, 1997, *Fondazione della metafisica dei costumi*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, 1785).

KOJÈVE Alexandre, 1982, «La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel». In ID., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*. Einaudi, Torino, 35-142 (ed. or. *Introduction a la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de L'Esprit professees de 1933 a 1939 a l'Ecole des Hautes-Etudes*. Paris, 1947).

LEVI Alessandro, 1953, *Teoria generale del diritto*. Cedam, Padova (I ed. Padova, 1934-1935).

MAUTINO Aldo, 1953, *La formazione della filosofia politica di B. Croce*. Laterza, Bari (I ed. Torino, 1941).

MENGONI Luigi, 1985, *Diritto e valori*. Il Mulino, Bologna.

PAPA GIOVANNI PAOLO II, 1993, *Veritatis splendor*. Lettera Enciclica, Roma.

PAPA GIOVANNI PAOLO II, 1995, *Evangelium vitae*. Lettera Enciclica, Roma.

PASOLINI Pier Paolo, 1975, *Scritti corsari*. Garzanti, Milano.

RESTA Eligio, 2002, *Il diritto fraterno*. Laterza, Roma-Bari.

REPRÉSENTANTS DU PEUPLE FRANÇAIS CONSTITUÉS EN ASSEMBLÉE NATIONALE, 1789, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Versailles.

ROMANO Bruno, 1991, «Concezioni del diritto e visioni della relazione intersoggettiva». In AA.Vv., *Relazione giuridica, riconoscimento e atti sociali*. Bulzoni, Roma, 7-24.

ROMANO Santi, 1946, *L'ordinamento giuridico*. Sansoni, Firenze (I ed. Pisa, 1918).

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1987, *Il contratto sociale*. Mursia, Milano (ed. or. *Du Contrat Social: ou Principes du droit politique*. Amsterdam, 1762).

SAPELLI Giulio, 2005, *Modernizzazione senza sviluppo. Il capitalismo secondo Pasolini*. B. Mondadori, Milano.

SAVONA Pier Francesco, 2014, «Per un umanesimo giuridico: le “ragioni” del diritto nel “mondo umano” della storia». In *Studi e ricerche di scienze umane e sociali. Quaderni*, a cura di Roberto Delle Donne, 485-510. FedOAPress, Napoli, vol. 1.

TRONCARELLI Barbara, 1995, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*. Giuffrè, Milano.

TRONCARELLI Barbara, 2002, *Complessità e diritto. Oltre la ragione sistemica*. Giuffrè, Milano.

TRONCARELLI Barbara, 2004, *Logica della globalizzazione e diritto*. Giuffrè, Milano.

TRONCARELLI Barbara, 2012, *Complessità dilemmatica. Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*. Mimesis, Milano-Udine.

TRONCARELLI Barbara, 2021, «Le concezioni del diritto in Kant e in Hegel come paradigmatiche espressioni di riduzionismo giuridico». In *Politica del diritto*, n. 2, 287-344.

UNITED NATIONS, 1948, *Universal Declaration of Human Rights*. Paris.

VIOLA Francesco, 2020, «Le tre rinascite del diritto naturale nel Novecento». In *Ripensare il diritto naturale e la dignità umana. Tradizione e attualità di due topoi etico-giuridici*, a cura di Markus Krienke, 17-45. Giappichelli, Torino.