

Dall'ón di Parmenide al *Logos* eracliteo:  
spunti per una fondazione ontologica della giuridicità

STEFANO CARLONI

A Sergio Cotta,  
nell'imminenza del quarantennale  
della sua docenza romana

Nel 1984 Sergio Cotta, docente di Filosofia del Diritto alla "Sapienza" di Roma, pubblicava la prima edizione de *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, saggio nel quale trovavano sistemazione organica intuizioni e stimoli maturati in una ventennale attività di ricerca<sup>1</sup> e che ha consacrato il suo autore come caposcuola di un indirizzo rapidamente impostosi all'attenzione, non soltanto nel nostro Paese (ove ha costituito un formidabile contraltare al normativismo di Bobbio e alle teorie realistico-sociologiche di ascendenza russiana) ma anche sul piano internazionale. In verità sembra molto difficile rinvenire, nell'attuale panorama filosofico-giuridico, una teoria in grado di rispondere con maggiore perspicuità alla domanda radicale «*perché* il diritto?»; la risposta di Cotta, come è a tutti ben noto, s'impenna sulla «coniugazione della ricerca fenomenologica del senso del giuridico con la ricerca della struttura ontologica del soggetto-uomo, che rende ragione ultima di quel senso»<sup>2</sup>. In questa chiave si spiegano i riferimenti costanti a S. Agostino<sup>3</sup> e a Rosmini (per il quale «la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente»<sup>4</sup>), e il carattere paradigmatico da lui attribuito al *Mit-dasein* heideggeriano<sup>5</sup>; e si comprende altresì il suo deciso rifiuto del positivismo giuridico e del suo formalismo convenzionalista, come pure di ogni «metafisica della soggettività». Il fondamento della teoresi cottiana può dunque esser colto, come il grande studioso afferma esplicitamente, nel fatto ch'essa «si iscrive nel quadro della filosofia classica

---

<sup>1</sup> I quali avevano già trovato espressione e sviluppo, fra l'altro, nelle tre edizioni delle *Prospettive di filosofia del diritto* (Giappichelli, Torino, 1971, 1974 e 1979) e nei volumi *Itinerari esistenziali del diritto* (Morano, Napoli, 1972), *Perché la violenza? Un'interpretazione filosofica* (Japadre, L'Aquila, 1978) e *Giustificazione e obbligatorietà delle norme* (Giuffrè, Milano, 1981).

<sup>2</sup> *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991<sup>2</sup>, p. 19.

<sup>3</sup> Il cui principio «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*» (*De vera religione*, cap. 39) è da Cotta assunto come «via» metodologica (*loc. cit.*).

<sup>4</sup> *Filosofia del diritto. Diritto derivato*, parte I, libro I, cap. 3 (citato a p. 95 de *Il diritto nell'esistenza*).

<sup>5</sup> «Invero, il primo ed immediato sguardo intorno a sé rivela all'io che il suo «esser-nel-mondo» è un «con-esserci»»: *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 66.

dell'essere», sia pure «a partire non dall'essere in generale, bensì *dalla esplorazione dell'essere dell'ente uomo*»<sup>6</sup>.

Ciò premesso, sorge spontanea una domanda: è possibile estendere, sia pure in senso analogico, le conclusioni di Cotta – formulate con riferimento alla struttura ontologica del «soggetto-uomo» – ad un ambito più generale, al fine di radicare la giuridicità nel *ghénos tòn ghenón*, ovvero nel concetto più generale di *ente*?

Il presente scritto non pretende di dare una risposta definitiva a questo complesso e affascinante interrogativo; più modestamente, esso si propone di suggerire delle ipotesi di lavoro, di fornire una serie di “segnavia” (*Wegweiser*). In questo tentativo si prenderanno come guide due tra i filosofi più celebri e più discussi dell'antichità, Parmenide ed Eraclito; le loro teorie, comunemente ritenute opposte ed inconciliabili, costituiscono in realtà due aspetti complementari del medesimo *itinerarium mentis*.

### 1. Una divina rivelazione

Parmenide nacque e visse ad Elea, colonia focese nel Cilento, presumibilmente fra il 540 e il 420 a.C. (gli storici collocano la sua maturità al tempo della 69<sup>a</sup> Olimpiade)<sup>7</sup>. Rampollo di una delle grandi famiglie aristocratiche della città, di cui fu anche legislatore, fu discepolo di Senofane – il cui monismo teologico avrà su di lui un notevole influsso – ma ricevette con ogni probabilità anche una formazione pitagorica (da un certo Aminia, in onore del quale avrebbe fatto erigere un sacello). La fama gli derivò dalla redazione di un poema mistico-religioso – tradizionalmente intitolato *Perì physeos* (*Sulla natura*), come tutte le opere dei Presocratici –, andato perduto fra il VI e il VII secolo d.C. e del quale possediamo solo 160 versi, tuttavia sufficienti a ricostruirne agevolmente l'articolazione generale.

Nel proemio il filosofo narra in prima persona un mitico viaggio da lui compiuto, sul carro del Sole e sotto la guida delle Eliadi, verso l'estremo Occi-

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 19 (corsivo mio).

<sup>7</sup> Per le notizie biografiche su Parmenide e sulla sua opera v. G. CERRI, *La riscoperta del vero Parmenide*, Introduzione a PARMENIDE DI ELEA, *Poema sulla natura*, Rizzoli, Milano 1999, pp. 110.

dente<sup>8</sup>, fino ad un tempio il cui portale, «al quale conducono i sentieri della Notte e del Giorno»<sup>9</sup>, è custodito da Dike. Ottenuto il permesso di entrare per l'intercessione delle sue guide, egli viene accolto da una Dea che gli fa dono di una duplice rivelazione: da un lato apprende «il cuore intrepido della verità ben rotonda»<sup>10</sup>, avente ad oggetto una metodologia della conoscenza e una dottrina ontologico-metafisica, dall'altro «le opinioni dei mortali, in cui non c'è vera certezza»<sup>11</sup> (questa seconda parte doveva consistere in un trattato naturalistico, con una descrizione delle sfere celesti ed una eziologia della generazione dei sessi negli animali). La parte che per noi ha interesse in questa sede è la prima, la «via della verità», che del resto è stata la più letta, meditata e criticata dai classici, e che anche nel Novecento ha ricevuto l'attenzione di filosofi come Martin Heidegger. Un'attenzione che talvolta è stata, però, anche fonte di notevoli fraintendimenti.

## 2. La ragione come onto-logia

Il nostro esame del pensiero parmenideo prenderà le mosse proprio dal passo forse più discusso di tutta l'opera, il frammento 3:

*tò autò noeîn estín te kai eînai*<sup>12</sup>

il pensato è l'ente.

Come si giustifica una simile traduzione? Non è forse far violenza al testo, attribuire il concetto di *ente* a colui che è unanimemente considerato il filosofo dell'*Essere*? Si giustifica per la connessione del passo a quanto immediatamente precede, vale a dire:

Né infatti potresti conoscere il non-ente (non è infatti possibile)

---

<sup>8</sup> Varie e discordanti sono le interpretazioni del viaggio parmenideo; chi scrive aderisce alla tesi di G. CERRI, *La riscoperta del vero Parmenide*, cit., per il quale il filosofo si sarebbe ispirato allo spettacolo periodico delle processioni in onore di Persefone, divinità tutelare di Elea (che sarebbe dunque la Dea di cui *infra* nel testo). Ma si può dire di più: nel suo imponente saggio *Le Colonne d'Ercole. Un'inchiesta. La prima geografia. Tutt'altra storia* (edito da Nur Neon nel 2002) Sergio FRAU sostiene con dovizia di argomenti che le “mitiche” Colonne d'Ercole, prima di essere “spostate” a Gibilterra dal geografo Eratostene nel III secolo a.C., rappresentassero il tratto di mare – corrispondente all'attuale Canale di Sicilia – che separava la parte orientale del Mediterraneo, colonizzata dai Greci, da quella occidentale, posta sotto l'influenza di Cartagine; ammesso (e non concesso) che la tesi abbia un fondo di validità, la città di Elea all'epoca di Parmenide si sarebbe trovata all'estremo limite del mondo greco, il che rafforzerebbe l'interpretazione allegorica del proemio.

<sup>9</sup> *Sulla natura*, frammento 1 v. 11 (si seguirà qui la numerazione adottata da H. DIELS e W. KRANZ nei *Fragmente der Vorsokratiker*).

<sup>10</sup> *Ibidem*, v. 29.

<sup>11</sup> *Ivi*, v. 30.

<sup>12</sup> *Sulla natura*, fr. 3.

né potresti spiegarlo<sup>13</sup>;

e a quel che segue:

È lo stesso il pensare e ciò di cui v'è pensiero. Infatti non troverai il pensare senza l'ente, in cui consiste ciò che viene affermato; null'altro infatti è o sarà al di fuori dell'ente<sup>14</sup>.

*Conoscere e spiegare*: tanto dovrebbe esser sufficiente a provare che il primo oggetto della speculazione greca è stato l'ente non in quanto genericamente «essente» (*Seiende*), bensì l'ente considerato nelle sue proprietà costitutive: il *tò tì ên eînai*, l'*id quod est*, in una parola l'essenza (*ousìa*)<sup>15</sup>; e questa tesi è corroborata anche dal celebre frammento 8, là ove la Dea rivela a Parmenide che

*mónos d'êti mythos odoîo leípetai, os éstin*

ovvero:

un solo discorso resta percorribile, [dire] *ciò che* [l'ente] *è*<sup>16</sup>.

Da questi passi emerge chiaramente come per il filosofo di Elea l'essere appartenga sempre ad un ente *de-terminato* (che ha un *terminus*, un limite appunto nella propria essenza), sia esso un uomo o una pietra, il cosmo o Dio stesso<sup>17</sup>. Violenza, semmai, è quella compiuta dagli esistenzialisti nel leggere in

<sup>13</sup> *Ibidem*, fr. 2 vv. 7-8.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, fr. 8 vv. 34-37.

<sup>15</sup> Giova qui ricordare che il rapporto fra *essenza* ed *essere* è analogo a quello fra *potenza* e *atto*: la forma (*eîdos*) o *essenza*, che rispetto alla materia rappresenta «la causa per cui essa è una determinata cosa» (ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 17, 1041b 8), rispetto all'*actus essendi* è una pura capacità di accoglierlo in sé. Da ciò discende, fra l'altro, che «oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio»; e poiché l'*ens per aliud* rimanda all'*ens per se* come alla sua causa prima, «oportet quod sit aliqua res que sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum;... et hoc est causa prima que Deus est» – come finemente nota TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia* (1252-1256), trad. *L'ente e l'essenza* a cura di P. Porro, Rusconi, Milano 1995, cap. IV, p. 114. Anche in *Exod.* 3, 14 il nome ineffabile di Dio, *JHWH*, è la terza persona del verbo *hwh* (essere) e significa sia «egli è» sia «egli fa essere»: il Primo Ente è anche Atto puro e Creatore.

<sup>16</sup> Su questo punto v. le perspicue osservazioni di V. MATHIEU, *Manifesto di un movimento ermeneutico universale* del 1992, ora in *L'uomo animale ermeneutico*, Giappichelli, Torino 2000, p. 25 (n. 47), per il quale la posizione parmenidea apre la via al discorso apofantico.

<sup>17</sup> Va qui ricordato che la visione del sommo Essere come “indeterminato” è propria della religiosità induista (il *Brahman*) della quale Hegel ha scritto che in essa ancora «l'idea non s'è oggettivata, e quindi l'esteriore, l'oggettivo, non viene concepito secondo l'idea» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [1833]; trad. *Lezioni sulla storia della filosofia* a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 166); nell'ebraismo invece Dio è *kadosh*, ovvero totalmente Altro dalla sua creazione, e nella teologia cristiana è anche Trinità, vale a dire *relazione* del Padre e del Figlio nello Spirito. Qui dunque il principio di determinazione investe anche la sfera del Trascendente, tanto nella forma negativa di rifiuto del panteismo quanto in quella positiva di distinzione delle Persone divine (sia pur nella unicità della essenza).

quei passi quel che non c'è mai stato, ovvero un «Essere» indeterminato; nel voler rendere l'aristotelico «*tò ón esti kathólou málista pánton*» (ARISTOTELE, *Metafisica*, B 4, 1001a 21) con l'espressione “quello di «essere» è il concetto più generale di tutti”<sup>18</sup> e nel tradere perfino la nota massima tomista «*illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*»<sup>19</sup> con «una comprensione dell'essere è già implicita in tutto ciò che si conosce dell'ente»<sup>20</sup>. La verità è che, da Parmenide fino a Platone e ad Aristotele, non si assiste ad una «caduta» dall'ontologia come «pensiero dell'Essere» alla metafisica<sup>21</sup>, bensì ad un processo di chiarificazione concettuale che si riflette nel passaggio dall'esposizione poetica a quella dialogica e infine sistematica, allorché la stessa filosofia si auto-riconosce come «scienza che medita l'ente in quanto ente»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, prima pubblicazione in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 1927; trad. *Essere e tempo* a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2000<sup>15</sup>, § 1, p. 18.

<sup>19</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, loc. cit. (corsivo mio). Ma tutta l'ermeneutica heideggeriana sembra pervasa da una costitutiva *infedeltà*, dal momento che «la determinazione dell'essere originario dell'Esserci deve essere *strappata* a questo ente, con un procedimento *opposto* alla tendenza ontico-ontologica dell'interpretazione *deiettiva*», per cui «rispetto alle pretese, ai facili accontentamenti e alle rassicuranti ovvietà dell'interpretazione quotidiana, l'analisi esistenziale assume sempre un carattere di *violenza*» (*ivi*, § 63, p. 376).

<sup>21</sup> Questa, come è noto, era l'opinione di Heidegger: vedi ad es. *Essere e tempo* cit., § 6, p. 40: “L'ontologia greca e la sua storia, che attraverso tutta una serie di filiazioni e distorsioni determina ancor oggi l'apparato concettuale della filosofia, sta a dimostrare che l'Esserci comprende se stesso e l'essere in generale a partire dal «mondo» e che un'ontologia, così sorta, si è deteriorata in una tradizione che la degrada a qualcosa di ovvio e a materiale di semplice rielaborazione”; e la *Prefazione* del 1949 a *Was ist Metaphysik?* (trad. in *Che cos'è metafisica?* a cura di H. Künkler, A. Martone e G. Rajó [prefazione di H.G. Gadamer], Pironti, Napoli 1998, p. 4): «poiché interroga l'essente in quanto essente, la metafisica rimane presso l'essente come tale e non si cura dell'essere in quanto essere».

<sup>22</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 1, 1003a 20. Del resto lo stesso Heidegger, sia prima che dopo la (presunta) *Kehre*, ammette che «l'essere è sempre l'essere di un ente» (*Essere e tempo* cit., § 3, p. 24) e che «alla verità dell'essere è essenziale che l'essere non sostii (*west*) mai senza l'essente, e che l'essente non sia mai senza l'essere» (Postfazione del 1943 a *Che cos'è metafisica?* cit., p. 48).

### 3. Luce dall'Oscurato

Resta così acquisito che l'ente è il presupposto di ogni attività di pensiero<sup>23</sup>: infatti, come afferma Aristotele, «l'intelligenza è capace di cogliere l'intelligibile e l'essenza» in quanto è *potenza di comprendere* (*potentia intelligens*) che si attualizza nel possedere l'essenza degli enti<sup>24</sup>; ed è per questo motivo che una lunga tradizione – la quale giunge fino a Hegel<sup>25</sup> – vede in essa un'attività *divina*, «la cosa più piacevole e la migliore»<sup>26</sup>. Ma come avviene l'apprensione degli enti da parte dell'uomo?

Qui ci viene in soccorso la parola di Eraclito. Figlio della nobiltà efesina, di saldi principi aristocratici<sup>27</sup> ma sprezzante della mollezza<sup>28</sup> e sdegnato dalle rivalità che dilaniavano la sua casta<sup>29</sup>, egli ci ha lasciato il primo trattato filosofico scritto in prosa, di cui restano solo un centinaio di frammenti. Gli argomenti in esso affrontati erano i più vari: dalla cosmologia al destino ultraterreno degli uomini; un rilievo particolare vi era attribuito anche alle questioni politiche e sociali<sup>30</sup>. Di certo, però, la parte più famosa di quest'opera – e in questa sede più interessante – è quella dedicata alla metafisica, ed è anche quella che ha fatto

<sup>23</sup> «*Ens proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile*», afferma icasticamente Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 2 resp.). Quanto detto riguarda sia l'*ens reale*, che possiede in sé l'*actus essendi*, sia l'*ens rationis*: l'unica differenza sta in ciò, che quello è «*esse substantiale rei unuscuiusque*» – dal che consegue che «*unumquodque ens simpliciter per suum esse substantiale dicitur*» (*ibidem*, a. 1 ad 1) – mentre questo «non manifesta una realtà sussistente fuori [della mente]» (ARISTOTELE, *Metafisica*, E 4, 1028a 2), e pertanto non è ente se non in senso *analogico*.

<sup>24</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ 7, 1072b 22-23; e poco sopra, riecheggiando Parmenide: «*tautón noûs kai noetón*» («è la stessa cosa l'intelligenza e l'intelligibile»: 21). Per questo Tommaso afferma che «*anima est quodammodo omnia*» (*Summa*, I, q. 16, a. 3 resp.), vale a dire *in potenza e nell'ordine gnoseologico*.

<sup>25</sup> «Ciò che l'uomo ha di più nobile in confronto all'animale lo ha grazie al pensiero; tutto ciò che è umano, comunque appaia, è umano soltanto perché vi opera e vi ha operato il pensiero»: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833); trad. *Lezioni sulla storia della filosofia* a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998<sup>3</sup>, vol. I, p. 13 (*Introduzione*).

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ 7, 1072b 24.

<sup>27</sup> V. il suo scritto *Sulla natura*, frammenti 33 e 49 DK: «È legge anche obbedire alla volontà di uno solo»; «Uno solo è per me diecimila, se ottimo».

<sup>28</sup> Il frammento 125a contiene una severa rampogna nei confronti dei suoi concittadini più in vista: «Non venga meno la vostra ricchezza, o Efesii, affinché nelle vostre opere possiate essere svergognati». V. pure il fr. 43: «Bisogna spegnere la dismisura più che un incendio».

<sup>29</sup> Cfr. il fr. 121: «Gli Efesii meriterebbero di impiccarsi tutti dalla pubertà e di lasciare la città ai fanciulli, essi che hanno bandito Ermodoro, l'uomo fra loro più valente, dicendo: «Di noi nessuno sia il più valente, e se no, stia altrove e con altri»». Ermodoro era un esimneta (legislatore), contemporaneo di Eraclito e suo *etairos*.

<sup>30</sup> Il frammento 114 è un'ottima testimonianza della fede eraclitea in una legge naturale: «Tutte le leggi umane traggono nutrimento da un'unica legge divina; infatti essa domina tanto quanto vuole ed è sufficiente per tutte le cose e tutte le sopravanza». V. anche il fr. 44: «È necessario che il popolo combatta per la legge come per le mura».

guadagnare al suo autore il titolo di «oscuro» (*Skoteinós*).

#### 4. Il Logos come “ri-presa” dell’ente

Tutta la filosofia di Eraclito può riassumersi in una grandiosa celebrazione della natura intimamente razionale dell’uomo e del mondo, e del profondo legame che li unisce. La prima parola rimastaci di quest’opera pone subito in contrasto la perennità del *Logos* e la mutabilità delle opinioni umane:

Ma di questo Logos che è sempre, ignari sono gli uomini, sia prima di udirlo, sia dopo averlo udito la prima volta; infatti sebbene tutte le cose avvengano secondo questo Logos, essi non ne hanno esperienza<sup>31</sup>.

Il Logos eracliteo va identificato, in primo luogo, con la ragione umana, con la facoltà intellettuale la quale

[distingue] ogni cosa secondo la sua natura e [mostra] come è<sup>32</sup>;

di conseguenza la virtù – da lui identificata, secondo un *topos* che sarà tipico di tutto il pensiero greco, con la sapienza – consiste nel

dire il vero e compierlo, comprendendolo secondo la sua natura<sup>33</sup>.

Aristotele chiarirà in seguito che l’intelletto conosce secondo due *Gestalten* complementari: sia nel modo della *intuizione* (*noûs* o *nóesis*) la quale coglie l’esistenza dei singoli enti – in una conoscenza “puntiforme” che si sostanzia nell’*enunciazione* (*fásis*)<sup>34</sup> – sia nel modo della *ragione* (*diánoia*, *logos*) la cui funzione si esplica nell’*unire*, nel *con-legare* fra loro gli enti e le loro proprietà essenziali all’interno della *affermazione* o *giudizio* (*apófansis*, sillogismo)<sup>35</sup>; giudizio che sarà conforme al vero nella misura in cui tali concetti siano fra loro

---

<sup>31</sup> *Sulla natura*, fr. 1.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Op. ult. cit.*, fr. 112.

<sup>34</sup> «Negli enti non composti vero e falso sono questo: il vero è il cogliere e l’enunciare (affermazione ed enunciazione, infatti, non sono la stessa cosa), mentre non coglierli significa non conoscerli»: ARISTOTELE, *Metafisica*, Θ 10, 1051b 17, 23-25. Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 17, a. 3 resp.: «*in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit*».

<sup>35</sup> Come si evince dalla stessa etimologia di *logos* (da *léghein* = raccogliere) che riemerge insospettabilmente nel tedesco *Vernunft* (da *ver-nehmen* = ri-prendere). Cfr. V. MATHIEU, *Saggio di metafisica sperimentale* del 1988, ora in *L’uomo animale ermeneutico*, cit., pp. 59-79, le cui tesi possono forse venir sintetizzate in questa formula: l’essenza è oggetto del *logos*, il quale coglie la dimensione *necessaria* dell’ente; ciò che «sporge» da essa, ovvero l’esistenza, può esser solo *intuito*. È in ultimo per questo motivo, a mio parere, che *Sein und Zeit* rimase un’opera incompiuta.

nei medesimi rapporti, in cui enti e proprietà si trovano realmente<sup>36</sup>.

Quella appena delineata è la dimensione *logica* della verità come «*adaequatio rei et intellectus*», ossia dell'intelletto conoscente (l'«esser-scoprente» di Heidegger) alla cosa conosciuta; ma ad essa corrisponde, come dimensione *ontologica*<sup>37</sup>, il rapporto o Ragione universale<sup>38</sup> che con-lega tutti gli enti in quanto partecipi dell'unico Essere<sup>39</sup> e ne è misura<sup>40</sup>. Su questo punto Eraclito afferma chiaramente che

una è la sapienza, conoscere la mente che guida ogni cosa attraverso il

---

<sup>36</sup> «Infatti, non perché noi pensiamo che sei bianco, tu lo sei veramente, ma poiché tu sei bianco noi, che lo affermiamo, diciamo il vero»: ARISTOTELE, *Metafisica*, Θ 10, 1051b 6-9. V. pure MONTESQUIEU, *De l'esprit du lois* (1748), trad. *Lo spirito delle leggi* a cura di B. Boffito Serra, Rizzoli, Milano 1999<sup>4</sup>, vol. I, l. I, cap. 1, p. 147: «Le leggi, intese nel loro significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose».

<sup>37</sup> «*Res intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse... Unde unaquaque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet... Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini*»: così afferma TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1 resp.. E ancora: «*veritas rerum consistet in comparatione ad intellectum divinum*» (*ivi*, ad 2).

<sup>38</sup> C. DIANO e G. SERRA nel loro commento ai frammenti eraclitei (in ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, Mondadori, Milano 1993, pp. 100-104 e 111) negano tale interpretazione, giudicandola «più o meno influenzat[a] dalla tradizione stoica» e «segretamente guidat[a] da quella *tendenza alla metafisica* che è al fondo di ogni uomo e ne fabbrica i *miti*» (!). Costoro non tengono però nella dovuta considerazione – o per meglio dire, fraintendono del tutto – due passi decisivi: il frammento 1 (v. testo a nt. 31), nel quale Eraclito sostiene con la massima nettezza che «tutte le cose avvengono» secondo il Logos, e il fr. 2, nel quale si dice che «*pur essendo il Logos comune, i più vivono come se avessero ciascuno una propria mente*»; entrambi sarebbero incomprensibili se, come i due studiosi affermano, il *logos* eracliteo fosse soltanto il «discorso» scritto dal filosofo.

<sup>39</sup> Questa sembra essere la giustificazione della massima «*was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821, *Vorrede*) la cui incomprensione è all'origine della cattiva fama di Hegel «ideologo dell'esistente»: se si traduce *wirklich* non con «reale», come è abitudine in Italia da Messineo ad oggi, ma con *effettuale* (rispettandone l'etimologia da *werk* = opera, prodotto, effetto) – come suggerisce F. D'AGOSTINO, *Diritto naturale in Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2000<sup>3</sup>, pp. 74-75 – si ottiene l'affermazione (tautologica, e profonda come ogni tautologia) che *ogni cosa, in quanto conforme alla ragione, manifesta nel suo essere la propria essenza razionale*. Cfr. sul punto K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag A.G., Zürich 1941 (trad. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1982<sup>6</sup>, pp. 212-214).

<sup>40</sup> «*Ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio intellectus umani. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus... Intellectus vero divinus est mensura rerum*» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 1 ad 3). Cfr. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, *loc. ult. cit.*: «Vi è dunque una ragione originaria, e le leggi sono le relazioni fra quella ragione e i diversi esseri, e le relazioni di quei diversi esseri fra loro».



Tutto<sup>41</sup>,

e ancora:

Ascoltando non me, ma il Logos, è saggio dire con esso che *tutte le cose sono uno*<sup>42</sup>;

una lezione ben compresa da Aristotele e Tommaso fino a Hegel, il quale ci rammenta da par suo che «il vero è il Tutto» («*das Wahre ist das Ganze*»)<sup>43</sup>.

### 5. La relazionalità come costituente dell'essenza degli enti e la legge

Quanto appena detto fa sorgere la questione del *modo* per il quale una pluralità di enti possa formare unità; anche qui la parola di Eraclito ci è preziosa. Egli dice infatti che

ciò che contrasta *concorre*, e da elementi discordanti [nasce] la più bella armonia<sup>44</sup>.

Con ciò egli non fa che proporre alla nostra attenzione la *relazionalità* (*ordo*) quale carattere intrinseco del mondo. È infatti nell'essenza di ciascun ente di essere in relazione con tutti gli altri enti: si pensi non soltanto alla relazione logica (appena esaminata) fra il pensato e il pensiero o fra il conoscibile e l'atto di conoscenza, ma anche alla relazione fra l'attivo e il passivo che si rivela in natura e nelle attività umane – così ciò che riscalda (o può riscaldare) è in relazione a ciò che è (o può essere) riscaldato, e così pure il padre al figlio come ciò che genera al generato<sup>45</sup> – e alla relazione “esistenziale” che sussiste fra l'uomo e gli

---

<sup>41</sup> *Sulla natura*, fr. 41. Cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Paradiso*, c. XXXIII, vv. 85-87: «Nel suo profondo vidi che s'interna, legato con amore in un volume, ciò che per l'universo si squaderna».

<sup>42</sup> *Op. ult. cit.*, fr. 50. *En archê ên o Logos*, proclama il Vangelo di Giovanni (1, 1): il Logos è principio non soltanto *crono-logico*, ma soprattutto *onto-logico*; è il fondamento (*ypokeímenon*) di tutte le cose.

<sup>43</sup> *Die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807, *Vorrede*. Il medesimo concetto è stato espresso da FERDINAND KÜRNBERGER nel suo saggio del 1873 *Das Denkmalsetzen in der Opposition* (in *Literarische Herzenssachen. Reflexionen und Kritiken*, G. Müller, München-Leipzig 1911<sup>2</sup>, p. 312) in un passo, la cui parte finale fu in seguito posta da L. Wittgenstein come motto del suo *Tractatus logico-philosophicus*: «So haben ganze Welten von Vorstellungen, wenn man sie wirklich beherrscht, in einer Nuß Platz, und alles, was man weiß, nicht bloß rauschen und brausen gehört hat, läßt sich in drei Worten sagen» («Così tutti i mondi dei concetti, quando li si dominano effettivamente, trovano posto in una noce, e tutto ciò che si conosce, che non si sia solo udito mormorare e rumoreggiare, si può dire in tre parole»).

<sup>44</sup> *Sulla natura*, fr. 8 (corsivo mio).

<sup>45</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ 15, 102a 16-18, 23-24 e 29-30.

enti nei modi dell'attesa o del rifiuto, della paura e della speranza<sup>46</sup>. Anche un logico "puro" come Ludwig Wittgenstein – nota finemente Cotta – ha espresso le medesime convinzioni nel suo *Tractatus logico-philosophicus* del 1921<sup>47</sup>: il mondo è per lui «tutto ciò che accade [1]... la totalità dei fatti [1.1]»; il fatto a sua volta è «il sussistere di stati di cose [2]», ovvero di relazioni fra oggetti [2.01]. Ebbene, la possibilità d'esser parte di uno stato di cose è implicata nell'essenza della cosa<sup>48</sup>, sì che «noi *non* possiamo concepire *alcun* oggetto fuori della possibilità del suo nesso con altri [2.0121]» e la conoscenza di un oggetto implica quella di «tutte le possibilità della sua ricorrenza in stati di cose [2.0123]»; e poiché la presenza dell'uomo è riscontrabile nei diversi stati di cose che costituiscono il mondo, si può ben concludere che *la relazionalità è implicata nella costituzione ontologica dell'essere umano, così come di ogni altro ente*<sup>49</sup>.

Né si può revocar in dubbio tale conclusione, basandosi sul fatto che lo stesso Eraclito abbia considerato la guerra «padre» e «re» di tutte le cose<sup>50</sup> (secondo una lettura superficiale propria dei teorici dell'«antagonismo» e del conflitto sociale), poiché il *Polemos* di cui egli parla non è scontro distruttivo dei contrari, bensì *complexio oppositorum* nella quale gli opposti vedono rimossa (*aufgehoben*) la loro contrarietà, e si scoprono *momenti* di un Tutto unitario; un concetto che il Nostro ha espresso con questa bellissima e illuminante formula:

*Connessioni*: intero e non intero, concordante discordante, consonante dissonante; e da tutte le cose uno e da uno tutte le cose<sup>51</sup>.

La relazione fra gli enti non ha dunque un carattere statico, bensì *dinamico*; e la giustificazione di esso può, anche in questo caso, essere ottenuta mediante

---

<sup>46</sup> La stessa situazione dell'*angoscia* (che tanta importanza riveste nella teoresi heideggeriana) nasce da una incapacità a percepire il Logos che dà senso al mondo nella sua totalità, il quale appare pertanto come «nulla».

<sup>47</sup> Trad. in L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1995. I numeri fra parentesi quadre, riportati nelle citazioni, sono di Wittgenstein e denotano l'importanza logica delle singole proposizioni.

<sup>48</sup> «È essenziale alla cosa il poter essere parte costitutiva d'uno stato di cose [2.011]... Nella logica nulla è accidentale: Se la cosa può ricorrere nello stato di cose, la possibilità dello stato di cose dev'essere già pregiudicata nella cosa [2.012]... Se le cose possono ricorrere in stati di cose, ciò deve già essere in esse [2.0121]»: *Tractatus logico-philosophicus*, cit.

<sup>49</sup> Cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 80. Quanto detto nel testo ha anche un importante riscontro teologico: in Dio il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono *ipostasi* o *relazioni sussistenti*, aventi cioè consistenza reale, come reale è la relazione fra il generante e il generato, o fra il grave e la terra che lo attrae (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 28, a. 1 resp.).

<sup>50</sup> *Sulla natura*, fr. 53; ma si potrebbe citare anche il frammento 80: «È necessario comprendere che la guerra è comune, e la giustizia è contesa [*eris*], e che tutto avviene secondo contesa e necessità».

<sup>51</sup> *Ibidem*, fr. 10 (corsivo mio). Pertanto non siamo qui di fronte, per usare la terminologia tomista, ad una *unitas rei*, bensì ad una *unitas ordinis*.

una generalizzazione dell'onto-fenomenologia giuridica. Infatti il Cotta, movendo da un'analisi dell'individuo considerato nella sua aseità, ovvero «*astraendo* dalla già data rete di relazioni, non solo giuridiche ma anche umane, entro la quale egli viene al mondo»<sup>52</sup>, mostra che l'io, fin dalla sua venuta ad esistenza, si costituisce quale soggetto di una dialettica, insieme progressiva e circolare, di *essere-fare-avere*<sup>53</sup> rivelativa di una *indigenza*, di una costitutiva *mananza/bisogno d'essere* che si manifesta nella forma del *tendere-a*: «agire è tendere a realizzare se stesso nell'azione»<sup>54</sup>. Ebbene, questo principio, da lui formulato per il soggetto-uomo, è suscettibile di venir esteso senza contraddizione ad un livello più generale: ogni ente – o quantomeno ogni ente *corporeo* – tende, sia pur in modo irriflesso, ad *attualizzare* le potenzialità insite nella propria essenza<sup>55</sup>; e gli esseri umani – egli stesso lo riconosce<sup>56</sup> – non si differenziano dal resto dell'universo perché siano i soli enti caratterizzati da questa difettività-indigenza, ma in quanto ne sono *consapevoli*, sono cioè delle «canne pensanti», secondo l'espressione di Pascal. La struttura ontologica duale, come sintesi di *finito* e *infinito*, non è pertanto esclusiva dell'*humanum*, ma si estende ad ogni realtà sostanziale; e la relazionalità “esterna” fra gli enti trova così il suo *principium reddendae rationis*, non solo a livello antropologico ma anche ontologico, nella loro sinteticità relazionale “interna”.

Che poi ogni relazione abbia in sé la propria *misura*, lo dicono concordemente i due filosofi sinora considerati: Parmenide, parlando dell'universo visto (nella sua totalità) come divinità, afferma che

Giustizia [*Dike*] non gli permette né di nascere né di morire, sciogliendolo dai ceppi, ma ve lo tiene<sup>57</sup>;

mentre Eraclito, a sottolineare l'inesorabilità del Logos, scrive:

Il sole non travalicherà i suoi confini; sennò, le Erinni, ministre della Giustizia, lo scopriranno<sup>58</sup>,

e per quanto concerne l'uomo afferma recisamente che

a tutti gli uomini è possibile conoscere se stessi e non andare oltre il

<sup>52</sup> *Il diritto nell'esistenza*, cit., pp. 47 ss.

<sup>53</sup> «Dall'essere si procede al fare e all'avere, ma fare e avere risultano in una crescita dell'essere ontico»: *op. cit.*, p. 51.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>55</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ 2, 1069b 15-16: «Poiché l'ente è duplice, ogni cosa muta [passando] dall'ente in potenza all'ente in atto».

<sup>56</sup> «Le esigenze esistenziali di sicurezza, cooperazione e durata, connesse con la finitezza, ci fanno capire, con la loro innegabile realtà, che la finitezza è avvertita dall'uomo come *mananza* del proprio essere, come *difettività* di questo. Qui si situa la radicale differenza dell'uomo rispetto agli animali e alle cose, anch'essi finiti ma non consapevoli che la loro finitezza è difettività»: *Il diritto nell'esistenza*, cit., pp. 72-73.

<sup>57</sup> PARMENIDE, fr. 8 vv. 13-15.

<sup>58</sup> ERACLITO, fr. 94.

limite (*sofroneín*)<sup>59</sup>,

trovandosi appunto i concetti di *sofrosyne* (temperanza) e *hybris* (tracotanza, smodatezza) nello stesso rapporto che intercorre fra quelli (ontologici) di *misura* e *dismisura*, dei quali rappresentano il rispettivo *habitus* o disposizione esistenziale.

Del resto, le sempre nuove scoperte delle varie discipline scientifiche ci mostrano chiaramente l'esistenza di un *ordine*, di una *simmetria*<sup>60</sup> nello svolgersi degli accadimenti del mondo infra-umano (dal movimento dei corpi celesti all'equilibrio della biosfera). Ne consegue che la dimensione della *normatività* non è propria solo dell'ente "uomo", ma discende dalla stessa costituzione dell'ente «in quanto ente»; e tale dover-essere, proprio perché derivante dalla relazionalità implicata nell'essenza di ciascuno e di tutti gli enti, non può logicamente avere altro fine se non la conservazione di tale legame. La "legge naturale" – o se si preferisce, il criterio generale per la giustificazione oggettiva dell'esserci o non-esserci di un dato fenomeno – può pertanto venir definita strutturalmente come il *dovere di conservare e rispettare, in ciascun ente, la sua propria "natura" o essenza relazionale, e per tale mezzo, di salvaguardare la coesistenza universale fra tutti gli enti*<sup>61</sup>; un criterio che riprende consapevolmente la bella formula di Sergio Cotta: «poiché il comportamento C è indispensabile (oppure: è contrario) alla coesistenza universale, si deve (oppure: non si deve) compiere C»<sup>62</sup>, dilatandone l'estensione dall'ambito interumano ai rapporti sussistenti fra l'uomo e la totalità degli enti, siano essi infra-umani (pietre, piante, animali) sia oltre-umani (Dio e le "intelligenze" separate dalla materia).

Quanto detto non implica ovviamente che l'uomo debba trattare allo stesso modo il simile e il dissimile da sé, anzi l'esatto opposto: poiché esiste una gerarchia *ontologica* fra gli enti, sussisterà anche una gerarchia nei *doveri* che gli esseri umani hanno nei confronti degli appartenenti a ciascuna *species*. Il diritto, pertanto, può esser definito come quella branca della normatività la quale ha

<sup>59</sup> ID., fr. 116.

<sup>60</sup> Sul ruolo fondativo della simmetria nel diritto penale vedi F. D'AGOSTINO, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1999<sup>5</sup>, il quale ne individua le origini nel primo frammento di Anassimandro – il quale «vede nella stessa caducità delle cose la pena del loro essersi distaccate dall'unità dell'*apeiron*» («Là onde viene la generazione alle cose, occorre del pari che avvenga la loro fine. Pagano, invero, l'una all'altra il fio dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo») – e nella prospettiva indo-buddista (probabile matrice di quella occidentale) che «insiste nel delineare nelle individualità singole aspetti del Tutto, colpevoli del volersi rinserrare nella loro individualità e per ciò solo destinate a essere punite nel ciclo delle reincarnazioni» (p. 90 nt. 40).

<sup>61</sup> Il criterio qui enunciato ha un preciso analogato teologico in *Math* 4, 3-4: a Gesù, ritiratosi nel deserto, il diavolo propone: «*si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*»; la risposta del Cristo, «*scriptum est non in pane solo vivet homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei*», ha il significato di riaffermare l'esistenza di un ordine naturale delle cose e il dovere, per l'uomo che voglia vivere eticamente, di conformarsi ad esso.

<sup>62</sup> *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 226.

come referente primario l'individuo "altro" dal soggetto conoscente ed agente, e tuttavia dotato della medesima essenza autoriflessiva. In questo scenario la differenza specifica tra le leggi scientifiche (di tipo deterministico o statistico-probabilistico) e le norme giuridico-positive che regolano le società umane non risiede primariamente nell'essere, quelle, degli enunciati aletici o descrittivi (*Is-statements*) e queste invece enunciati deontici o prescrittivi (*Ought-statements*) – il fatto stesso che entrambi gli enunciati siano, per antichissima tradizione, indicati col medesimo termine di "leggi" ci attesta la loro appartenenza ad un medesimo *genus* –, bensì nel fatto che l'uomo, in quanto *zóon logon échon*, come è in grado di *dire di sì* alla natura, riconoscendola come realtà dotata di un senso unitario (e quindi anche di obbedire alla *propria* natura o essenza relazionale), così ha la possibilità di *dirle di no*, di misconoscerla nella sua realtà e normatività<sup>63</sup>.

Se dunque esiste un ordine intrinseco delle azioni umane<sup>64</sup>; se la legge è nella sua essenza «scoperta di ciò che è» (*exeúresis tou óntos*, come dice Platone<sup>65</sup>); se questa è infine la *roccia* (*hemin* in ebraico, in latino *amen*) sulla quale si fonda quella struttura (*Gestalt*) dell'esistenza umana che è la *giuridicità*, il cui principio costitutivo e regolativo – secondo l'altissima lezione del Rosmini – è la *uguaglianza* ontologica di tutti gli uomini; allora l'ontologia parmenidea e il *logos* di Eraclito, consapevolmente ripresi da Aristotele e tramandati dalla migliore filosofia dell'Occidente, possono ancor oggi offrire una solida fondazione teoretica a quella tradizione di pensiero giuridico che (sia pur in forme e con esiti differenti nelle varie epoche) ha assunto consapevolmente tale dipendenza sorgiva del diritto dall'Essere a criterio della propria riflessione: sto parlando naturalmente della veneranda e perenne scuola del *diritto naturale*.

---

<sup>63</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *Il diritto naturale e la fallacia naturalistica*, in *Filosofia del Diritto*, cit., p. 89.

<sup>64</sup> «La legge, in generale, è la ragione umana, in quanto governa tutti i popoli della terra, e le leggi politiche e civili di ogni nazione non devono costituire che i casi particolari ai quali si applica questa ragione umana»: MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, l. I, cap. 1, p. 152. V. pure PLATONE, *Minosse*, 317 c: «quello che è retto è legge sovrana e quello che non è retto non lo è, ma è quel che sembra legge agl'ignoranti: ciò è infatti illegale».

<sup>65</sup> *Ibidem*, 315a.