

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA "LA SAPIENZA"  
FILOSOFIA DEL DIRITTO

---

CIRO PALUMBO

**STATO, DIRITTO  
E LINGUAGGIO GIURIDICO**

STUDI CON VON HUMBOLDT



Edizioni Nuova Cultura





— | | —

CIRO PALUMBO

STATO, DIRITTO E LINGUAGGIO GIURIDICO  
STUDI CON VON HUMBOLDT



Edizioni Nuova Cultura

— | | —

Copyright © 2015 Edizioni Nuova Cultura - Roma  
ISBN: 9788868125448

Copertina: a cura dell'Autore  
Composizione grafica: a cura dell'Autore



Questo libro è stampato su carta FSC amica delle foreste. Il logo FSC identifica prodotti che contengono carta proveniente da foreste gestite secondo i rigorosi standard ambientali, economici e sociali definiti dal Forest Stewardship Council

È vietata la riproduzione non autorizzata, anche parziale, realizzata con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

*Al piccolo Cesare,  
al suo linguaggio innocente*

Il cittadino deve avere la libertà di operare come crede, finché non offende la legge; deve avere il diritto di dire a chi gli muova rimprovero: per quanto io rasenti il pericolo di violare la legge, non vi cadrò

(W. VON HUMBOLDT)

Il più alto principio di ogni arte delle relazioni umane [è] un agire nel quale il rispetto non permette altro mezzo che il mostrare sé stesso all'altro in aperto confronto

(W. VON HUMBOLDT)

La libertà costituisce sempre la regola, e le restrizioni ... debbono essere positivamente giustificate

(G. DEL VECCHIO)

## INDICE

<i>Introduzione</i>	<i>1</i>
---------------------	----------

### I

#### STATO, DIRITTO E INDIVIDUO

<i>1.1 Stato e individuo tra legalità e giustizia</i>	<i>10</i>
<i>1.2 L'individuo: uomo e cittadino davanti alla legge e allo Stato</i>	<i>16</i>
<i>1.3 La formazione giuridica tra 'energia' e libertà di azione. Verso l'edificazione</i>	<i>20</i>
<i>1.4 Il nomos della Bildung: forma e azione tra diversità e uniformità</i>	<i>24</i>
<i>1.5 Azione, formazione e giudizio giuridico. Esteriorità ed interiorità</i>	<i>32</i>

### II

#### TERZIETÀ, GIUSTIZIA E FELICITÀ: DIRITTO E CONFLITTO

<i>2.1 Individuo e Stato: 'azioni' a confronto nella questione dei 'limiti'</i>	<i>38</i>
<i>2.2 Legge, diritto e Stato nel passato e nel presente: felicità e giustizia</i>	<i>49</i>
<i>2.3 Terzietà dello Stato e del diritto. Verso la giustizia giuridica</i>	<i>57</i>
<i>2.4 Ingiustizia e guerra utile: conflitto e diritto</i>	<i>62</i>
<i>2.5 Lo Stato di polizia tra prevenzione della legge e spontaneità del diritto. Legislazione civile e penale</i>	<i>70</i>



III  
LIBERTÀ, DECISIONE E GIUSTIZIA  
NELL'ARTE DEL DIRITTO

3.1	<i>La medietà del sentimento estetico tra desiderio sensibile e mondo delle idee</i>	86
3.2	<i>L'arte come strumento formativo dell'umanità</i>	93
3.3	<i>Interpretazione artistica ed interpretazione giuridica: il giurista è un artista del diritto?</i>	96
3.4	<i>La tensione tra diritto e giustizia. Dalla certezza del diritto alla realizzazione di una giustizia sociale</i>	100

IV  
DIRITTO E LINGUAGGIO

4.1	<i>Tipicità della lingua-norma e originalità del linguaggio- diritto</i>	110
4.2	<i>Dalla diversità delle esperienze sensibili alla diversità delle lingue: verso una nuova formazione 'giuridica'</i>	117
4.3	<i>Linguaggio e discorso giuridico: diritto e verità nel dibattito</i>	126
4.4	<i>Diversità delle lingue, diversità della ragione giuridica. La lingua come 'visione del mondo'</i>	136
4.5	<i>Il problema di un linguaggio giuridico universale nel rapporto tra diritti dell'uomo e diritti fondamentali</i>	144

V  
DIVERSITÀ, ARTICOLAZIONE E  
INTERPRETAZIONE GIURIDICA

5.1	<i>Verso l'interpretazione giuridica</i>	155
5.2	<i>La 'diversità': lingua e linguaggio giuridico.</i>	158
5.3	<i>La questione dei contenuti del linguaggio: cultura e diritto</i>	165
5.4	<i>Forma e formazione giuridica: imitare, parlare e giudicare</i>	171
5.5	<i>Storia, diritto e libertà: coscienza tra presente e passato</i>	176

VI  
*IO E MONDO:*  
DALLA DIVERSITÀ DELLE LINGUE ALLA  
PLURALITÀ DEI LINGUAGGI GIURIDICI

6.1	<i>Io-mondo e linguaggio giuridico</i>	184
6.2	<i>Io, mondo e 'articolazione' del linguaggio giuridico tra dualità e terzietà</i>	188
6.3	<i>Il diritto tra pensiero e forma-azione</i>	193
6.4	<i>Ideale di umanità e giustizia: dal singolo al molteplice nel linguaggio</i>	199
6.5	<i>La giustiziabilità delle norme tra diversità delle lingue e pluralità dei linguaggi giuridici</i>	206

— |

| —

— |

| —

## Introduzione

Nell'opera di von Humboldt la questione del diritto è attraversata costantemente dal rapporto tra antichità e attualità, mediante il costante riferimento ai classici e alle dimensioni problematiche del legame tra persona e Stato, tra singolo e ordinamento, con l'intento di investigare una coerente giustificazione alla necessità di un ordinamento giuridico, al conseguente mutamento del ruolo dell'individualità nella mutevole realtà sociale, conseguente alla sua istituzione e al bilanciamento dei rapporti tra libertà 'nativa' dell'*homo naturalis* e formazione dell'*homo iuridicus* secondo una libertà spirituale personale ed originale, all'interno dei 'mondi' di una struttura sociale sulla quale gravano i limiti imposti dal vivere in comunità.

Questi limiti hanno una loro genesi in teoria e in prassi, la seconda conseguenza della prima.

Limite per eccellenza è il linguaggio, ma in von Humboldt ciò non è nella direzione di una lettura negativa. E' la considerazione più iniziale di un riconoscimento di uno *status* umano, quantomeno legato alla prima natura dell'uomo; questa condizione è accessibile, cioè da comprendere, e sormontabile, attraverso un secondo *status* dell'uomo, la dimensione dello spirito, letto come energia formante e formativa delle diverse ipotesi del singolo.

In questo itinerario il discorso sul diritto si pone come speculare al rapporto tra i due stadi, natura (datità), spirito (libertà e possibilità), quest'ultimo che apre alla possibilità del nuovo rispetto al dato, all'*homo iuridicus*, che ricerca il giusto, e non si ferma alla condizione di assoggettamento di *homo naturalis*.

Questa prima lettura del limite è di 'ordine' esistenziale, nel senso che si annuncia quanto pressoché si conosce, ovvero che l'uomo è limitato e i suoi mezzi sono finiti.

Eppure von Humboldt in questa finitezza coglie la

dimensione di infinitezza dell'uomo, proprio a partire dalla dimensione della prospettiva che lo spirito 'energetico' apre all'umanità.

Una secondo stadio del limite è costituito dai limiti materiali, quelli della prassi giuridica, e il discorso qui si rivolge ai limiti dell'azione dello Stato e a quelli del singolo individuo.

Questa seconda dimensione chiede, con von Humboldt, di tenere presente che la consonanza tra diritto e legge, almeno a partire dall'affermazione che 'la libertà del singolo è la prima legge', il resto è costituito dai limiti a questa. Questi, infatti, spesso, assumono la caratteristica di sistematizzazioni dell'uomo e del diritto, travolgendo in sistema la vita e il linguaggio, che rappresentano quel binario esistenziale che andrebbe costantemente garantito per lo sviluppo del genere umano.

All'inizio del lavoro *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato* (1792), von Humboldt scrive: «oggi l'uomo è per sé stesso libero, ma sembra soverchiato dalle cose che lo circondano; onde il suo primo movimento è diretto ad affrancarsi da questi legami esterni. Oggi, poichè lo Stato si occupa piuttosto di ciò che il cittadino possiede, e non di ciò che è, del suo sviluppo fisico, intellettuale e morale, come lo Stato antico; ma tende a imporgli, come leggi, le sue idee; le restrizioni alla libertà sopprimono *l'energia individuale*, che è la fonte d'ogni virtù attiva e la condizione di ogni svolgimento pieno. Presso gli antichi l'aumento d'energia compensava l'esclusivismo; oggi l'esclusivismo si aggiunge alla perdita d'energia»<sup>1</sup>.

In questo passo sono già annunciati i concetti di limite dell'attività statale, cura dello Stato verso il cittadino, libertà e sviluppo, con riferimento alla questione dell'*energia* del singolo, letta nella capacità linguistica evocativa di se stesso davanti agli altri e al mondo.

---

<sup>1</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, traduzione di G. Perticone, Milano, 1965, p. 6. Cfr. anche ID., *Scritti filosofici*, Torino, 2004, pp. 127-263.

Con gli studi di von Humboldt la filosofia del diritto viene letta come filosofia del linguaggio, in quanto il pensiero giuridico non può fare a meno del pensiero linguistico. Ogni atto del diritto è un atto del linguaggio e ogni atto del linguaggio nomina la questione 'diritto'. L'uomo parla per rappresentare l'affermazione di se stesso incontrando la medesima azione nell'altro, e in questa attività pone a confronto mondo proprio con mondo altrui.

Qui il linguaggio si colloca nella sua funzione mediatrice tra l'io e il mondo, e questo tema ha costituito in von Humboldt l'inizio della sua filosofia del linguaggio.

La preoccupazione, divenuta poi convinzione, che il linguaggio costituisca un *medio* si evince già in una lettera che von Humboldt scrive a Schiller nel 1800, dove afferma: «Il linguaggio non si limita a mettere in relazione io e mondo. Avere un mondo per l'uomo significa separarsi da ciò che lo circonda, e a cui pare congiunto ponendoselo di contro; questa contrapposizione costituisce il primo atto della riflessione»<sup>2</sup> ed è anche il primo atto della riflessione sul diritto in quanto in ciò compaiono i temi della separazione come speculare alla diversità, dell'autonomia rispetto alla totalità, della libertà rispetto ai vincoli. «E – continua von Humboldt – in quanto essere di natura l'uomo è originariamente congiunto al mondo; sull'originaria età di uomo e mondo si fonda la possibilità di ogni conoscenza»<sup>3</sup>. Il passaggio dal piano della conoscenza a quello della comprensione diviene per l'uomo essenziale, non essendo allo stesso confacente l'assoggettamento a leggi di natura.

Il salto verso l'istituzione di leggi è compiuto dall'uomo mediante il linguaggio, e ciò può essere spiegato con von Humboldt quando lo stesso afferma che «dal riflettersi del mondo nell'uomo sorge così ... il linguaggio, che ... feconda il

---

<sup>2</sup> ID., *La diversità delle lingue*, Roma- Bari, 2000, p. XXXVI.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. XXVIII .

mondo mediante l'uomo»<sup>4</sup>.

Senza il linguaggio il mondo, come immanenza, e quindi anche il mondo del diritto positivo (posto), non inverrebbe ad alcun movimento di vita, non si darebbe né alla luce né, tantomeno, ad una evoluzione. Ad illuminare questa immanenza è sempre e solo l'uomo, mediante il linguaggio, che nel diritto si traduce nell'interpretazione giuridica.

Il problema dell'origine del linguaggio è il problema dell'origine dell'uomo, da potersi affrontare anche secondo la possibile domanda «se il linguaggio più antico, il linguaggio originario, sia stato partecipato all'uomo allo stesso modo in cui ancora oggi avviene la propagazione delle lingue»<sup>5</sup>.

Uomo e linguaggio nascono ad unisono e insieme regole del diritto costituiscono un'unica dimensione: in von Humboldt si assiste così al primato dell'ermeneutica sulla fissità della 'natura' mondo, e proprio attraverso il concetto di formazione l'uomo opera questa attività linguistica, trasformativa di se stesso e del mondo. Lo scopo di questa attività è una sempre migliore perfezione, che si degni di rivolgersi all'universale, ricercato nel linguaggio e nel diritto proprio a partire dalla questione dei limiti della particolarità.

Questi itinerari di studio, speculativi alla filosofia del diritto, e ai rapporti di questo con il linguaggio, possono essere attraversati in von Humboldt a partire da premesse sull'individuo e sullo Stato, nel segno di cogliere il rapporto tra libertà e limiti e l'influenza di questo rapporto incessante sul processo di formazione interiore dell'individuo.

Dalla seconda parte del lavoro si inizieranno a porre le questioni delle *diversità*, che per un versante generano il conflitto, specificandosi in controversie giuridico-esistenziali che interessano il diritto e che si muovono tra le possibili soluzioni offerte dall'unica *medietà* che è il linguaggio stesso; questo, poi,

---

<sup>4</sup> ID., *La diversità delle lingue*, cit., p. XXXVII. Il passo, nell'originale al vol. III, p. 175, (1806), è oggi consultabile in *Scritti filosofici*, cit., p. 411.

<sup>5</sup> J.-G. HAMANN, *Scritti sul linguaggio*, Napoli, 1977, p. 145.

misurato con la libertà del singolo davanti alla responsabilità della scelta della parola, sempre imputabile.

Sarà costante il riferimento al linguaggio naturale e a quello giuridico, nelle alternative che il pensiero di von Humboldt attraversa tra le diverse individualità nel dialogo giuridico, tra i singoli e tra questi e lo Stato o il mondo, e le aspettative che sorgono dalla diversità delle lingue verso la possibile realizzazione di un linguaggio giuridico universale.

A seguire la riflessione, muovendo dal fatto e dal valore, tale al contempo, della diversità, si soffermerà sulla dimensione estetica del diritto, con riferimento a quel processo di avvicinamento dell'uomo a principi di giustizia e bellezza<sup>6</sup> che ne plasmano l'identità giuridica. Da qui, poi, verso l'interpretazione giuridica, nell'indagine sul rapporto che lega l'arte interpretativa del mondo artistico a quella del diritto.

Questi temi consentiranno di addentrarsi nella questione del linguaggio, sempre centrale in von Humboldt, con riferimento al linguaggio giuridico e al rapporto tra questo e la parola, considerando da un lato la legalità dell'istituzione linguistica, dall'altra la giustizia nel diritto di esercizio della parola che non può coincidere con alcuna istituzione data e che traduce, in principio, il diritto di essere uomo.

Nell'ultima parte si concentra quanto è emerso come essenziale e speculare al pensiero sul diritto, ovvero il rapporto tra l'io e il mondo, tra soggetto di diritto, che è soggetto parlante, e oggetto del diritto, il mondo normativo, proponendo il possibile passaggio dalla diversità delle lingue alla pluralità dei linguaggi giuridici nei termini chiariti e ripresi nell'intero lavoro.

Resta sempre centrale e costante in tutta la trattazione il riferimento ai due versanti che von Humboldt chiama dell'*interiorità* e dell'*esteriorità*, nei quali si coglie che «tra

---

<sup>6</sup> L. ZOJA, *Giustizia e bellezza*, Torino, 2007, pp. 9 e 17.



un'intelligenza e l'altra non vi è però nessun altro intermediario oltre il linguaggio»<sup>7</sup>.

Questa tesi giustifica nel lavoro il riferimento alla terzietà giuridica che nel linguaggio, appunto, è «terzietà del *logos*, che non è di proprietà mia o tua, è di tutti, non discrimina»<sup>8</sup>, e, per questo, è «terzo giuridico»<sup>9</sup> e non è un mero «terzo che notifica un rapporto duale»<sup>10</sup>, celebrando il potere del giudizio.

In questa direzione si può affermare in von Humboldt che il linguaggio rappresenta quel 'tra'<sup>11</sup> (appunto, *tra* un'intelligenza e un'altra, tra una ragione e un'altra ancora), quindi è quel «luogo terzo [che] rappresenta il riferimento giuridico dell'uomo»<sup>12</sup>, genesi di una ragione dialogica che si dà nel linguaggio stesso e che, proprio per questo, non è né di un io né di un tu.

Con von Humboldt si ha modo di riflettere sulla doverosità di un rifiuto della prevalenza della *forma-cittadino* sulla libertà e manifestazione dell'*essere uomo*, rendendosi così chiara ed ineliminabile l'importanza del momento intersoggettivo nel procedimento di costruzione delle personalità individuali, attuabile esclusivamente mediante l'incontro tra diversi 'io'.

Nell'ambito della relazione giuridica la socialità dell'*essere-con-altri*, però, non può che essere soggetta ad una regolamentazione normativa al fine di garantire uno stato di quieto vivere all'interno della comunità, scongiurando il rischio della prevalenza di una *forza più forte*.

Il metodo più efficace per la realizzazione di tale obiettivo

---

<sup>7</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 122.

<sup>8</sup> B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, Torino, 2014, p. 109.

<sup>9</sup> L. AVITABILE, *Procedure dell'istituire. Procedure dell'osservare. Diritto e ratio giuridica*, Torino, 2013, p. 161.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 122.

<sup>12</sup> L. AVITABILE, *Procedure dell'istituire. Procedure dell'osservare. Diritto e ratio giuridica*, cit., p. 161.

è stato universalmente individuato nella creazione di un sistema legislativo in grado di reprimere comportamenti ritenuti immorali e pericolosi per la collettività, attivando meccanismi esecutivi finalizzati a garantire il rispetto del contenuto formale delle norme di cui si compone. Ma il riconoscimento dell'apparato statale e l'esaltazione della sua necessità può realizzarsi solo qualora l'individuo veda in esso non un limite alla propria sfera di libertà e formazione, ma uno strumento di rafforzamento posto a garanzia e difesa della sua stessa individualità.

Lo Stato avrebbe, secondo von Humboldt, il dovere di astenersi da ogni cura per il benessere positivo dei cittadini, limitandosi a garantire la loro sicurezza e non limitandone per nessun altro motivo la libertà. La sfera di azione statale volta a garantire la sicurezza dei consociati sarebbe infatti l'unica realmente necessaria, in quanto tutto il resto essi possono ottenerlo mediante l'autodeterminazione delle proprie individualità, attuabile nella piena autonomia del libero confronto con molteplici 'diversità'.

Emerge così in von Humboldt l'importanza del concetto di *diversità*, che assume rilievo nell'autore circa la differenziazione delle lingue, il discorso sul linguaggio e quindi sul diritto, nonostante le difficoltà teoretiche che inevitabilmente derivano dalla presenza di differenti *visioni del mondo* coincidenti con le diverse lingue utilizzate, e dal problema che tale diversità renda irrealizzabile la creazione di un linguaggio, in particolar modo giuridico, che abbia valore di universalità.

Dalla diversità che avvolge lingua, linguaggio e dialetti, deriva sempre un'opportunità di formazione concretizzabile nella libertà del non essere una forma fissata dalla norma istituita, non soltanto giuridica ma anche linguistica, una libertà di cui l'individuo deve poter sempre disporre per scongiurare il pericolo che sia la forza più forte ad imporre una verità che non corrisponda a quella ritenuta tale dal singolo, costantemente impegnato nella sua ricerca.

Da qui il ruolo fondamentale dell'interprete *nel e del*

diritto, vero *artista* che mediante la creatività del suo *genio giuridico* svolge un'attività interpretativa necessaria all'armonia tra legalità formale della norma positiva e giustizia sostanziale, finalizzata alla corrispondenza stessa del diritto istituito con quei principi di verità e giustizia che dovrebbero sorreggere qualsivoglia ordinamento giuridico.

L'apparente tendenza sistematica di von Humboldt non va confusa con la pretesa di uno strutturalismo generale, dal quale, piuttosto, lo stesso mostra di essere ampiamente lontano. Sul punto Cassirer riporta che in von Humboldt è presente «uno spirito perfettamente sistematico, ma nemico di ogni tecnica semplicemente esteriore della sistemazione»<sup>13</sup>.

E da questa 'inimicizia' muove qui l'indagine di studio.

Il nucleo formativo di questi studi risiede nelle continue e feconde sollecitazioni ricevute dal Prof. Bruno Romano e dalla Prof.ssa Luisa Avitabile, ai quali sono grato per aver reso possibile con i loro insegnamenti il libero e proficuo sviluppo dei miei interessi alla filosofia del diritto.

---

<sup>13</sup> E. CASSISER, *Filosofia delle forme simboliche* (tr. it. di E. Arnoud.), vol I, Firenze, 1961, p. 116.

I  
STATO, DIRITTO E INDIVIDUO

## 1.1 Stato e individuo tra legalità e giustizia

Il valore dell'individuo si legge in von Humboldt nel riconoscimento della sua originalità, tutelata da quel principio di uguaglianza che non consente l'omologazione sistemica degli esseri umani, ma che ne riconosce la differenza. Nel lavoro *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato* von Humboldt scrive: «oggi lo Stato si occupa piuttosto di ciò che il cittadino possiede, e non di ciò che è»<sup>14</sup> in quanto la sua «intenzione si concentra molto più su ciò che l'uomo possiede che su quello che egli è»<sup>15</sup>.

Queste considerazioni consentono di scorgere in von Humboldt il fulcro di un problema storico sempre attuale, ovvero un dominio del più forte sul diritto e, nello specifico del passo riportato, denunciano quello del mercato e del danaro contro ogni individualità unica e originale, la primazia dell'avere sull'essere, aprendo alla problematica tra la naturale indipendenza dell'*essere-per-sè*<sup>16</sup> e la imprescindibile socialità umana che si esprime nell'*essere-con-l'altro*<sup>17</sup> e per l'altro, nella relazione tra l'individuo e l'insieme statale organizzato, nel quale egli con-divide la propria esistenza, segnando qui il passaggio tra *in-dividuo* e *con-dividuo*.

Questo tema è presente nella speculazione filosofico-giuridica, posta a fondamento della ricerca di un'armonia tra gli interessi e le esigenze del singolo e la realtà che lo circonda, la

---

<sup>14</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. 6. Si veda anche lo stesso in W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., pp. 127-263.

<sup>15</sup> ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 132.

<sup>16</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, 2006, p. 549.

<sup>17</sup> CICERONE, *De officiis*, I, § VII, 22. Cicerone riprende il pensiero di Platone, per il quale «non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent».

quale ha bisogni concreti che chiedono al singolo il costante confronto formativo.

Questa ricerca appare ostacolata dalla compresenza di un soggettivismo incline ad affermarsi mediante la negazione dell'altro e della realtà del 'comune', che si propone mediante le leggi di orientare queste inclinazioni del singolo, il quale cerca inevitabilmente di porre limite a quella legislazione legale che conduce alla riduzione e coincidenza del singolo con i suoi individuali interessi, con il rischio di ricadere nella innaturale estraniamento dalla comunità in cui vive, ripudiando *l'altro* che è qualificato come nemico<sup>18</sup>, senza accedere ad una dimensione di giustizia e sicurezza nel diritto.

L'*individuo*, nella sua essenza di soggetto *in-divisibile* ed *ir-ripetibile*, rappresenta una definizione estranea alla tradizione politico-filosofica classica<sup>19</sup>: l'origine della sua qualificazione lessicale sarebbe di carattere socio-politico essendo il risultato di una polemica, di un conflitto con le limitanti forme nelle quali l'uomo si presentava nella sola sua singolarità di essere membro di un ordine gerarchico o spirituale, che gli attribuisse un preciso significato e in assenza del quale egli si sentisse privo di una identità propria.

Inserito in questi 'ordini', l'individuo finisce col trovare, per mezzo della legge ingiusta, quelle che von Humboldt riporta come «restrizioni alla libertà [che] sopprimono *l'energia individuale*, che è la fonte d'ogni virtù attiva e la condizione di ogni svolgimento pieno»<sup>20</sup> della personalità di ogni singolo.

Si tratta dell'individuo, come essere portatore di una

---

<sup>18</sup> C. SCHMITT, *Terra e mare*, Milano, 2002, p. 3.

<sup>19</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013, p. 117. Von Humboldt, in una lettera a Schiller del 1795, afferma che i greci «hanno la grandezza e la profondità dell'idea, più tardi (con Euripide) anche acutezza e finezza di ragionamento, ma non il contenuto dello spirito fertile nel quale si unisce la molteplicità con la profondità; [...] Essi hanno un carattere definito precisamente e magnifico, ma semplice (senza problematicità), non hanno niente di una grande individualità».

<sup>20</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, traduzione di G. Perticone, Milano, 1965, p. 6.

soggettività il cui svolgimento chiede di emanciparsi da ogni ordine tradizionale, nella direzione di una ricerca di senso e di giusto guidata dalle proprie ragioni giuridiche in armonia con quelle dell'altro. Gli ordini e gli ordinamenti verso i quali volge l'attenzione e la critica sono quelli che limitano il singolo fondandosi sul primato della forma della legalità, retti dal principio fondamentale per il quale *il tutto vale più della parte*, nel senso che «il tutto *pre-siede* le parti [...] è *pre-potente* rispetto alla potenza delle parti»<sup>21</sup>. L'individualità, in tali termini, non assume i tratti di una forza originale e produttiva nella collettività di cui è parte, ma sarebbe semplicemente un elemento numerico conseguente alla collettività stessa; il singolo intanto è, in quanto obbedisce ad un tutto.

Rispetto al mondo dell'antichità, che per certi versi ha innalzato il concetto di *communio* a scapito del singolo, l'uomo del postmoderno<sup>22</sup> non vive in *comunità* ma in *società*<sup>23</sup>: la *comunità*, infatti, è una struttura unitaria sorretta da forti legami spirituali, è spirito di appartenenza; *società* è una struttura composta da opinioni ed *interessi* differenti, dove si svolge un mercato che introduce merci di scambio, in cui l'elemento aggregante consiste nell'essere *soci* di questa società, che è il risultato di pattuizioni secondo le quali anche il diritto soggiace alla legge del più forte. In questo ambito la convivenza sociale e la natura dell'uomo soggiacerebbero all'aspettativa del solo stato di natura, manifestando il verificarsi dell'affermazione *homo homini lupus*<sup>24</sup>.

La propensione dell'uomo al giusto è rappresentata dai tentativi storici di contrapporsi alle forme date dalla natura, di eccedere lo svolgimento dei fatti biologici, chiedendo che anche la *forma* di contrattazione garantisca il manifestarsi e lo

---

<sup>21</sup> M. MINOLLI, *Essere e divenire, la sofferenza dell'individualismo*, Milano, 2015, p. 28.

<sup>22</sup> B. ROMANO,

<sup>23</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Roma-Bari, 2011.

<sup>24</sup> T. HOBBS, *Elementa philosophica de cive*, 1782, I, § VI.

svilupparsi del singolo e dei suoi interessi in armonia dialogante con lo sviluppo dell'altro. Senza quest'ordine di proporzionalità e di uguaglianza gli individui restano soltanto racchiusi in un ordine numerico che fa capo ad uno Stato totalitario che impone la forma delle leggi e i contenuti di queste, senza lasciare alcuno spazio al sorgere delle relazioni giuridiche tra gli individui, allo sviluppo originale di ogni singolo, risultandone di questi una macchinalizzazione dello Stato che finisce col mostrarsi al singolo con i tratti di quello che il singolo credeva di essere e che sente non essere più<sup>25</sup>.

Lo Stato, in pratica, sarebbe identificabile in un'entità politico-giuridica organizzata, radicata su un determinato territorio, titolare di un potere sovrano che esercita entro i confini dello stesso e sui soggetti ad esso appartenenti, e così in una forma ancora definita, data, nel mero superamento formale di un soggettivismo naturale, che lascia sì accedere alle forme dell'associarsi, ma ancora in una forma utilitaristica del 'produttivo', senza spazio per la ricerca del senso e del giusto in una relazione che abbia i caratteri del 'giuridico'. «Nella relazione giuridica, a) tra l'io ed il tu e b) tra l'io e le istituzioni della *res publica*, l'acquisizione di una forma definita comporta la rinuncia delle parti alle infinite prospettive delle possibili forme del relazionarsi e però costituisce la garanzia che si possa pretendere la concretizzazione dei contenuti convenuti secondo la forma fissata nelle norme istituite»<sup>26</sup>. Svincolarsi dalla condizione primitiva di cui è espressione *bellum omnium contra omnes*<sup>27</sup> è il fine che porta l'uomo ad associarsi, a limitare la sua libertà-soggettività nativa ed i suoi interessi individuali per raggiungere, attraverso quel *pactum subiectionis*<sup>28</sup>, una

---

<sup>25</sup> O. MANNONI, *Lettere personali*, Milano, 2006, p. 29.

<sup>26</sup> B. ROMANO, *Filosofia della forma, relazioni e regole*, Torino, 2010, p. 121.

<sup>27</sup> T. HOBBS, *Elementa philosophica de cive*, 1782, I, § XIII.

<sup>28</sup> Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, traduzione di M. Garin, Roma-Bari, 2003; Cfr. ID., *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, 1972; Cfr. F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013,



coesistenza pacifica.

Von Humboldt è consapevole, con lo studio di Schiller<sup>29</sup>, che «gli uomini arrivano all'introduzione dell'ordine solo per le conseguenze del disordine ed è l'assenza di leggi che porta abitualmente alle prime leggi»<sup>30</sup>.

Alla luce di tali affermazioni sarebbe corretto concludere che l'uomo rinuncia materialmente alla propria natura di *uomo* per acquisire la forma del *cittadino*? E quale strada bisognerebbe seguire per la risoluzione della dicotomia individuo-società?

Von Humboldt evidenzia, in un rinvio a principi universali dell'uomo, il *Mensch* come il nucleo teoretico di ogni questione esistenziale, giuridica e politica, mediante la centralità della individualità umana, del suo essere unico e razionale, perché lo scopo dell'uomo è l'uomo stesso, come *humanitas*, alimentato dalla sua capacità evocante ed energetica: «L'uomo, e principalmente la sua energia: ecco il fine di ogni attività per gli antichi. Oggi, invece, ci occupiamo troppo spesso d'un'unità astratta, in cui gli individui scompaiono o, tutt'al più, ci occupiamo della sicurezza, del benessere degli individui, ma non della loro interiorità. Gli antichi ricercavano la felicità nella virtù, i moderni pensarono troppo tardi a ricavare la virtù dalla felicità»<sup>31</sup>.

Lo studio kantiano, ripreso nell'opera di von Humboldt,

---

p. 92. In quest'ultima opera si trova un riferimento al contratto sociale e si espongono le principali differenze tra il pensiero di Rousseau e quello di von Humboldt. Tessitore, riprendendo le parole di H., osserva come vi siano due realtà da considerare, «l'istituzione nazionale e l'istituto statale» aventi, la prima, un potere coercitivo mediato, comportando una maggiore libertà di iniziativa, mentre il secondo ha un potere immediato, più limitante. Il punto di rottura tra il pensiero di Rousseau e quello di von Humboldt coinciderebbe proprio nel diverso grado di manifestazione di una volontà generale che nel primo sarebbe data per vera «come se tutte le volontà si fossero effettivamente espresse», ma nel secondo vi fosse il necessario «consenso dei singoli, del consenso di tutti».

<sup>29</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 659 ss.

<sup>30</sup> F. SCHILLER, *Lezioni di filosofia della storia*, Pisa, 2012, p. 92.

<sup>31</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. 9.

emerge in questo passo, al punto che, rivolgendosi a Kant<sup>32</sup>, lo stesso dice: «e quello stesso che trattò della morale nella sua più compiuta purezza, assegnò, per via di deduzioni artificiose, al suo uomo ideale la felicità, non come un bene suo proprio, ma come una ricompensa che gli veniva dal mondo esterno»<sup>33</sup>.

Si colgono qui i tratti dell'*interiorità* e dell'*esteriorità*, che per von Humboldt sanciscono una differenza essenziale, al punto che lo stesso, chiude l'argomento citando l'*Etica* di Aristotele: «La cosa migliore e più dolce per ciascuno è quella che gli è naturalmente propria. All'uomo dunque il vivere secondo ragione, dato che l'uomo è soprattutto ragione e perciò egli sarà tanto più felice quanto più le si affida»<sup>34</sup>.

Il punto è che diventa necessario intendersi sulla qualità di questa ragione: giuridica, se formativa dell'esistenza e garante del rispetto delle reciproche vite, capace di orientare la giustizia nel linguaggio giuridico che, a sua volta, è letto come luogo della terzietà tra le ragioni di un io e quelle di un tu. La ragione, invece, sarà soltanto logica, se ancorata alla forma legalistica del sistema giuridico, derivandone una forma legal-grammaticale anche del linguaggio, chiuso nei limiti della legalità sistemica.

In von Humboldt il rinvio alla ragione umana costituisce la condizione dell'esistenza nella giuridicità, dovendosi operare, sia per l'uomo che per lo stato, secondo un principio di ragione che alimenta ogni momento creativo della formazione-istituzione, e del singolo e dello Stato; ma, per intendersi sulla qualità di questa ragione, torna proficua la riflessione di von Humboldt secondo la quale «l'Assemblea Costituente si è prefissa di costruire una compagine statale totalmente nuova, seguendo i soli principî della ragione»<sup>35</sup>, intendendo una ragione pura, ma – avverte von Humboldt – «nessuna costituzione politica, che la ragione costruisce ... a priori in base a un

---

<sup>32</sup> *Ibidem*. Von Humboldt cita espressamente la seguente nota: I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi e Critica della ragion pratica*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Von Humboldt cita l'*Etica a Nicomaco*, I. X, c. 7.

<sup>35</sup> *Id.*, *Scritti filosofici*, cit., p. 118.

programma prestabilito, può riuscire»<sup>36</sup>, mentre può riuscire soltanto quella Costituzione che nasce «dalla lotta tra il caso onnipotente e la ragione che gli si oppone»<sup>37</sup> perché questo è principio ritenuto valido anche in «ogni impresa pratica in generale»<sup>38</sup>.

### 1.2 *L'individuo: uomo e cittadino davanti alla legge e allo Stato*

Una prospettiva di ragione umana può essere descritta nel coglimento che von Humboldt concepisce l'uomo anzitutto come 'uomo', e non solo come cittadino.

L'essere cittadino prevale mai sull'essere uomo, per il semplice fatto che «la organizzazione dello Stato in sé non è *scopo*, ma *mezzo* per la formazione degli individui»<sup>39</sup>. Humboldt ritiene, infatti, che le finalità morali degli individui dovrebbero coincidere con lo scopo stesso dello Stato, nel senso che bisogna partire dalla formazione del singolo uomo per poter parlare di cittadino. In questa prospettiva la ragione che giustifica l'esistenza di un apparato statale è individuabile nella sua natura di strumento posto a sostegno dell'individuo per la realizzazione di un concreto sviluppo della sua personalità giuridica nella storia del mondo.

Ne è che il compito del legislatore non è quello di imporre coattivamente un *dogma*, guidato dalla logica della legalità, come verità assoluta, altrimenti lo spirito del popolo

---

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013, p. 46.

(*Volksgeist*)<sup>40</sup>, che si riferisce ad una dimensione spirituale di consenso e dissenso universalmente intesi, secondo uno spirito di comunanza del popolo, verrebbe inevitabilmente violato, soffocato, impossibilitato a svilupparsi in qualsivoglia direzione,

Dove la legge in sé non potrebbe rappresentare una condizione sufficiente a garantire il corretto funzionamento della complessa macchina statale è necessario affidarsi alle coscienze dei cittadini, mediante la distribuzione della garanzia di un continuo perfezionamento delle proprie individualità, che può compiersi solamente nello spazio libero di un'autonoma ricerca, formante la mente e di conseguenza l'attività, verso la realizzazione di interessi individuali che si tradurranno in interessi per la collettività.

Il riconoscimento dell'apparato statale e la centralità della sua necessaria esistenza può realizzarsi solo qualora l'individuo veda in esso non un limite ma uno strumento di rafforzamento posto a garanzia e difesa delle singole individualità.

La centralità dell'individuo, costantemente impegnato nel processo di costruzione della propria personalità, segna nel pensiero di von Humboldt la netta prevalenza della libertà morale interiore sulle due forme di libertà esterna, quella civile e quella politica.

Egli non trascura l'importanza dell'interazione sociale, qualificandola anzi come strumento necessario per quella stessa formazione interiore, la *Bildung*, che non potrebbe attuarsi in solitudine, postulando essa il collegamento con gli altri all'interno di una società. In questo modo pone in rilievo l'ineliminabile importanza del momento intersoggettivo, il quale solo può consentire il compimento dell'azione reciproca fra gli individui al fine di una compiuta costruzione delle loro personalità morali. L'umanità stessa, nella sua totalità, potrebbe raggiungere un livello massimo di progresso solamente nella società, intesa come nucleo nel quale affluisce una moltitudine

---

<sup>40</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., I Firenze, 1947, p. 43 ss.

di talenti che, mediante la propria attività, ne rivela la natura in tutta la sua estensione<sup>41</sup>.

Un uomo, scrive Humboldt, «è fatto sempre solo per una forma [...]. L'umanità ideale rappresenta invece tante e disparate forme, quante sono tra loro compatibili. Perciò non può mai manifestarsi altrove, che nella totalità degli individui»<sup>42</sup>.

Se non si considerasse il rilievo che la socialità dell'uomo ha per lo stesso, non si potrebbe giungere a diversa conclusione se non a quella di considerare la propria individualità, intesa come percorso di vita e di formazione interiore, come una gravosa limitazione, un *essere-per-sé* nel cui isolamento si «può progredire tanto poco come l'uomo incatenato»<sup>43</sup>.

Sarebbe proprio «la limitazione dell'individualità ad aprire all'uomo l'unica via per avvicinarsi sempre di più alla totalità irraggiungibile»<sup>44</sup>, una via che intraprende quando scopre di procedere nella stessa direzione dell'intera umanità; ma, nella limitante condizione dell'essere individualità tra le individualità, unità nella molteplicità<sup>45</sup>. In realtà i due percorsi sono ben distinti perché l'umanità «subisce un processo di incremento che può ritenersi continuo, mentre la singola individualità si trova spesso in contrasto con il mondo che gli è estraneo e ne è vittima»<sup>46</sup>.

Alla luce di tali riflessioni si può individuare la dicotomia di una tensione tra umanità ed individualità apparentemente insuperabile, perché le due fattispecie finiscono col definirsi vicendevolmente in un rapporto di pregiudizialità-dipendenza dove la presenza dell'una qualifica negativamente l'altra. La tensione tra l'idealizzazione dell'umanità e la concretezza dell'individualità porterebbe dunque ad affermare che «l'ideale

---

<sup>41</sup> W. VON HUMBOLDT, *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1970, p. 59.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>44</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 104.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 105.

appare in una molteplicità di espressioni egualmente possibili, compenstrate nell'individualità, mentre al contrario, l'individualità si realizza nella comunità e si eleva all'ideale»<sup>47</sup>. La formazione stessa dell'individualità, il suo continuo perfezionamento, coinciderebbe con quello dell'intera umanità nel suo manifestarsi nella totalità degli individui che la compongono.

Sembra realmente gravoso trovare una soluzione alla dicotomia in esame, i cui termini finiscono inevitabilmente col richiamarsi, scontrarsi, sovrapporsi ma non riescono mai ad annullarsi vicendevolmente. Non sembra possibile poter parlare di individualità senza considerare la sua appartenenza alla totalità, perché essa è il fondamento stesso di quella, e viceversa; ma forse è proprio alla radice di tale *impasse* che si può individuare una medietà in grado di dare una soluzione alla stessa.

Si individua una universalità che si determina nella singolarità dell'individuo e contestualmente la tendenza di tale individualità ad orientarsi verso quella stessa universalità, in particolar modo mediante l'utilizzo dello strumento più consono a tale scopo, il *linguaggio*. L'individuale riuscirebbe ad aprirsi all'universale nel trasferimento della propria essenza in quella dell'interlocutore, nel luogo terzo del dialogo, unico spazio nel quale sia possibile la realizzazione di un confronto produttivo dal quale operare tale infusione di spiritualità.

La dimensione individualità-universalità sembra potersi riassumere nel fatto che «Humboldt dice che proprio perché abbiamo un'individualità noi dobbiamo formarci all'umanità»<sup>48</sup>. Nel suo pensiero l'esteriorità tende «a risolversi nella dimensione alteristica delle individualità che realizzano la socialità non per negarsi o subordinarsi ad essa, ma per concretizzarsi come un 'finito che diventa quasi infinito'»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 95. Tessitore propone un parallelismo tra il pensiero di von Humboldt e quello di Kant e Rousseau, concentrando l'attenzione sul diverso

### 1.3 *La formazione giuridica tra 'energia' e libertà di azione. Verso l'edificazione.*

Libertà e interazione sociale rappresentano le costanti di cui l'uomo deve disporre per poter attivare il processo di formazione della propria personalità; la centralità dell'uomo e la sua socialità restano svincolate dalla sola finalità empirica. «L'uomo isolato può progredire tanto poco come l'uomo incatenato»<sup>50</sup> scriveva Humboldt nelle sue *Ideen*<sup>51</sup>, mettendo nuovamente in luce la naturale socialità dell'uomo, dalla quale non è possibile prescindere se si vuole raggiungere un completo sviluppo della propria individualità.

Humboldt, nel porsi l'interrogativo *se lo Stato debba mirare soltanto alla sicurezza e al bene generale, materiale e morale, della nazione*<sup>52</sup>, si direziona a confermare le sue premure teoretiche sul diritto, in riferimento a libertà e statualità. Questo interrogativo va scomposto, secondo il versante del singolo e quello dello Stato, libertà da una parte, disciplina giuridica e limitazione della libertà, dall'altra. Come, infatti, lo stesso scrive, la «preoccupazione della libertà viene in sostegno della prima tesi; mentre l'idea che lo Stato possa dar qualcosa più della sicurezza, mediante la restrizione abusiva della libertà,

---

ruolo dell'individualità e della sua connessione con il mondo esterno. «Per tutti – scrive – lo Stato è una realtà esterna [...] Ma [...] in Kant la prospettiva dello Stato e del diritto è aprioristicamente intellettualistica, conclusiva e suprema affermazione dell'individuo metastorico del giusnaturalismo e dell'Illuminismo; [e in] Rousseau la dialettica della natura interna e della natura esterna non può risolversi se non nella subordinazione alla politica».

<sup>50</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013, p. 84.

<sup>51</sup> Il riferimento di Tessitore è all'opera, citata, di W. VON HUMBOLDT, il cui titolo originale è *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, del 1792.

<sup>52</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. 6.

possibile ma non necessaria, sta a base della seconda»<sup>53</sup>.

Secondo von Humboldt questi due versanti costituiscono l'eterna problematica selettiva tra autonomia e legge<sup>54</sup>, che è «incontestabilmente la più diffusa, nella teoria e nella pratica. Lo si vede nei principali sistemi di diritto pubblico, nei codici moderni, ispirati a teorie filosofiche, e nella storia degli ordinamenti della maggior parte degli Stati»<sup>55</sup>, fermo restando – continua von Humboldt – che «noi poniamo l'uomo considerato come individuo e nei suoi fini supremi»<sup>56</sup>, secondo quel percorso formativo dell'io garantito dallo Stato e dalla comunanza degli individui con gli stessi scopi.

Le condizioni per poter giungere ad un simile processo di formazione interiore si costituiscono nella *libertà*, «questo grande privilegio del mondo degli spiriti»<sup>57</sup>, presupposto necessario ma non sufficiente, al quale deve legarsi inscindibilmente la *diversità delle situazioni*, che sole possono suscitare nell'animo dell'individuo la molteplicità di elementi di cui esso si nutre e che sono manifestative della singolarità dei casi concreti, davanti alla legge e davanti alla comunità.

Scriva Del Vecchio: «la libertà costituisce sempre la regola, e le restrizioni ... debbono essere positivamente giustificate»<sup>58</sup>, chiarendo così il nesso tra libertà del singolo e limiti al potere-attività dello Stato.

Ma la libertà non è unicamente rappresentativa della dimensione giuridica, nel senso che da sola non è sufficiente al raggiungimento dello scopo formativo di ogni individuo, in quanto «anche l'uomo libero e indipendente, posto in un ambiente uniforme, si sviluppa lentamente»<sup>59</sup>. La libertà del singolo necessita di essere coniugata con la libertà dell'altro, in

---

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> G. DEL VECCHIO, *Sui principi generali del diritto*, Milano, 2002, p. 32 ss.

<sup>55</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. 6.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 562.

<sup>58</sup> G. DEL VECCHIO, *Sui principi generali del diritto*, cit., p. 32.

<sup>59</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 84.



modo che libertà interiore e libertà esteriore vengono intesi come elementi di un medesimo procedimento di formazione che vede la prima impossibilitata a conservarsi ed accrescersi in mancanza della seconda.

La fecondità del pensiero di Humboldt si avverte nel suo attribuire una qualificazione al legame tra *libertà di azione* e *diversità delle situazioni*, poste in un rapporto di dipendenza-identità, chiarito con l'espressione che «diversità è una conseguenza della libertà, in quanto può essere ottenuta soltanto dall'azione non impedita di una autonoma volontà, e, nello stesso tempo, costituisce una sorta di pressione, di esterna coazione (appunto in quanto diversa dalla volontà agente) tale tuttavia che non intralcia l'azione dell'uomo, ma serve a dare una forma, una consistenza agli oggetti che lo circondano, per cui finisce col coincidere con la stessa libertà»<sup>60</sup>. Il tema della diversità come libertà e nella libertà è il tema dei diritti dell'uomo, davanti alla legge; e, al contempo, il rapporto dipendenza-identità apre alle dimensioni di *libertà, varietà e formazione*, davanti allo Stato.

*Davanti alla legge e davanti allo Stato* si presenta la condizione particolare di ciascun individuo calato nel ruolo dell'*azione* e sospinto dall'*energia* che porta alla stessa, chiarificandosi in questo passaggio il procedimento di formazione del singolo nella comunità: «ogni uomo – scrive Humboldt – può operare solo concentrandosi in un singolo sforzo, ovvero può compiere una sola azione per volta. Sembra perciò che l'uomo sia destinato all'unilateralità, in quanto l'energia si indebolisce se si applica a più oggetti contemporaneamente»<sup>61</sup>.

Questo rapporto tra energia e formazione individuale è però «in contrasto col vero fine dell'uomo, rappresentato dalla composizione più alta ed armoniosa delle sue forze in un tutto, richiedente l'energia della libertà, tanto maggiore quanto più

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., pp. 35-36.

numerose sono le situazioni in cui l'uomo opera e spende la propria energia»<sup>62</sup>. Questo contrasto viene risolto da Humboldt ricorrendo alla storicità dell'uomo, il quale «sfugge a questa unilateralità in quanto tende a riunire le forze isolate, spesso isolatamente esercitate, lasciando agire in ciascun momento della sua vita, le forze prossime a venir meno e quelle che cominciano a vivere»<sup>63</sup>.

Queste riflessioni consentono di inquadrare la forza spirituale come il nucleo delle molteplici possibilità di azione, luogo che non esaurisce la sua vitalità nel compimento di una singola attività; l'uomo riunisce, davanti alla «singolarità ed unilateralità dell'azione determinata, tutte le forze di cui dispone, organizzandole senza dispersioni intorno all'oggetto dell'azione»<sup>64</sup>.

In altri termini è necessario equilibrare l'energia individuale e la varietà delle situazioni affinché l'unilateralità dell'azione e dell'agente si trasformino in specificità della formazione spirituale. «Chi vuol comprendere deve farsi simile a ciò che vuole comprendere. Nasce da ciò un grande esercizio, quello di svolgere tutte le forze in modo uniforme, un esercizio che in modo eccellente forma l'uomo [...] e, in tal modo, insieme con il più profondo studio dell'uomo realizza la più alta forma di umanità»<sup>65</sup>.

#### *1.4 Il nomos della Bildung: forma e azione tra diversità e uniformità*

Il concetto di formazione umana del singolo si legge in von

---

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>63</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 85.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 101.

Humboldt nel termine *Bildung*, edificazione dell'essere io che si ha mediante l'esercizio della scelta responsabile e originale, compiuta attraverso l'azione dell'uomo che è alimentata dalla libertà e dalla diversità delle situazioni che pongono realtà e spirito su questo cammino edificante; la *Bildung* è azione dinamica e al tempo stesso *form-azione*.

Il termine originario *bilidôn*, da cui *bilden*, si compone di due elementi: l'*attività del produrre*, da un lato, contemplata anche nella originarietà distributiva del *nomos*, e la similitudine tra una *immagine originaria* (*Bild* o *Urbild*) e la sua *riproduzione* (*Abbild*) dall'altro<sup>66</sup>, attività che aprono ad un'attività ermeneutica con l'esercizio del *logos*. L'attività cui rimanda la *Bildung* è, dunque, materiale-istitutiva della formazione (*nomos*), e spirituale-formativa (*logos*), chiedendo di misurare il contenuto delle azioni derivanti dalle attività con queste due dimensioni giuridiche, avendo a che fare con lo scopo di giustizia e bene comune al quale tende ogni forma creativa di azione originale.

Fino alla metà del '700 il suo significato era strettamente collegato alla sfera religiosa, tanto da identificare l'attività nella *creazione*, spazio nel quale viene data forma ad un elemento attraverso un processo dinamico, e nel *risultato* stesso di quella creazione, una *Imago Dei* derivata da un modello originario già dato, divino. Solo in seguito esso assunse l'accezione di *auto-formazione* morale, intesa come sviluppo interiore da compiersi mediante l'attività dello spirito, prescindendo da qualunque scienza del sapere.

A dare avvio a tale processo di formazione individuale è proprio quella forza<sup>67</sup> interiore che contraddistingue l'uomo da

---

<sup>66</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, Milano, 1988, pp. 15-16.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 21. Von Humboldt identifica nel concetto di forza un «ambito intangibile e inconoscibile che segna la fisionomia umana in modo decisivo; interiorità e quindi sentimento, passione, ma anche desiderio sensibile, istinto, attrazione pura, e in questo caso ancora natura». La forza che muove l'uomo non sarebbe diversa da quella in grado di muovere l'universo,

qualsiasi altra specie vivente e lo immette nel sentiero della responsabilità originale, letta nel diritto come imputabilità, e che, sotto il profilo esistenziale, invoglia ad esprimere naturalmente la singola individualità, ad animare il mondo in cui il singolo vive, rinnovandolo con la sua spinta inesauribile.

Nel diritto, infatti, questo concetto si traduce con espressioni come 'la modificazione della realtà come effetto della condotta di ognuno', o altre simili, tutte originanti dal fatto che l'attività umana, «mira a dare un contenuto all'uomo, il quale raccoglie in sé tutti gli aspetti del mondo»<sup>68</sup>.

Il fine ultimo è il proprio sviluppo interiore, l'arricchimento della propria individualità, a prescindere da qualsiasi risultato materiale; ciò che conta è «l'appagamento dell'intima inquietudine che lo consuma, dato che in realtà tutta l'attività esterna dell'uomo, prima di essere perseguitamento di specifici obiettivi, è una tensione per non rimanere inoperoso, per dare forma e modo di espressione a questo impeto interno che costituisce la sua caratteristica centrale»<sup>69</sup>.

Humboldt chiarisce alcuni concetti sulla formazione letta in questa chiave di edificazione e distingue – infatti – l'evoluzione dell'uomo da quella della pianta per semplificare l'assimilazione dell'importanza del ruolo che l'attività individuale ha nel procedimento di formazione: «tutto tende a fiorire. La cosa appena nata è ben lontana dall'avere la forma che acquisterà poi. Il tronco grosso e pesante, le foglie larghe ed uniformi, hanno bisogno di una forma più finita. Questa si rivela man mano che si considera la pianta; foglie più tenere sembrano volersi riunire e si avvicinano sempre più le une alle altre fino a che il calice sembra quasi soddisfare il desiderio della pianta»<sup>70</sup>.

La formazione del mondo vegetale è però ben diversa da

---

mediante una dinamicità che consente di apprezzare e ricercare il movimento della vita e la sua continua indeterminabilità.

<sup>68</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 98.

<sup>69</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 76.

<sup>70</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 87.

quella umana: quando una pianta appassisce, il frutto dà immediatamente inizio ad un processo di riproduzione della stessa, che «prima informe, poi a poco a poco perfezionandosi ripete un eterno movimento senza variazioni di rilievo»<sup>71</sup>.

Le possibilità formative e di perfezionamento dell'uomo sono invece infinite e non si lasciano cogliere da attività tecno-biologiche che possano attribuire una definizione come finitezza; l'uomo è calato nel linguaggio che, per von Humboldt costituisce il momento essenziale di questa formazione e, il linguaggio come l'uomo, è impossibile possano essere trattati in una loro compiutezza. L'imprevedibilità dell'uomo è la ricchezza della libertà alla quale von Humboldt fa riferimento e questa sfera dell'imprevedibile è derivata all'uomo dalla parola stessa che esercita col linguaggio.

Tra le azioni che edificano e formano, anzitutto vi è il parlare, che assume nel diritto il ruolo essenziale dell'esercizio della soggettività, capace di farsi imputabile per rispondere dei contenuti della comunicazione attivata mediante l'esercizio dell'atto del parlare, che non è mai un fatto.

In von Humboldt questo percorso appartiene alla interiorità e, anche se può apparire che l'uomo assimila qualcosa da elementi esterni, come accade per la fattualità, «questo qualcosa non è altro che il seme, il quale, per quanto bello possa essere, non può essere reso fecondo se non dalla forza dell'attività umana»<sup>72</sup>; e così anche nel diritto, dove è necessaria una continua opera di interpretazione e adattamento della norma alla realtà sociale cui è chiamata a regolare, verso la ricerca di una perfezione formale e sostanziale che illumini l'intero sistema

---

<sup>71</sup> *Ibidem*. La metafora della pianta la si ritrova anche in W. VON HUMBOLDT, *Università e umanità, a cura di F. Tessitore*, Napoli, 1971, p. 52, dove si mette in luce il dovere dell'uomo di tramandare le proprie virtù e la propria forza ai suoi discendenti se non vuole perdere le prerogative che nel corso della sua vita ha conquistato, altrimenti «l'esistenza dell'uomo— si leggerebbe più fugace di quella della pianta, la quale, allorché incomincia ad appassire, almeno sa di lasciarsi dietro il seme di un essere simile a sé».

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 88.

giuridico.

Il mondo umano, a differenza di quello vegetale, non ha il suo unico fondamento in un seme originario dal quale tutto nasce e si sviluppa in un ciclo vitale infinito, ma ne trae ispirazione per il raggiungimento di una formazione che si realizza *mediante* l'azione.

Se l'uomo fissa la sua esistenza in una forma, mai aperta al cambiamento, senza attivare la volontà creatrice di nuove forme, queste da quella, finisce con l'estraniarsi, minando l'edificazione del suo spirito, cessando ogni tentativo di sviluppo e formazione che si hanno mediante l'esercizio della scelta del bene o del male, uniche alternative di senso che traducono giustizia e ingiustizia.

Il sentire e il formare sono propri dell'uomo e si possono cogliere in riferimento al fatto che «la prima radice del nostro male è appunto in questo sentimento che noi abbiamo della vita. L'albero vive e non si sente: per lui la terra, il sole, l'aria, la luce, il vento, la pioggia, non sono cose che esso non sia»<sup>73</sup>. Il diverso sviluppo della pianta e dell'uomo, naturale il primo, *formativo-attivo* il secondo, determina le condizioni e gli spazi dello sviluppo stesso: «l'albero coincide e si confonde con l'essere=divenire di tali elementi, non se ne distacca, non ne prende distanza mediante il pensiero e la libertà dello scegliersi, non è un 'uno', ma fluisce nei 'centomila' elementi che lo formano sempre sformandolo in un 'nessuno'»<sup>74</sup>.

L'*homo juridicus*, nel discorso di Humboldt sulla *formazione*, si distingue dall'uomo naturale anche in quanto «la natura non conosce nessuna forma o concetto, né genere alcuno, bensì soltanto una X per noi inaccessibile e indefinibile»<sup>75</sup>.

L'albero non è dunque un singolo, un 'uno' dotato di una soggettività che gli consenta di auto-formarsi, come non lo è tutto il non-umano; non è un soggetto imputabile: «il non-umano

---

<sup>73</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, p. 35.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, a cura di F. Tomatis, Milano, 2006, p. 91.

fluisce secondo un *animus impersonale*, radicalmente differenziato dall'*anima* del singolo uomo, nel suo essere persona»<sup>76</sup>.

Humboldt non dà rilievo a ciò che l'uomo possiede o a ciò che gli viene dato, al *seme*, bensì ai contenuti della sua attività, unico e vero elemento formativo che consente di affermare che «non la verità di cui un uomo è o si crede in possesso, ma il sincero sforzo per giungervi, determina il valore del singolo. Infatti, le sue forze conseguono un miglioramento non in virtù del possesso della verità, ma della sua ricerca e soltanto in questo consiste il sempre crescente perfezionamento umano. Il possesso rende quieti, pigri e presuntuosi»<sup>77</sup>.

Con il termine *Bildung* si deve intendere, quindi, «qualcosa di più elevato e insieme di più intimo, ossia l'atteggiamento mentale che, scaturendo dal conoscere e dal sentire l'insieme delle aspirazioni spirituali ed etiche, si riversa armoniosamente sull'affettività e sul carattere»<sup>78</sup>.

Come l'energia dell'uomo deve sempre alimentare un'implacabile attività verso la ricerca della verità, del *giusto*, così anche il diritto deve procedere in una direzione evolucionistica che gli consenta di svincolarsi dalle immobilizzanti radici della storia dei fondamentalismi normativi, che ne rappresentano le solide fondamenta ma non devono ancorarlo astraendolo da una realtà sempre mutevole.

Il compito del giurista, in quanto uomo, è di aprirsi ai mutamenti della realtà sociale, studiando il passato ma interpretando il diritto attuale, integrandolo, adattandolo alle inevitabili trasformazioni umane, superando i limiti imposti da una *forma* che non si adatta al presente.

La forma differisce dalla forma-azione, se la prima è formalismo e non creatività, se non è aperta ad una forma in formazione che, appunto, traduce il concetto di *Bildung*. La

---

<sup>76</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 35.

<sup>77</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 128, nota 2.

<sup>78</sup> ID., *La diversità delle lingue*, cit., p. 23.

forma, priva dei contenuti creativi della la form-azione, traduce la «fissità=morte della vita, capace di rivivere nel vincere le forme, ri-iniziando il suo fluire che sforma, lungo l'eterno ritorno del nulla»<sup>79</sup>.

Se la forma è morte, «*il diritto solo come forma è la morte del diritto*, segnata dall'indifferenza verso i contenuti normativi che decidono della qualità dell'esistenza e della coesistenza»<sup>80</sup>.

L'attività dell'uomo, come la vita, in quanto è *vita*, «è un flusso continuo che noi cerchiamo di arrestare, di fissare in forme stabili e determinate, dentro e fuori di noi»<sup>81</sup>; e «le forme in cui cerchiamo d'arrestare, di fissare in noi questo flusso continuo, sono i concetti»<sup>82</sup> ... Ma dentro di noi, in ciò che noi comunemente chiamiamo anima e che è la vita in noi, il flusso continua, indistinto, sotto gli argini, oltre i limiti che noi imponiamo, per comporci una coscienza, per costruirci una personalità»<sup>83</sup>.

L'uomo di von Humboldt riesce mediante l'azione, prodotto della forza originaria espressiva di un io, a trasfondere la propria individualità nel mare della universalità in quanto è guardando al tutto che egli concepisce ed esprime la finalità universalizzante della sua azione<sup>84</sup>, costruendo lentamente un *giudizio riflettente*<sup>85</sup> che, appunto, riflette sul mondo della fissità per scardinarne i fondamentalismi concettuali. Le norme, così, che appaiono concetti fermi, vengono indagate da un'attività ermeneutica che l'uomo compie mediante l'arte dell'interpretazione, che chiede sempre di muovere da un

---

<sup>79</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 31.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>82</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Milano, 2006, p.47.

<sup>83</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 32.

<sup>84</sup> Cfr. F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013, p. 97 ss.

<sup>85</sup> Per un confronto ed un'analisi più approfondita delle teorie in esame si veda I. KANT, *Critica del giudizio*, tr. it. di Alfredo Gargiulo, Roma-Bari, 1970; Cfr. anche B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, Torino, 2013.



*particolare*, da un *io*, verso l'*universale*, per misurarsi e qualificarsi in questo.

L'uomo in von Humboldt non è bisognoso alla pari di un vivente del mondo animale in quanto, se così fosse, allo stesso «sarebbero bastati dei suoni inarticolati»<sup>86</sup> per chiedere aiuto. La centralità del linguaggio diviene in von Humboldt il motivo esistenziale e giuridico che consente l'originale accesso di ognuno ad una sua formazione, mai uguale a quella dell'altro, come vorrebbero i sistemi del livellamento umano che la storia ha conosciuto nelle sue tragedie e fallimenti. In questo, per von Humboldt, si costituisce il diritto, in questo il diritto trova una sua genesi umana.

Humboldt, nell'interesse a questa forma di azione, letta come form-azione, presenta il tema dell'*uomo come individuo e gli scopi supremi della sua esistenza*<sup>87</sup>: questo è il tema centrale di von Humboldt sull'uomo, e a tal proposito scrive: «L'uomo il più libero e indipendente si svilupperà tanto più incompiutamente quanto più uniformi saranno le sue condizioni di vita»<sup>88</sup>.

E' annunciata qui l'opposizione di von Humboldt a qualunque uniformità sistemica, quella che presenta la pretesa formalistica di convogliare l'uomo nella logica della legalità numerica, confinando la sua ricerca di senso esistenziale e di giustizia, equiparando sistemicamente gli 'io, divenendo così il sistema un livellamento al pari di quello biologico, espressione di negazione della diversità culturale e linguistica.

Il mondo animale e vegetale non chiede libertà o indipendenza, non si rivolge al tribunale perché non presenta i tratti di chi ricerca la giustizia nell'esistenza. A differenza dell'uomo, un animale, animato – appunto – dalla ragione biologica, chiede aiuto senza una forma autonomamente originale, lo fa nelle modalità più comuni alla sua specie, non ha

---

<sup>86</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 148.

<sup>87</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. 9.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 9.

interesse a distinguersi con degli scopi che non siano quelli della contingente necessità biologica.

La richiesta di aiuto o di considerazione è attivata dall'animale anche con disarticolazione verbale o gestuale, non c'è un senso di creatività proiettata al futuro, nè nell'esprimersi nè nell'azionarsi; e ciò in quanto «un animale non può dire 'io', non parla, non dialoga; non ha e non esercita pubblicamente la pretesa giuridica al riconoscimento universale dei diritti della persona, non si pronuncia e non si impegna nella ricerca di un 'diritto cosmopolitico', attraverso il rischio dell'esercizio del *logos*.

Il concetto di formazione di von Humboldt si illumina, invece, attraverso gli scopi mossi da una ragione giuridica dell'uomo, che esercita l'attività di affermazione del proprio io *con* quello degli altri, *non su* quello degli altri, muovendo verso la formazione innovativa della materia data, come del dato normativo posto. Ciò in quanto «la ragione ha, sì, la capacità di dare forma al materiale preesistente, ma non ha la forza per produrne del nuovo»<sup>89</sup> e, quindi, la *Bildung*, dunque, trova residenza nella ragione giuridica, rappresentativa del *nomos* che la istituisce e del *logos* che ne motiva la ricerca personale, nella direzione di dover dare conto della *diversità*: form-azione è diversità, e questa consiste in uno sviluppo che «richiede, oltre alla libertà, la varietà delle situazioni ... Questa varietà è insieme libera e necessaria, di modo che questi due aspetti si presentano unificati. Libertà e varietà formano, per così dire, una cosa sola, sebbene concettualmente distinte»<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

### 1.5 Azione, formazione e giudizio giuridico. Esteriorità ed interiorità.

Il concetto di *formazione* in von Humboldt, concepita nel nucleo del riconoscimento della varietà come diversità di ogni individuo particolare, diviene, dunque, non solo la forma dell'azione ma anche il contenuto di questa.

La qualità del contenuto si confronta col fatto che «ogni azione richiede un'azione antagonistica altrettanto forte, ogni produrre postula un ricevere altrettanto attivo»<sup>91</sup>. In queste espressioni sono nominati gli atti del *produrre*, tipici del *nomos* istitutivo, e quelli del *ricevere*, che si compiono mediante l'esercizio del *logos*, in quanto l'*azione istituyente* si completa nell'*azione dialogante* qualificata dalla manifestazione del linguaggio e della parola come attività specifiche di ogni individuo.

La parola pronunciata esplica i suoi effetti sia verso i destinatari, che la ricevono, elaborano e riformulano, sia verso la realtà materiale, alterandola e modificandola, nella direzione di uno scopo formativo-edificante. Produrre e ricevere, così descritti, annunciano la propensione dell'uomo al giudizio, che chiede di riconoscere ognuno nella diversità, generata dalla differenza dell'umano rispetto all'animale, e quindi costitutiva e peculiare dell'*umano* rispetto al *non-umano*, che attraverso la *relazione dialogica* 'postula quel ricevere altrettanto attivo', non riducibile ad un produrre e ad un ricevere confinati nell'ordine biologico.

Scrivono von Humboldt: «Ciascun uomo non può esplicitare che una determinata attività, ponendosi tutt'intero in una particolare azione. Così l'uomo sembrerebbe fatto per la specialità esclusiva, poichè la sua energia si disperde, estendendosi a più oggetti. Ma a questo specialismo si sottrae, quando lavora a

---

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 120.

raccogliere le sue forze, a farle agire, in ogni momento della sua vita, tutte utilizzandole e moltiplicandole, anziché moltiplicare gli oggetti sui quali dirigerle. Questo risultato l'uomo lo consegue quando opera la connessione del passato e dell'avvenire con il presente; connessione che si realizza nella società coi nostri simili<sup>92</sup> e che chiede l'impiego di una ragione giuridica, leggibile come *ratio actionis*, che mostra i contenuti e gli scopi del se stesso.

La ragione soltanto pura, invece, siccome priva di temporalità, ovvero atemporale, non consente l'apertura ad un giudizio giuridico, restando nell'ambito di un giudizio formale, appunto legale, perché muove dall'immediatezza del contingente e della sua soluzione pronta ad essere sostituita da altra forma. La ragione non giuridica non concepisce il futuro, che invece nasce nell'interazione del produrre e del ricevere gli atti del pensiero e della volontà, presentati nel flusso incessante delle *relazioni dialogiche*, nelle comparazioni discorsive delle 'diverse' *ipotesi creative*, concepite da chi enuncia le parole, da chi chiede e riceve l'assenso o il dissenso ad un dialogo.

L'attività dell'uomo è attraversata quotidianamente dal parlare o dal tacere, entrambi forme di comunicazione che produce effetti esistenziali e giuridici. In questa attività prevale la forma creativa del giudizio, che attiva il pensiero attraverso l'interpretazione che è giuridica in quanto pone l'ipotesi del giusto o dell'ingiusto; e anche quando pone ipotesi apparentemente lontano dal diritto, a queste tornano in quanto l'affermazione del bello o del brutto, del vero o del falso, non ha a che fare solo con una determinazione tecnica, ma nell'attribuire la scelta valutativa giudica come da escludersi l'una a sfavore dell'altra e di tale scelta finisce sempre per esigerne una motivazione non solo scientifica ma, appunto, giuridica.

---

<sup>92</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, traduzione di G. Perticone, cit., p. 9.

La giuridicità della scelta operata dall'azione si scorge solo se si guarda alla capacità particolare dell'individuo, essendo le categorie generali soltanto indicative di criteri di base della conoscenza empirica.

Con von Humboldt ci si può avvedere subito che nel giudizio il primo limite è costituito proprio dal piano della conoscenza fattuale, in quanto «tutta la nostra scienza e conoscenza si fonda su idee generali, vale a dire, trattandosi di oggetto d'esperienza, incomplete e vere solo per metà; dell'individuale possiamo cogliere molto poco, mentre qui tutto dipende da forze individuali, da azioni, sofferenze e soddisfazioni individuali»<sup>93</sup>.

Viene mostrato, da von Humboldt, che tutte le scienze e tutte le conoscenze umane si fondano su idee generali, e pertanto anche le cosiddette scienze e le conoscenze giuridiche hanno la loro radice su ragioni logico-generalità; ne consegue che le idee generali possono solo essere affermate in una forma, ma non possono incontrare, proprio per la loro generalità, le *azioni individuali*, le quali costituiscono il solo terreno del *giudizio giuridico*, nucleo centrale del fenomeno del diritto.

La peculiarità del giudizio viene in luce nel considerare che un l'atto del giudicare appartiene esclusivamente ad un io e che «muove dal particolare, non dall'universale»<sup>94</sup>.

L'uomo riflette la propria realtà interiore, in continua formazione, su quella esterna, e dal confronto-scontro con essa finisce con l'autodeterminarsi in un processo di *form-azione* che si compie mediante l'*azione*.

La realtà dell'Esterno può anche essere «soltanto espressione dell'Interno»<sup>95</sup>: se il particolare è il singolo e l'universale è l'umanità, è proprio dalla consapevolezza di essere se stessi, di essere un 'io' che bisogna muovere per

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>94</sup> B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico: da Kant verso Schiller*, Torino, 2013, pp. 22-23.

<sup>95</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, 1995, p. 377.

considerarsi tali all'interno del mondo.

Un uomo libero, ma isolato o chiuso nella monotonia di un ambiente che non gli consente di confrontarsi con l'altro, difficilmente potrà sviluppare il suo 'io' e mostrare una capacità di giudizio giuridico formativa del futuro.

La sussunzione del particolare nell'universale<sup>96</sup>, dunque, non può avvenire meccanicamente ma solo a seguito di una attività dell'intelletto e dello spirito, di una *riflessione*. Essa, però, non è sufficiente perché il giudizio, la meditazione e la riflessione «sono più un privilegio che un dovere dell'uomo; egli però non può cessare di agire anche se, per caso, lo volesse. L'azione è più importante del conoscere»<sup>97</sup> in quanto – e qui torna von Humboldt – la conoscenza è generale, agire per conoscere è particolare.

«L'azione, infatti, importa un continuo confronto tra il particolare e il generale, tra il singolo e il tutto attraverso la conseguita consapevolezza della varietà delle situazioni e della libertà dell'agente, di chi opera razionalmente, pur nel limitato ambito di influenza che è suo, avendo coscienza, pur se non conoscenza, del tutto, necessario per non dilatare semplicemente la propria energia nella dissipazione delle occasioni particolari. L'azione, in quanto prodotto della forza originaria del nostro io, è ciò che assicura il fondamento universale dell'individuale, perché scopre il tutto quale tensione ideale cui il soggetto guarda come a massima della propria azione»<sup>98</sup>.

La conoscenza, quindi, può riferirsi alla exteriorità, l'azione alla interiorità: entrambe le dimensioni appartengono ad ogni singolo essere umano. «Nel primo caso – sottolinea von Humboldt – è sufficiente la forza e un suo adeguato impiego; nel secondo la spontaneità. Per cui, mentre nel secondo caso è necessaria la libertà, nel primo caso la soggezione, in quanto più forze non possono mai essere utilizzate meglio di quando a

---

<sup>96</sup> E.CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Milano, 2006, p. 39.

<sup>97</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., pp. 42-43.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 43.

guidarle sia una sola volontà. Questo è il sentimento che assoggettò alla sovranità gli uomini che volevano operare; ma quando questo scopo era raggiunto si destava in essi il sentimento superiore della loro dignità interiore»<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 121.

II  
TERZIETÀ, GIUSTIZIA E FELICITÀ:  
DIRITTO E CONFLITTO



## 2.1 *Individuo e Stato: 'azioni' a confronto nella questione dei 'limiti'*

I due versanti dell'*esteriorità* e dell'*interiorità* costituiscono l'esistenza di ogni singolo essere umano, presentando lo *spazio soggettivo* dell'ideazione di ogni singolo io e lo *spazio oggettivo* dell'intersecarsi delle molteplici volontà degli altri, al punto che questi due spazi si presentano nell'unità-unicità della persona-personalità. In questo rapporto di produzione-creazione-ricezione si immette anche lo spazio della oggettività statale, che è lo spazio dell'istituzione normativa, rappresentativo del ruolo di terzietà e imparzialità giuridiche.

La riflessione sul ruolo dello sviluppo interiore della singola individualità, si misura con la dimensione di oggettività che è rappresentata in von Humboldt dagli studi sulla figura dello Stato: anche qui l'attenzione al concetto di azione è centrale, nella produzione-ricezione tra azione del singolo e azione dello Stato e alle limitazioni del secondo rispetto al primo, al fine di non travalicare la giustizia giuridica mediante l'impiego di una pura giustizia legale.

Humboldt, che individua nello spirito interiore la presenza necessaria di una umanità, intende l'interiorità come un tutto e l'individuo «come parte del tutto, che con i suoi pensieri ne intraveda il cammino, anche se a lui tocca percorrere il suo breve sentiero modestamente ma con passi sicuri e ben organizzati»<sup>100</sup>.

Il momento introspettivo è costituito dal cammino dell'interiorità con la exteriorità, in cui il singolo non può mai esimersi dal confronto con l'altro, non può mai sostituirsi definitivamente al momento inter-soggettivo, perché è proprio in quest'ultimo che risiedono gli elementi formanti la particolare individualità, seppur rappresentati da vincoli i cui contenuti

---

<sup>100</sup> *Ibidem.*

dovrebbero ispirarsi ai diritti dell'uomo e non alla pura logica della coattività in senso legalistico.

Scrive von Humboldt che «l'utilità di tali vincoli si riconosce sempre dal grado di indipendenza che ciascuna parte mantiene nell'intimità che la unisce con l'altra. Perché, senza questa intimità l'uno non può ben comprendere l'altro, d'altro canto l'indipendenza è necessaria, perché colui che comprende possa far proprio quanto ha compreso»<sup>101</sup>.

Questa singolarità intesa non come isolamento, come astrazione da una molteplicità, ma come carattere qualificante dell'io, può svilupparsi solo all'interno di una comunità: pensiero ed azione sono possibili (liberi) al singolo solo se relazionati ad un elemento nuovo dell'umano, ovvero il riconoscimento di un rinvio ad una dimensione terza che chiede di pensare di «di non essere uomo, cioè mondo»<sup>102</sup>. Il *mondo*, come quello della comunità è il rifugio di ogni istanza di giustizia, rappresenta quel luogo triale che garantisce libertà e dialogo ad ogni individuo. L'uomo che agisce non può non avere contezza della responsabilità della sua azione, non può liberarsi né dallo scegliere, né dall'essere responsabile dei contenuti della scelta; come nemmeno dall'entrare in relazione con l'altro, non essendo costitutivamente possibile chiedere il riconoscimento di giustizia e diritto in una condizione di solitudine; nel far questo egli si misura con un mondo, che non è mai solo l'ambiente in cui agisce, ma è una dimensione in cui riversa, fosse anche l'ultima, ogni aspettativa di giudizio.

Scrive von Humboldt che «gli uomini si associano non per smarrire la loro particolarità, ma per sopprimere l'isolamento esclusivistico: la relazione non deve mutare l'uno nell'altro, ma stabilire il passaggio dall'uno all'altro: ciò che ognuno possiede per sé, deve transigerlo con quanto riceve dagli altri, lasciare che si modifichi non che venga soppresso, come nel regno intellettuale il vero non contrasta col vero, così è anche per la

---

<sup>101</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 86.

<sup>102</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 44.

vera dignità umana nel regno morale; legami stretti e molteplici fra caratteri originali sono perciò necessari non tanto per annientare ciò che è incompatibile e non porta di per sé alla grandezza e alla bellezza, quanto per conservare ciò che può sussistere intatto nell'incontro, per alimentarlo e renderlo produttivo di nuovi e bei prodotti. Sembra perciò che uno sforzo ininterrotto per comprendere l'intima personalità dell'altro, per ricavare vantaggio e agire su di essa, ispirati da un profondo rispetto per essa quale personalità di un essere libero; un agire nel quale il rispetto non permette altro mezzo che il mostrare sé stesso all'altro in aperto confronto sia il più alto principio di ogni arte delle relazioni umane»<sup>103</sup>.

In questo aperto confronto si ripropone la questione del rapporto tra autonomia e legge, individuabile con von Humboldt nella questione del *limite* dell'attività statale, un nodo interiore che si intreccia alla necessità di ricercare una linea di confine tra legalità e giustizia, tra ciò che è *legalmente giusto* e ciò che è umanamente ed universalmente *riconosciuto come giusto*.

Le domande dalle quali muove la sua indagine von Humboldt sono le seguenti: qual è l'estensione dell'attività dello Stato? Quali sono i doveri<sup>104</sup> dello Stato verso il suddito?<sup>105</sup> La risposta può essere ricercata nella considerazione iniziale secondo la quale l'uomo va inteso nella sua essenza di *organismo naturale*, esposto alla inevitabile guerra sociale del *tutti contro tutti*, che troverebbe nello Stato il luogo dove poter pacificamente perseguire i propri interessi, e l'uomo inteso come *essere sociale*, che trova nell'associazionismo lo strumento per creare e perfezionare la propria personalità formativa di una originale *Bildung*.

Quale *Bildung* forma/informa la *Bildung* del singolo? Nel pensiero di von Humboldt l'uomo, inteso nel suo essere 'io', riveste un ruolo assolutamente primario nel mondo delle idee, e

---

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> CICERONE, *De officiis*, I, § XXV, 85.

<sup>105</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, Milano, 1965, p VIII.

«il libero sviluppo della sua energia rappresenta il momento decisivo di ogni progresso»<sup>106</sup>. Lasciando spazio alla sua libertà, l'uomo è in grado di assorbire gli elementi naturali, interrelazionali, sociali, e di metabolizzarli alimentando il suo spirito, il suo essere un individuo distinto dall'altro, un 'io' appunto, che necessita dell'*altro* per potersi formare, e ciò anche in quanto «tutti i beni, tranne quello negativo della sicurezza, gli è possibile conquistare direttamente»<sup>107</sup>.

Da ciò ne è che le finalità dell'attività statale potrebbero dispiegarsi in due distinte direzioni: una di carattere meramente assicurativo o negativo, nel senso di impedire il male e garantire una pacifica coesistenza tra gli individui che ne fanno parte, e l'altra di carattere propositivo o positivo, volta a promuovere la felicità dei consociati. Humboldt scrive che «la stessa diversità dei mezzi usati dallo Stato conferisce una diversa estensione alla sua attività. Esso cioè cerca di raggiungere il suo obiettivo direttamente, sia con la coercizione – leggi imperative e proibitive, pene – sia incoraggiando e proponendo esempi; oppure indirettamente, conferendo alla condizione dei cittadini una forma favorevole all'obiettivo o impedendo che i cittadini agiscano in maniera ad esso difforme; oppure, infine, sforzandosi addirittura di conciliare con il proprio fine la loro inclinazione e agendo sulla loro mente o sul loro cuore»<sup>108</sup>.

Queste tre direzioni individuano un diverso possibile grado di ingerenza dello Stato nella sfera individuale dei consociati con limitazioni proporzionalmente maggiori delle loro libertà. In verità, nessuna di tali possibili modalità di intervento statale è realmente utile; l'unico strumento di insegnamento effettivamente vantaggioso «consiste nel presentare tutte le possibili soluzioni del problema in modo che l'uomo venga posto nella condizione di scegliere da sé la più conveniente oppure, ancora meglio, di *trovare* questa soluzione sulla sola

---

<sup>106</sup> *Ibidem.*

<sup>107</sup> *Ivi*, pp. VIII-IX.

<sup>108</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 140.

base dell'adeguata descrizione di tutti gli ostacoli»<sup>109</sup>.

A questo punto la critica di von Humboldt inizia ad infiammarsi e a produrre argomenti sempre più convincenti a sostegno del rifiuto di un'attività statale finalizzata alla promozione positiva di benessere.

Il sostentamento della popolazione, le operazioni finanziarie e monetarie, l'intero assetto istituzionale, assumerebbero in un contesto simile i connotati dell'attività di uno Stato tutt'altro che benefattore, il quale recherebbe un nocumento alla popolazione: «lo spirito del governo domina in ognuna di tali disposizioni e, per quanto possa essere saggio e salutare, questo spirito genera nella Nazione uniformità e modi di agire eteronomi. Invece di entrare in società per incrementare le loro forze, anche se dovessero perderci in possesso e godimento esclusivi, gli uomini ottengono dei *beni* a prezzo delle loro *forze*. Il bene massimo offerto dalla società è proprio la varietà derivante dall'unione di più persone, varietà che va sempre perduta nella misura in cui lo Stato interviene»<sup>110</sup>. Sembra a questo punto opportuno confrontare la natura dello Stato e dei limiti della sua attività con la rilevanza che questi hanno assunto negli ordinamenti più antichi.

Gli assetti istituzionali del passato, assimilabili all'odierno concetto di Stato, se analizzati distaccatamente quanto alle limitazioni imposte alla sfera individuale dei privati rappresenterebbero un modello di gran lunga più restrittivo rispetto a quello degli ordinamenti attuali<sup>111</sup>; ma se l'indagine

---

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>111</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., pp. 38-39. Si osserva in queste pagine come nel soffermarsi sulla continua contrapposizione tra passato e presente, von Humboldt finisce con lo schierarsi positivamente a favore dell'influsso benefico che l'epoca moderna esercita sull'individualità. Nella lettera a von Gentz del 1791, scrive l'autore, von Humboldt vede gli stati antichi «sotto il segno della coercizione in quanto la caratteristica dell'azione volta all'esterno rende necessaria la soggezione dato che forze molteplici possono venir adeguatamente indirizzate solo se guidate da un'unica volontà. È l'epoca

non si limitasse a mere considerazioni di forma e penetrasse le fitte maglie dell'apparenza verso aspetti più profondi della vita di quelle popolazioni, si paleserebbero anche in quelle degli elementi di conservazione ed accrescimento dell'energia individuale che per certi aspetti supererebbero perfino quelli a disposizione dell'uomo moderno. Il carattere e la forza dei cittadini spartani, le virtù e la cultura degli ateniesi, tratti distintivi di popolazioni leggendarie, non sarebbero da questo punto di vista nemmeno lontanamente paragonabili a quelli dell'uomo moderno.

Per non cadere ad equivoche conclusioni, ci si deve chiedere in che misura sia possibile – considerata l'importanza dello sviluppo dell'energia individuale solo in condizioni di libertà – che in popolazioni del passato, soggette a forme di Stato assimilabili per certi versi a quelle che oggi si qualificano tiranniche, tali aspetti dell'animo umano abbiano potuto trovare terreno fertile per la loro crescita, e in che modo il loro sviluppo possa essere comparato con quello dell'uomo moderno che di libertà, nel proprio autodeterminarsi, dovrebbe godere dei più ampi spazi.

L'uomo per natura è portato a compiere in maniera più assennata e corretta le attività che lo riguardano direttamente, come ad esempio la cura dei propri affari, l'inclinazione agli interessi economici e soddisfattivi del bisogno; e ciò dovrebbe derivare dal fatto che egli preferisce svolgere delle attività piuttosto che crogiolarsi nel possesso materiale di un bene, a patto che tale attività si costituisca nell'esercizio di un diritto inviolabile e che sia il prodotto di una sua scelta, di una sua spontaneità, e non anche di una imposizione coatta.

La stessa idea di proprietà è strettamente legata al concetto di libertà e di azione, «ed è proprio all'attività più risoluta che noi siamo debitori del sentimento della proprietà»<sup>112</sup>.

---

moderna l'età in cui l'uomo può sviluppare se stesso autonomamente, e a questo scopo occorre la libertà, l'opportunità di esercitare la propria spontanea attività, la propria gratuita e insindacabile volontà».

<sup>112</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 157.

Agendo indisturbato l'individuo può personalmente coltivare la propria personalità, formando la sua educazione e non rischiando di diventare, come troppo facilmente accade nelle grandi associazioni, uno strumento, privo di alcuna forma<sup>113</sup>. Lo Stato dovrebbe dunque guardarsi bene dal porsi come strumento positivo per il raggiungimento di un benessere al quale, in realtà, si può ambire soltanto attraverso la propria, individuale, azione e formazione. Questo passo tratto da *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato* chiarisce queste riflessioni:

«Chi viene diretto spesso e in maniera decisa, facilmente giunge a sacrificare quasi spontaneamente tutto quello che ancora gli rimane di autonomia. Egli si ritiene esonerato dalla responsabilità, che vede nelle mani di altri, ed è convinto di fare abbastanza se aspetta e segue le loro direttive. In questo modo vengono stravolti i suoi concetti di merito e di colpa. Il pensiero del primo non lo infiamma e il sentimento tormentoso della seconda lo afferra di rado e con minore forza, in quanto egli con molta più facilità la imputa alla propria condizione e a colui che l'ha determinata. Se poi giunge al punto di non ritenere del tutto pure le intenzioni dello Stato e di credere che questi persegua non soltanto il suo vantaggio, ma anche, almeno contemporaneamente, un fine secondario, ne offre non soltanto l'energia, ma anche la bontà della volontà morale. Ora egli non solo si ritiene libero da ogni impegno, che non gli venga esplicitamente imposto dallo Stato, ma addirittura dispensato dal migliorare la propria condizione, temendo persino, a volte, che ciò possa costituire una nuova occasione sfruttata dallo Stato. E per quanto può cerca di sottrarsi alle leggi dello Stato, e considera un guadagno ogni evasione»<sup>114</sup>.

Secondo queste riflessioni l'intervento dello Stato nella sfera di autonomia dei privati sembra quindi annoverare aspetti negativi ben maggiori degli eventuali benefici che gli stessi

---

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 159. Cfr. anche F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Roma-Bari, 2011.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 143.

potrebbero trarne, non soltanto sul piano della libera attività ma più compiutamente anche nella sfera del pensiero. Solamente l'uomo libero può avvalersi di principi ponderati, solidi, ricavati dalla comparazione di punti di vista differenti e derivanti da un'attività di indagine compiuta spontaneamente, in aperto confronto con gli altri; la ricerca condizionata incessantemente da circostanze che non ne fanno parte, invece, è ben più debole<sup>115</sup>.

Partendo da queste considerazioni si potrebbe concludere «senza timore di inganno che la libertà<sup>116</sup> nella vita privata aumenta nella misura in cui diminuisce la libertà nella vita pubblica, mentre la sicurezza segue sempre il progressivo sviluppo di quest'ultima»<sup>117</sup>.

«Lo Stato, dunque –avverte Humboldt –, si astenga da ogni cura per il benessere positivo dei cittadini, e non compia alcun passo che non sia necessario alla loro sicurezza reciproca e nei confronti del nemico esterno, non ne limiti per nessun altro motivo la libertà»<sup>118</sup>. La ricerca dei limiti sembrerebbe a questo punto coinvolgere la seconda possibile sfera di azione dello Stato, quella volta a garantire la *sicurezza* dei consociati.

Il metodo più efficace per la realizzazione di tale obiettivo è universalmente individuato nella creazione di un sistema legislativo in grado di reprimere comportamenti ritenuti immorali e pericolosi per la collettività, attivando meccanismi esecutivi finalizzati a garantire il rispetto del contenuto formale delle norme di cui si compone. Se sul piano logico questo orientamento non sembrerebbe lasciare spazio a timori o eccezioni, il rischio di arrecare un serio nocimento alle figure cui si rivolge resta molto elevato.

Il presupposto di un vincolo associazionistico è rappresentato dalla condizione di una libertà individuale alla

---

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>116</sup> Cfr. P. RIDOLA, *Diritti fondamentali. Un'introduzione*, Torino, 2006.

<sup>117</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013, p. 77.

<sup>118</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 156.



quale ciascun membro rinuncia per realizzare un interesse comune, ma la peculiarità propria di questo presupposto è in realtà una chiara finalità egoistica fondata sulla condizione per la quale soltanto nell'associazionismo il singolo uomo può tutelare i propri interessi che sarebbero altrimenti esposti al rischio di una forza del più forte non arginabile mediante alcuno strumento legislativo.

«Lo Stato non deve concepirsi come *Staatsverbindung*, società politica, ma come *Nationalverbindung*, cioè come un'associazione in cui sia vivo il ricordo del contratto originario, che ha limitato i suoi poteri, salvaguardando la libertà»<sup>119</sup>. Se esso imponesse coercitivamente ai propri cittadini il rispetto delle leggi che ne regolano i rapporti, sia pure le migliori, rappresenterebbe senza dubbio una comunità pacifica, mite, «ma farebbe sempre la figura di una massa di schiavi nutriti, e non di un'associazione di persone libere vincolate solo quando superino i limiti del diritto».<sup>120</sup>

Il concetto stesso di sicurezza assume tratti ben più complessi di quelli inerenti alla mera punizione per la commissione di una attività illegale: «come sono diverse le sfumature che vanno dal consiglio, desideroso soltanto di convincere, alla raccomandazione indiscreta e, infine, alla costrizione inevitabile, come quindi sono diversi e molteplici i gradi [di] malvagità o ingiustizia dell'azione [...] così è varia l'estensione del concetto di sicurezza, in quanto può connotare una sicurezza rispetto a questo o quel grado di costrizione, o rispetto ad un'azione che, più o meno da lontano, intacchi il diritto»<sup>121</sup>. Non sarebbe possibile, dunque, rivolgere lo sguardo ad un concetto assoluto di sicurezza per il semplice fatto che ogni situazione, nella sua peculiarità, rinvierà ad un diverso grado di sicurezza e relativo intervento dell'autorità statale, la quale dovrà ponderare le forze di cui dispone in relazione alla

---

<sup>119</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. XI.

<sup>120</sup> ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 199. Cfr. anche J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, traduzione di M. Garin, Roma-Bari, 2003.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 202.

realtà che ne richiede l'esecuzione.

La sicurezza potrà assumere un significato universale, assoluto, soltanto se la si intende come un diritto dei cittadini appartenenti ad uno Stato che essi stessi hanno contribuito a creare, con l'obiettivo di eliminare il rischio di subire turbamenti esterni, realizzando quindi un ideale di «*certezza della libertà giuridica*»<sup>122</sup>. Non è l'azione volta a reprimere un illecito ad illuminare il concetto di sicurezza, quanto la certezza sociale e giuridica di poter contare su un'autorità superiore che può disporre della forza per tutelare una situazione giuridica individuale, personale; non è l'intervento statale a garantire la sicurezza dei cittadini ma è il *diritto alla certezza* di quell'intervento.

L'attività statale non dovrebbe mai travalicare i confini che gli stessi consociati le impongono, non dovrebbe mai atteggiarsi a qualcosa di diverso dal mero strumento mediante il quale i cittadini possono ricevere una tutela dei propri diritti alla quale non potrebbero accedere da soli, coincidente con la stessa giustificazione di un apparato organizzativo di questo genere. Il libero sviluppo dei cittadini potrà compiersi soltanto ove lo Stato si limiti a reprimere violazioni del diritto che richiedono un potere diverso da quello di cui essi dispongono, «deve fare tutto ciò che l'individuo non può fare da solo»<sup>123</sup>, perché solo un'attività che impedisce tali violazioni potrà ragionevolmente contribuire all'educazione umana. Fuori da questi stretti limiti qualsiasi attività statale è da intendere come assolutamente estranea alla propria competenza. La restrizione della sfera di libertà dei singoli cittadini potrà essere giustificata solamente quando sia proporzionalmente inferiore alla gravità del male che l'azione statale mira a fronteggiare, altrimenti dalla compressione di quelle stesse individualità deriverà un inaccettabile impedimento alla formazione e allo sviluppo del loro spirito.

---

<sup>122</sup> *Ibidem.*

<sup>123</sup> *Id.*, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. XI.

«La condizione più vantaggiosa per il cittadino nello Stato – scrive Humboldt – è quella in cui egli abbia il maggior numero di legami possibili con gli altri cittadini, ma il minor numero possibile col governo»<sup>124</sup>. Cos'è dunque lo Stato se non «un male necessario, *notwendiges Uebel*, la cui influenza va, logicamente, il più possibile circoscritta [...], Essa non deve andare oltre gli atti che ledono direttamente il diritto, deve limitarsi a ristabilire il diritto violato, non può e non deve occuparsi del benessere materiale, né del progresso morale dei sudditi, né dell'educazione pubblica. A tutto ciò provvede l'individuo con le sue forze»<sup>125</sup>.

Si coglie così in von Humboldt che la più alta espressione di Stato sarà realizzabile solamente quando in esso ciascuna individualità è in grado di svilupparsi liberamente e armoniosamente, nella necessaria interazione sociale che è propria di tale processo di formazione, e sarà l'unica espressione di potere statale unanimemente ritenuta necessaria dagli individui che ne fanno parte.

Il compito del legislatore è dunque quello di consentire la realizzazione più completa e duratura della totalità delle disposizioni dell'animo del singolo, rendendo possibile contestualmente «i più rapidi progressi verso la più alta perfezione»<sup>126</sup>.

La vera ragione, quindi quella giuridica, scrive Humboldt, «non può desiderare per l'uomo nessun'altra condizione se non quella in cui non solo ogni singolo gode della libertà illimitata di svilupparsi da se stesso nella sua peculiarità, bensì anche in cui la natura fisica non riceve dalle mani dell'uomo nessun'altra forma se non quella che gli conferisce da sé e liberamente ogni singolo individuo»<sup>127</sup>.

L'uomo, dunque, non può essere mai il mezzo ma solo

---

<sup>124</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 90. Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Scritti giuridici e politici*, Soveria Mannelli, 2004.

<sup>125</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. IX.

<sup>126</sup> ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 94.

<sup>127</sup> ID., *Scritti giuridici e politici*, cit., p. 6.

l'interesse unico dello Stato, la cui attività deve sempre svolgersi nei limiti che la formazione individuale dei propri cittadini impone, perché solo questo può realmente giustificare l'esistenza di una struttura organizzativa di questa natura, cogliendo sul punto il nesso teoretico – non estraneo agli studi di von Humboldt – secondo il quale Goethe afferma che «il miglior governo è quello che educa gli uomini a governare sé stessi»<sup>128</sup>.

## 2.2 *Legge, diritto e Stato nel passato e nel presente: felicità e giustizia*

Le limitazioni imposte agli individui dallo Stato del passato storico sono rappresentative di un'ingiustizia formale e sostanziale più elevata rispetto allo Stato moderno, in quanto si agiva direttamente sullo spirito dell'uomo, sulla sua formazione, vincolando il suo *essere*<sup>129</sup>. Allo stesso tempo, però, esse si proponevano quale strumento accrescitivo di quella energia che ha dato forma all'animo di cittadini passati alla storia per le loro virtù e la loro incrollabile forza, nella volontà di scegliere e nella virtù.

---

<sup>128</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. XVIII.

<sup>129</sup> La finalità propria dello Stato antico, in particolar modo quello greco, ha sempre coinciso con la formazione di un cittadino virtuoso, per mezzo di un modello ritenuto degno di valore dalla collettività. L'armonia e la compattezza dell'organismo sociale veniva pagata, però, in termini di limitazioni delle possibilità di libera espressione individuale. Le virtù assumevano i caratteri esclusivi delle virtù politiche e solo in questa direzione la sfera privata trovava la propria possibilità di sviluppo. Nonostante l'assenza del valore dell'individualità, però, il popolo greco, facendo tesoro di quel legame indissolubile tra il cittadino e la polis, riuscì a rendere viva e ad aumentare di intensità quella forza interiore che ne consentì il passaggio alla storia come una delle popolazioni ove maggiormente si svilupparono tutti i campi del sapere e dello sviluppo interiore umano.

Questa ambiguità apparente, rapportata all'attualità, consente di cogliere che l'uomo moderno è senza dubbio meno limitato *direttamente* ma, spesso, limitato nell'affermare se stesso e la giustizia della propria dimensione giuridico-esistenziale. Si osserva, però, che sono «le cose che lo circondano a ricevere una forma vincolante, per cui sembra possibile iniziare con energia interiore la lotta contro queste catene esterne»<sup>130</sup>.

Gli antichi, scrive Humboldt, «si preoccupavano della forza e della formazione dell'uomo in quanto tale; i moderni si preoccupano invece del suo benessere, del suo patrimonio e della sua capacità di acquistare. Gli antichi cercavano la virtù, i moderni la felicità»<sup>131</sup>.

La domanda che a questo punto è sollecitata è la seguente: il binomio felicità-virtù<sup>132</sup> è il fine rappresentativo di una medesima aspirazione umana o qualifica una coppia di elementi tra loro inconciliabili? L'uomo virtuoso può aspirare anche all'ideale della felicità o la sacrifica in nome della stessa virtù?

Sul rapporto tra felicità e virtù può essere colto anche nel riferimento ad Aristotele che nell'*Etica Nicomachea* definisce la felicità come una «attività dell'anima conforme a virtù»<sup>133</sup> e sottolinea come non sia possibile darne una definizione *a priori* che possa avere un valore universale, perché il concetto stesso di felicità ognuno lo identifica in qualcosa di diverso, secondo il tipo di vita che sceglie di condurre<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 132.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> Sul rapporto tra felicità e virtù si confrontino: PLATONE, *Simposio*; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*; TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'etica nicomachea di Aristotele*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. Perotto, Bologna, 1998; W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, p. 553.

<sup>133</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, § 9.

<sup>134</sup> *Ivi*, Libro I, § 5. Scrive Aristotele: «Infatti si pensa, non a torto, che gli uomini ricavino dal loro modo di vivere la loro concezione del bene e della felicità. Gli uomini della massa, i più rozzi, l'identificano con il piacere e per questo amano la vita di godimento. Sono tre, infatti, i principali tipi di vita: quello or ora menzionato, la vita politica, e, terzo, la vita contemplativa. [...]

Il versante felicità-virtù può essere letto come giustizia-legalità, dove la dimensione felice traduce l'aspirazione alla costitutività della giustizia giuridica e il rinvio alla virtù il sentiero istitutivo in cui cammina la ricerca della prima.

Si tratta di nominare la ricerca del senso del giusto nel legale, che in von Humboldt non è così espressamente enunciata, ma chiede di porre l'attenzione ad un elemento essenziale, che viene prima dell'azione, il pensiero; e prima di esso, il linguaggio.

Ogni ricerca e attività dell'uomo è mossa da uno spirito energetico che von Humboldt indaga soprattutto con gli studi di Schiller, del quale sottolinea che «trattava sempre il pensiero come un risultato da conseguire collettivamente, sembrava aver sempre bisogno dell'interlocutore»<sup>135</sup>. Il fatto di interloquire assume la forma del dialogo nel linguaggio e giustifica l'espressione che adopererà von Humboldt secondo la quale il linguaggio è organo formativo del pensiero.

Secondo von Humboldt – con l'analisi del pensiero di Schiller – che in ogni attività, come quella del giudizio e del linguaggio giuridico, si viene immessi nella regola del dialogo 'stimolante lo spirito'. Infatti – sottolinea von Humboldt – che Schiller «non cercava mai un'importante materia di conversazione, lasciava che fosse piuttosto il caso a presentare l'argomento»<sup>136</sup>. Non si deve qui cogliere l'errore per il quale andrebbe considerata casuale l'attività dialogica, ma per 'caso' deve intendersi un 'accaduto', quello che nel diritto diviene il caso particolare, detto anche caso di specie, sottoindendendo della specie di cui si sta trattando. Infatti – continua von Humboldt – «da ogni argomento egli guidava il colloquio verso un punto di vista più generale, e, dopo pochi interludi, ci si vedeva trasportati nel centro di una discussione stimolante lo

---

Le persone distinte e predisposte all'azione pongono il bene nell'onore: questo infatti, più o meno, è il fine della vita politica».

<sup>135</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 663.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

spirito»<sup>137</sup>.

Si coglie qui l'intento artistico del pensiero dell'uomo, capace di dirigersi verso una universalità che tende alla terzietà delle ipotesi immesse nel dialogo, tentando di raggiungere la più alta armonia tra il caso concreto e l'universalità che lo illumina del senso giuridico.

Si tratta del ritorno – anche in Schiller – alla singolarità dell'individuo, dalla quale si parte per guidare il dialogo 'verso un punto di vista più generale'<sup>138</sup>, ed è ciò che accade nel linguaggio giuridico davanti ad un caso singolare; ogni giudizio, pertanto, mira ad una giustizia giuridica in una chiave universale, nella diversità delle azioni e dei pensieri, muovendo il dialogo giuridico dal caso particolare verso una dimensione universale, irriducibile ad un concetto, oggetto di conoscenza scientifica che si ha solo dalla «materia»<sup>139</sup> senza alcuno stimolo dello spirito che sorge nell'ipotesi dialogica della formazione estetica e della formazione giuridica.

Torna la *formazione* che si costituisce nella diversità delle ipotesi dialoganti di ogni individuo: questa diversità consente di verificare che anche l'azione dello Stato opera nella diversità delle ipotesi da scegliere, risultando che lo Stato presenti la terzietà della giustizia o la legalità delle norme.

Anche qui i due versanti si colgono in Schiller, quando presenta la diversità di due modelli statali, quello spartano e quello ateniese, e del diverso ruolo rivestito al loro interno dai cittadini<sup>140</sup>.

Mutano, a seconda delle due legislazioni, le attenzioni e le cure dello Stato verso il singoli, e le riflessioni di Schiller – secondo l'interpretazione di von Humboldt – muovono dal fatto che lo stesso trova «immesso nei suoi diritti ... il naturale

---

<sup>137</sup> *Ibidem.*

<sup>138</sup> *Ibidem.*

<sup>139</sup> *Ibidem.*

<sup>140</sup> F. SCHILLER, *Le legislazioni di Licurgo e Solone*, traduzione italiana in B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, Torino, 2013, p. 201 ss.

sentimento umano»<sup>141</sup> che si nutre della «possibilità, ... di una volontaria concordanza con l'unità della ragione»<sup>142</sup>, ricercata, appunto, come giuridica.

I tratti fondamentali della legislazione di Licurgo presentano il livellamento-equiparazione della popolazione, la rinuncia ad ogni forma di ostentazione e a rigide regole che plasmano il carattere del popolo, come quella secondo la quale è considerato giusta l'imposizione legale per la quale è legge che «tutti i cittadini mangino insieme in un luogo pubblico e condividano lo stesso cibo ... il pasto comune»<sup>143</sup>.

Si comprende che uno Stato basato su tali leggi finisce con l'affermare che «tutto, anche il pudore, il legislatore lo subordina al suo fine principale»<sup>144</sup>, tra cui quello di non conferire «gran valore al possesso e quasi tutti i beni sono in comune, la sicurezza della proprietà non ha molto significato e una sua violazione, soprattutto se autorizzata dallo Stato stesso per i suoi fini, non rappresenta un reato civile»<sup>145</sup>.

Il richiamo alla legislazione di Licurgo consente di chiarire il concetto di formalismo giuridico<sup>146</sup> e di fondamentalismo funzionale<sup>147</sup> per i quali «ogni cosa viene sostenuta dal tutto e sostiene a sua volta il resto»<sup>148</sup>.

Schiller interviene fermamente a sostegno del ripudio di tale costituzione, «assolutamente da condannare, e nulla di più triste potrebbe accadere all'umanità, che vedere tutti gli Stati basarsi

---

<sup>141</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 679.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> F. SCHILLER, *Le legislazioni di Licurgo e Solone*, in B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, cit., pp. 204-206.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>146</sup> L. AVITABILE, *Interpretazione del formalismo giuridico in E. Stein*, Torino, 2011, p. 44 ss.; B. ROMANO, *Filosofia della forma. Relazioni e regole*, Torino, 2010, pp. 109 ss.

<sup>147</sup> B. ROMANO, *Sulla visione procedurale del diritto. Saggio sul fondamentalismo funzionale*, Torino, 2001, p. 38.

<sup>148</sup> F. SCHILLER, *Le legislazioni di Licurgo e Solone*, in B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, cit., p. 208.



su un simile modello»<sup>149</sup>. Lo Stato non dovrebbe mai essere un fine, ma trova la sua importanza solo nell'essere il mezzo mediante il quale può realizzarsi il fine dell'umanità che coincide con «l'avanzamento di tutte le capacità umane, ovvero il progresso. Se una costituzione impedisce che si sviluppino tutte le capacità che caratterizzano l'uomo, se ostacola il progredire dello spirito, essa è dannosa e riprovevole, per quanto ideale e ben concepita possa apparire. Allo stesso modo la sua durata diventa un difetto più che un vanto, essa sarà un male senza fine, quanto più durerà, tanto più farà danno»<sup>150</sup>.

Soltanto favorendo o, almeno, non impedendo la libera autodeterminazione dei singoli si può guardare con fiducia al progredire di una civiltà.

Il pensiero di Schiller incontra quello di Humboldt: «Licurgo fonda il suo Stato sulle rovine dell'etica, ostacola il fine supremo dell'umanità in un altro modo, arrestando, cioè, con il suo ben concepito sistema statale, lo sviluppo degli Spartani al livello in cui lo trova, e impedendo per sempre ogni loro progresso ... in un triste egoismo e in una eterna omogeneità»<sup>151</sup>.

Il formalismo giuridico di uno Stato, basato su una costituzione così sistemica, pretende anche di concepire la sua stessa conservazione, impegnandosi a «mantenere lo spirito del popolo allo stesso stadio di sviluppo in cui si trova al momento della sua fondazione»<sup>152</sup>.

L'obiettivo dello Stato concepito da von Humboldt deve essere «il progresso dello spirito»<sup>153</sup>, unica via che consente la formazione dell'individuo nella comunità giuridica.

Lo Stato ha ragione di esistere solo fin quando i cittadini possano ritrovare in esso il luogo in cui potenziare le proprie

---

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> F. TESSITORE. *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013, p. 80.

attitudini, coltivare il proprio ‘io’, alimentare «la formazione più originale di se stesso e degli altri»<sup>154</sup>. Stato come strumento dunque, mai come fine.

Non è, invece, nell’interesse del legislatore ateniese creare una legislazione finalizzata alla prevenzione dei delitti o alla eliminazione delle cause scatenanti l’*illecito*, ma la sua attività è meramente repressiva, tirannica, aliena alla stessa indole degli ateniesi e perciò inevitabilmente inapplicabile alla popolazione. Una figura rivoluzionaria per le sorti della polis come quella di Solone, con la cui guida si realizzò la leggendaria democrazia greca, non poté dunque fare a meno di stagliarsi sugli anni oscuri vissuti sino ad allora.

Il punto di forza dei legislatori del passato, secondo Schiller, consiste «nel fatto che essi plasmano gli uomini sulle leggi che vengono loro imposte e che comprendono anche la moralità, il carattere e i rapporti sociali, non distinguendo mai l’uomo dal cittadino come facciamo noi. Da noi, le leggi, non di rado sono in contrasto diretto con i costumi. Presso gli antichi le leggi ed i costumi costituiscono una bella armonia»<sup>155</sup>.

Ma una tale ricostruzione non deve trarre in inganno, perché alla bontà delle intenzioni dei legislatori antichi corrisponde anche una scarsità di mezzi a loro disposizione per poterne raccogliere i frutti. La legislazione di Solone era infatti caratterizzata da una forte presa di posizione del popolo nella partecipazione alla vita politica di Atene, una posizione talmente poderosa e antitetica con quella rivestita in passato che ben presto manifestò i suoi punti di debolezza. Lo sviluppo repentino della sovranità popolare nella gestione della polis mette in luce anzitutto la mancata maturità dello stesso popolo di adempiere ad un onere così gravoso, in cui il desiderio di partecipazione presto sconfinava nel caos incontrollato dell’assemblea, dove lo spirito riformatore viene limitato dalla impossibilità di giungere ad un’oculata decisione. A mancare

---

<sup>154</sup> *Ibidem.*

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 219.

non è la volontà, bensì la scarsa maturazione degli strumenti a disposizione che costringe il popolo, pur avendo «la piena libertà di scegliere e di rifiutare», a vederla limitata a causa dell'acerbità de «l'arte con cui sono capaci di esporre le cose»<sup>156</sup>.

Nonostante le limitazioni derivanti da una così repentina democratizzazione, l'operato di Solone è portatore di un'indubbia, genuina, finalità: una partecipazione attiva di ogni singolo cittadino alla vita del proprio Stato, radicata profondamente nell'animo dei suoi componenti, i quali vi partecipano giammai spinti da una sottomissione coatta ad un potere superiore, ma da un vivo e sano interesse verso la disciplina di regole alle quali essi dovranno sottostare volontariamente in quanto esse stesse espressione di auto-legiferazione. Con Solone non si verifica mai quel sacrificio dell'uomo *per* lo Stato, cioè l'individuo strumento e non fine; ma si pone lo Stato come strumento per la realizzazione del fine, che è l'uomo. Ad Atene vigono leggi nelle quali «lo spirito dei cittadini può muoversi liberamente in ogni direzione senza mai percepire di esserne determinato; le leggi di Licurgo invece sono catene ferree che opprimono l'animo e fanno piegare lo spirito sotto il loro peso»<sup>157</sup>.

Nel tentativo di dare una risposta alla domanda iniziale, sulla possibilità di una comune coesistenza di felicità e virtù, dove la prima è apertura incondizionata, la seconda regola che disciplina le aperture, alla stessa stregua del rapporto giustizia e legalità, si potrebbe affermare che la felicità e la giustizia del legalismo sono condizionate all'obbligo giuridico, che non è affatto il senso del dovere; mentre nella dimensione ateniese è felice, bello e giusto ciò che trova una genesi nella libera manifestazione e desiderio dello spirito.

Riprendendo il pensiero di Aristotele, la felicità è un'attività conforme a virtù, è perfetta ed autosufficiente e non può esserne

---

<sup>156</sup> *Ibidem.*

<sup>157</sup> *Ivi*, pp. 221-222.

data una definizione universale, perché il suo significato è mutevole in ordine a mutevoli condizioni sociali e prima ancora individuali<sup>158</sup>.

### 2.3 *Terzietà dello Stato e del diritto. Verso la giustizia giuridica*

L'attività statale è permeata da una dimensione umana e spirituale insopprimibile, al punto che lo Stato non può avere la pretesa di agire anonimamente o di trattare, parimenti, gli individui in una forma anonima. Ciò in quanto lo Stato si misura con gli effetti che un diverso grado di ingerenza dell'attività statale produce nella vita dei suoi componenti.

I due esempi classici di Stato e statualità, letti con le legislazioni di Licurgo e Solone, consentono di verificare che lo Stato moderno coinciderebbe essenzialmente con il problema dell'uomo moderno<sup>159</sup>.

La realizzazione dell'uomo non deriva dal godimento indisturbato di un bene, di qualunque valore esso sia, bensì da una continua attività del suo spirito, perché l'uomo è

---

<sup>158</sup> Aristotele spiega come la felicità non venga mai ricercata in vista di altro, a differenza delle altre virtù. Nel Libro I, § 7, si legge: «la felicità [...] la scegliamo sempre per se stessa e mai in vista di altro, mentre onore e piacere e intelligenza e ogni virtù li scegliamo, sì, per se stessi (sceglieremmo infatti ciascuno di questi beni anche se non ne derivasse nient'altro), ma li scegliamo anche in vista della felicità, perché è per loro mezzo che pensiamo di diventar felici. La felicità, invece, nessuno la sceglie in vista di queste cose, né in generale in vista di altro». Si comprende, dunque, la difficoltà della ricerca, se condotta con gli occhi dell'uomo contemporaneo, di un simile concetto presso gli Spartani ma non è neppure possibile escludere che esso fosse presente nel loro animo come obiettivo da raggiungere attraverso la virtù politica.

<sup>159</sup> F. TESSITORE. *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 76.

«infiammato da una 'intima energia' che tende a realizzarlo come totalità. 'Mirare ad uno scopo e raggiungerlo a mezzo di sforzi fisici e morali, in ciò consiste la felicità dell'uomo forte ed energico'»<sup>160</sup>. Il riposo e la «sazietà del possesso, che è pura passività», finirebbero con l'essere dei meri inganni della mente, che non si addicono affatto ad un uomo «spiritualmente educato»<sup>161</sup>.

Se quella limitazione imposta da un'uniformità sociale propria delle popolazioni antiche rappresentava specularmente un grande punto di forza nella produzione di una maggiore energia interiore, la libertà individuale dell'uomo moderno gli consente di sopperire alla mancanza di quella forza spirituale che ha caratterizzato intere popolazioni del passato.

Scrivono Humboldt: «Non è appunto questo che segretamente ci affascina nella storia di Grecia e di Roma, e in generale lega ogni epoca ad un'altra remota e ormai scomparsa? Non è soprattutto perché questi uomini ebbero a sostenere le lotte più aspre con la sorte, conflitti più duri con i loro simili?»<sup>162</sup>.

Ad essere mutato radicalmente è l'atteggiamento stesso dei detentori del potere nei confronti dell'individualità e dell'azione che la determina<sup>163</sup>.

Lo Stato moderno non sarebbe in grado di accrescere l'energia individuale proprio perché è l'energia stessa ad avere perso il carattere sociale, caratteristico delle popolazioni antiche, riversandosi nel paradosso di una singolarità individuale che,

---

<sup>160</sup> *Ibidem.*

<sup>161</sup> *Ivi*, pp. 76-77.

<sup>162</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 138.

<sup>163</sup> Cfr. F. TESSITORE. *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 35. Viene chiarita la distinzione tra il ruolo del legislatore del passato e quello odierno: «se Licurgo e Solone potevano considerare soltanto i rapporti dei loro Stati con gli stranieri e limitarsi ad assicurare la tranquillità all'interno ed i mezzi di difesa da chi minacciasse, dall'esterno, quella tranquillità, ora il legislatore deve penetrare profondamente nello studio dell'uomo, deve ricercare ogni cosa che abbia un qualsiasi riferimento alla determinazione della felicità degli uomini, non deve lasciare inesplorato alcun mezzo dal quale possa venire accresciuta o sminuita questa felicità».

pur godendo dei maggiori spazi di libertà privata, viene astratta dalla collettività in cui vive, non identificandosi in essa se non nei limiti di un'utilità egoistica e snaturante. L'uomo moderno è come estraniato nella sua stessa libertà, spesso in essa si confonde fino ad essere irriconoscibile, dimenticato, impossibilitato a trarre dalla propria cultura e dal proprio spirito la forza che gli consenta di realizzarsi, quando il suo unico scopo sembra essere quello di condurre una vita felice, spenta nella monotonia della quiete e della noia<sup>164</sup> globale.

La felicità degli antichi risiedeva nella ricerca delle virtù e si determinava nella loro stessa grandezza, quella dell'uomo moderno forse non è nulla di più che una effimera illusione, un espediente alla propria inadeguatezza al mondo in cui vive, non avendo alcuna guerra da combattere se non quella contro sé stesso e il proprio spirito, cadendo troppo spesso nel buio dello smarrimento della propria individualità.

Il concetto di 'cura' del cittadino da parte dello Stato è ricomprensivo della manifestazione di interesse alla garanzia dello sviluppo, della felicità e della pace. Si tratta di elementi che trovano una loro genesi costitutiva in una dimensione giuridica di Statualità, e non in una soltanto legalistica. Non rileva, qui, la differenza tra Stato legale, o legge legale, e Stato costituzionale, o legge costituzionale, terminologie acquisite con i sistemi giuridici moderni.

Ad assumere rilievo, nell'itinerario iniziato da von Humboldt è, principalmente, uno Stato culturale, espressione di una terzietà, appunto, culturale, prima ancora che giuridica e politica.

Il richiamo di von Humboldt alla cultura giuridica è motivato da una parte dalla profonda dedizione e interesse alla *Bildung* culturale del singolo, letta come edificazione pedagogica; dall'altra dalla critica verso la realtà sociale e quella giuridica, nelle quali anche la dimensione della terzietà diviene

---

<sup>164</sup> Cfr. B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico. Postumanesimo «noia» globalizzazione. Lezioni 2003-2004*, Torino, 2004.

meccanica, davanti allo specialismo dei settori.

Humboldt ha ben chiara la questione dell'amministrazione letta nell'accezione di burocrazia<sup>165</sup>, e sembra dire qualche secolo fa quanto oggi è vivamente in atto.

Avverte, infatti, che «non bisogna trascurare un'osservazione che sorge a questo punto, e riguarda assai da vicino l'uomo e il suo svolgimento. L'amministrazione dello Stato è così intralciata che ... rende necessaria una gran quantità di disposizioni speciali e occupa un gran numero di persone che, nella maggior parte, non hanno da far altro che imbrattar carta e riempire formulari. Non solo un gran numero di buone intelligenze sono forse tarpate e molte mani che potrebbero lavorare utilmente ne sono distolte; ma tutte le energie spirituali soffrono di questa occupazione o inutile o troppo speciale. Ne deriva ancora questo risultato: la cura degli affari di Stato rende i subalterni perfettamente dipendenti dal Governo, che li paga, piuttosto che dalla Nazione»<sup>166</sup>.

Qui si coglie la critica che von Humboldt avanza verso i governi, sempre cangianti, e la dimenticanza degli individui, nel caso dipendenti (pubblici) di uno Stato e non di un governo, a riferirsi a quello spirito del popolo che è nel loro Stato e non in un transitorio governo.

L'esperienza dell'amministrazione pubblica descritta così in von Humboldt denuncia l'assenza di ogni terzietà e giustizia giuridica, differente qualitativamente dalla giustizia meccanico-normativa.

E, di questa burocrazia, von Humboldt afferma ancora che «molti altri mali ci mostra l'esperienza con chiarezza inconfutabile: l'attesa dell'aiuto dello Stato, la mancanza d'iniziativa personale, la falsa presunzione, la pigrizia, la inettitudine ... In una tale amministrazione tutto dipende dalla più stretta sorveglianza, dall'attività puntuale e coscienziosa,

---

<sup>165</sup> L. AVITABILE, *La burocratizzazione dell'ermeneutica giuridica*, in AA.VV., *Persona, imputabilità, ermeneutica*, Torino, 2014, p. 22.

<sup>166</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., pp. 21-22.

perchè: le occasioni di mancare a questa sorveglianza e a quest'attività san sempre più frequenti. E ci si sforza allora, e con ragione, a far passar tutto per il maggior numero di mani possibili, per impedire ogni possibilità di errore o di malversazione. Con tale sistema gli affari vanno meccanicamente e gli uomini diventano macchine; la vera abilità, l'onestà ed insieme la fiducia, vanno sempre più scomparendo. Le occupazioni di cui parlo, assumono agli occhi di tutti un'enorme importanza, di modo che necessariamente il punto di vista del valore o non-valore, dello scopo e del mezzo, ne resta completamente rovesciato»<sup>167</sup>.

Queste riflessioni di von Humboldt, il cui contenuto è pregno di attualità, annunciano una *formazione* giuridica necessaria, senza la quale sono assenti giustizia e terzietà del giudice e del legislatore; la *formazione* dell'individuo assume i tratti chiari di un nuovo intendimento dell'illuminismo dell'uomo e del diritto, che significa cultura giuridica.

Qui si coglie di Humboldt il suo concetto di *Staatsanschauung*<sup>168</sup> e il passaggio teoretico dallo *Stato di diritto* verso una concezione dello *Stato culturale*.

Uomo e umanesimo vogliono dire individualismo, che Humboldt intende come sviluppo del soggetto che non si realizza nella direzione del benessere, assicurato dal progresso tecnico di cui lo Stato si può servire ai fini di una giustizia sociale più o meno materialistica. Sono fini, oggetti dell'attività dello Stato, che non hanno senso in questo contesto; la prosperità e il benessere non hanno senso per l'uomo teso alla sua elevazione e al suo perfezionamento, quale è quella

---

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., pp. 117-125. Von Humboldt scrisse, nel 1791, la lunga lettera, poi pubblicata (gennaio 1792), sulla nuova Costituzione francese (*Ideen über Staatsuerfassung durch die neue französische Constitution veranlasst*), *Idee per una costituzione politica suggerite dalla nuova costituzione francese*, da cui ebbe occasione ed origine il Saggio sui limiti dell'azione dello Stato (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*).



‘formazione’ che intende Humboldt.

L’individuo deve tendere liberamente a questa sfera di superiore spiritualità e armonia e lo Stato deve riconoscere questa sua vocazione e fare tutto ciò che l’individuo non può fare da solo.

In ciò risiede una motivazione centrale, per la quale lo Stato non deve concepirsi come *Staatsverbindung*<sup>169</sup>, ovvero società politica, ma come *Nationalverbindung*<sup>170</sup>, cioè come un’associazione in cui sia vivo il ricordo del contratto originario, che ha limitato i suoi poteri, salvaguardando la libertà.

Quella originarietà è tenuta in custodia nella terzietà dello Stato che «limiterà dunque la sua azione a quegli atti che toccano direttamente o indirettamente il diritto altrui, ad amministrare la giustizia, a ristabilire il diritto»<sup>171</sup>, nella direzione della giustizia giuridica, astenendosi «da qualsiasi disposizione generale o più estesa, sulla dignità»<sup>172</sup> dell’uomo, senza sancire «alcuna pena che, oltre alla persona del colpevole, vada a colpire quella dei suoi figli o congiunti. La giustizia, l’equità rifuggono da simili pene»<sup>173</sup>, e in ciò si qualificano giuridiche.

#### 2.4 *Ingiustizia e guerra utile: conflitto e diritto*

Questa ricerca di una giuridicità esistenziale, caratterizzata da una universalità del giusto nella dimensione umana, non sempre però appare chiara in von Humboldt. Ne è un esempio

---

<sup>169</sup> ID., *Saggio sui limiti dell’attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., p. VII.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

questa sua affermazione: «la guerra è per me uno dei fenomeni più salutarì per la formazione del genere umano ed è a malincuore che la vedo uscire sempre più di scena»<sup>174</sup>. Queste affermazioni suscitano un interesse profondo che chiede una chiarificazione.

L'utilità della guerra andrebbe ricercata analizzando il ruolo che essa svolge in quel processo di formazione umana. Humboldt scrive che la guerra «è certamente la terribile prova finale con cui, nel pericolo, nello sforzo e nella fatica, viene saggiato e temprato l'animo attivo, che si modifica con diverse sfumature lungo la vita dell'uomo e, solo, è in grado di conferire all'intera figura la forza e la varietà, senza le quali la leggerezza è debolezza e l'unità vacuità»<sup>175</sup>.

Dunque, si iniziano ad intendere i termini. L'attenzione di von Humboldt non è al concetto di guerra storicamente inteso<sup>176</sup>, tra conflitto e scontro, bensì è leggibile come lotta e resistenza, appunto 'sforzo e fatica', nella formazione-affermazione dell'*animo attivo*. La guerra, così intesa, sembra porsi come lo strumento più adatto alla stimolazione della spiritualità dell'uomo, in quanto è nelle maggiori difficoltà e nelle situazioni di maggior pericolo che l'animo umano si attiva e difende i diritti e la giustizia. Hegel affermava che mediante la guerra «la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza contro il consolidarsi delle determinatezze finite, e come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine cui sarebbe ridotto da una bonaccia duratura, così la guerra preserva i popoli dalla putredine cui sarebbero ridotti da una pace duratura o addirittura perpetua»<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 163.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> Cfr., ad esempio, il concetto di conflitto e guerra come inteso in C. SCHMITT, *Terra e mare*, Milano, 2002.

<sup>177</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 324, p. 545; a p. 613 si afferma che Hegel mutuò l'immagine della bonaccia da un passo di Platone, *Teeteto*, 153 C 6-8 (Socrate e Teeteto): «Devo io parlarti di calme di venti e bonacce di mare, e di altre cose analoghe, per dimostrare che sempre

In verità, l'obiezione più concreta da opporre ad una ricostruzione di questo tipo consisterebbe nell'ammettere che la vita riserva spesso difficoltà e stati di pericolo ben al di fuori di uno specifico scenario bellico che potrebbero, al pari di quello, contribuire a smuovere la coscienza e ad attivare l'animo di chi si ritrova ad affrontarle; ma Humboldt identifica nella guerra alcuni elementi che sono presenti soltanto in essa e che ne giustificano realmente la necessità, nel senso chiarito. Si tratterebbe della difesa degli ideali di virtù e dignità ad attivare l'animo umano, spingendolo a compiere atti che egli si limiterebbe semplicemente a contemplare ma difficilmente a realizzare in un contesto diverso, pacifico; anche il minatore o il marinaio affrontano con coraggio difficoltà e seri pericoli nello svolgimento delle proprie mansioni, ma difficilmente il loro animo è illuminato da quegli ideali che sono insiti nel guerriero che difende con coraggio<sup>178</sup> l'onore proprio e della sua gente.

---

la quiete corrompe e distrugge, e il suo opposto conserva?». La riflessione di Hegel è all'opera *Per la pace perpetua* di Kant. Hegel critica la ricostruzione kantiana sulla pace perpetua anche in merito alla contraddittorietà della realizzazione della stessa. In G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, 2006, § 333, p. 555 si legge che «la lega di Stati ai quali Kant affiderebbe la tutela di una pace duratura «presuppone la concordia tra gli Stati. Tale concordia, però, si baserebbe su fondamenti e aspetti morali, religiosi o quali che siano: in generale, avrebbe pur sempre per base delle volontà sovrane particolari, e perciò rimarrebbe affetta da accidentalità».

<sup>178</sup> Una esemplare definizione di coraggio è offerta da Aristotele in *Etica Nicomachea*, Libro III, § 6. Non è la semplice medietà tra paura e temerarietà a delineare una chiara visione del coraggio, in quanto esso assume significati molto differenti a seconda del contesto nel quale lo si analizza. Aristotele definisce la paura come «aspettativa di un male»: «Orbene, noi temiamo tutti i mali, come, per esempio, disonore, povertà, malattia, mancanza di amici, morte, ma non si ritiene che l'uomo coraggioso sia tale in rapporto a tutti i mali. Ci sono alcuni mali, infatti, che bisogna temere, e che è bello temere, e brutto il non temere, come il disonore, giacché chi lo teme è un uomo per bene e riservato, chi non lo teme, invece, è impudente. L'impudente è da alcuni chiamato coraggioso, ma per metafora, perché ha qualcosa di simile al coraggioso: anche il coraggioso, infatti, è uno che non ha paura. La povertà, certo, non bisogna temerla, né la malattia, né, in genere, tutto quanto non deriva dal vizio, né è causato da chi agisce. Ma neppure chi non ha paura di

Ciascun uomo, secondo Humboldt, ritiene ciò un fine superiore del mero arricchimento o del possesso di quanto non gli occorra per vivere, ma ci tiene a precisare che la sua riflessione non vuole snaturare l'attività e la grandezza che in altri campi l'animo umano può raggiungere: «nessuno mi penserà capace di dire che la morte di un guerriero caduto è più bella della morte di un Plinio audace o, per citare uomini forse non abbastanza onorati, della morte di Robert e Pilâtre de Rozier. Ma questi esempi sono rari, e chissà se esisterebbero senza quelli»<sup>179</sup>.

Nella guerra però avviene un fenomeno che nella sua peculiarità esprime il massimo grado di coinvolgimento e di attività, rappresentato dallo scontro tra due distinti doveri, quello dell'uomo in quanto tale e quello dell'uomo in quanto cittadino, che sono i più interessanti ed istruttivi come tutti gli effetti prodotti dal contrasto tra distinti elementi.

---

fronte a queste cose è coraggioso. Tuttavia, noi chiamiamo così anche questo per somiglianza: alcuni, infatti, pur essendo vili nei pericoli della guerra, sono tuttavia liberali e affrontano coraggiosamente la perdita della loro ricchezza. Certamente neppure chi tema un oltraggio ai propri figli od alla moglie, o chi tema l'invidia o qualche cosa di questo genere, è un vile; né è coraggioso se ha ardire mentre sta per essere fustigato». A questo punto la difficoltà dell'individuazione di elementi utili ad una definizione univoca di coraggio porta Aristotele a chiedersi «in relazione a quali oggetti, tra quelli temibili, si determina l'uomo coraggioso? [...] Non sarà nelle circostanze più belle?». La risposta sarebbe da ritrovare proprio nel rischio della perdita della vita in guerra, «nel pericolo più grande e più bello». La vera definizione di coraggio consiste, per Aristotele, nello stare «senza paura di fronte ad una morte bella, e di fronte a tutte le circostanze che costituiscono rischio immediato che conduce ad una tale morte: di questo tipo sono soprattutto le situazioni di guerra». Il guerriero, a differenza del pur coraggioso uomo di mare, non spera, come quello, nella salvezza, ma arriva a disprezzarla se essa comporta la mancata realizzazione del fine per il quale combatte.

<sup>179</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 164, nota n. 26. Tessitore richiama le figure di Jean François Pilâtre de Rozier (1756-1785) e del fisico Romain, citato erroneamente da von Humboldt come 'Robert'. De Rozier costruì una mongolfiera (la cosiddetta Rozière) nel cui incendio, avvenuto durante la prima accensione, perse la vita insieme al suo accompagnatore.

Si profila in von Humboldt l'idea di individuo-uomo-guerriero, non già il guerriero genericamente inteso, ma l'esempio dei guerrieri del passato, così derivandone un'idea di guerra in cui coincidono «l'inclinazione e il dovere, il dovere dell'uomo e quello del cittadino, sembrano stare di fronte»<sup>180</sup> e in ciò trovano «la più completa soluzione armonica»<sup>181</sup>.

Humboldt aveva ben chiaro che rispetto al passato la guerra odierna<sup>182</sup> si presenta ben distante dall'essere artefice di quel processo di formazione umana propria degli esempi del passato, in quanto il soldato troppo spesso non rappresenta quei valori giuridici e sociali che orientano il condottiero, perdendo rilievo in termini di valore e abilità *originali* del singolo uomo<sup>183</sup>.

Al rischio del combattimento, già di per sé privativo della libertà individuale, si unisce l'aggravante della *de-umanizzazione* dello stesso soldato, diventato ormai una macchina, uno strumento che lo Stato utilizza non soltanto in tempo di guerra ma anche quando a regnare sia la pace al fine di prevenire un futuro conflitto; è la vita intera, l'intera libertà che egli dedica ad una causa che non ha necessariamente perorato.

Un simile scenario porta inevitabilmente a snaturare quegli stessi concetti di valore e coraggio posti, nella più ampia definizione di attività formativa (*Bildung*) dello spirito umano, a

---

<sup>180</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., p. 32.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> Sul mutamento di figura della guerra in epoca moderna e del ruolo della individualità nella stessa ha speso parole significative G. W. F. HEGEL, che nel suo *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §328 individua un importante cambiamento del valore militare, identificabile nella perdita di quella singolarità che consentiva di ricondurre determinati valori ad un Io individualmente rappresentabile, chiarendo come l'azione «appare non più come attività di questa persona *particolare*, bensì solo come attività del *membro* di un tutto».

<sup>183</sup> In Hegel si legge che è lo stesso valore militare ad apparire «rivolto non contro persone singole, bensì contro un Tutto ostile in generale, e quindi il coraggio personale appare come un coraggio impersonale». Così in G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 549.

fondamento dell'intera giustificazione del fenomeno bellico. «Mettere a repentaglio la vita significa certamente più che avere semplicemente paura della morte. Tuttavia, si tratta pur sempre del meramente negativo, e perciò è un atto che non ha nessuna determinazione e nessun valore per sé»<sup>184</sup>.

Scrivendo sul punto Humboldt «che il guerriero sacrificasse assolutamente la propria libertà e diventasse una macchina, ciò si riscontra assai più nelle guerre dell'età nostra, dove la parte data alla forza, al coraggio e all'abilità personale è così limitata»<sup>185</sup>.

Quindi, quella che all'inizio del discorso sulla guerra sembra essere una contraddittorietà davanti alla formazione culturale all'umanità e al giusto, si specifica come valore e difesa dei diritti umani, e trova un'ulteriore spiegazione nell'affermazione che «il coraggio del guerriero è lodevole solo se congiunto con le migliori virtù pacifiche, e la disciplina militare se è congiunta con il più elevato sentimento della libertà. Se invece ne sono separati – e quanto non viene favorita questa separazione proprio dal tenere in armi i soldati in tempo di pace! – la seconda degenera facilmente in schiavitù e il primo in sfrenatezza e brutalità»<sup>186</sup>.

Sembrerebbe surreale giudicare l'attività umana semplicemente sulla base di tale qualità: anche il ladro o l'assassino sono dotati del coraggio di mettere a repentaglio la propria vita pur di compiere l'attività illecita, ma non per questo essa stessa dovrà essere qualificata come giusta o sarà meritevole di lode.

Soltanto la finalità, lo scopo, letto in quella chiave di virtuosità come propensione al bene e al giusto, conferisce un reale significato a tale coraggio. Se nel passato il guerriero era un tutt'uno con la causa che difendeva, era egli stesso l'ideale per il quale combattere, oggi il soldato svolge un lavoro, è

---

<sup>184</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 549.

<sup>185</sup> W. VON HUMBOLDT *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Peticone, cit., p. 32.

<sup>186</sup> ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 165.

stipendiato per rivestire quel ruolo, ha un interesse individuale e non anche, o non soltanto, universale.

È innegabile, sostiene Humboldt, che nell'epoca moderna «l'arte della guerra ha compiuto progressi incredibili, ma è altrettanto innegabile che in essa è divenuto più raro il nobile carattere dei soldati, carattere la cui bellezza suprema continua ad esistere soltanto nella storia dell'antichità»<sup>187</sup>.

In Hegel si legge che il fine ultimo della guerra moderna è rappresentato dalla sovranità dello Stato, un risultato al quale però si può ambire solamente attraverso la «dedizione e il sacrificio della realtà personale»<sup>188</sup>.

Si registra sempre una limitazione, reciproca, tra Stato e individuo, relativa alla sfera di azione giuridica. Ciò che in von Humboldt rileva è che lo Stato non eserciti questa azione mediante la compressione della dimensione giuridica della vita del singolo, in termini di diritti e libertà.

Si ha così che quell'azione esercitata in senza la misura, si basa sul potere del più forte che dell'individuo «comporta l'obbedienza integrale e l'abbandono totale delle proprie opinioni e dei propri raziocini – comporta insomma l'assenza del proprio spirito – e, a un tempo, la presenza istantanea più ampia e più intensa dello spirito e della risolutezza»<sup>189</sup>.

Nel discorso sulla guerra, sul diritto e sui limiti del potere e dell'azione dello Stato, osserva von Humboldt che ciò che lo Stato dovrebbe assicurare è una libertà della quale goda anche lo Stato vicino – quello che anche solo potenzialmente è nemico – che sarà certamente il dono più salutare «alla stessa maniera che il canto vicino all'aratro è immagine più rasserenante che non il guerriero sporco di sangue»<sup>190</sup>.

Quando questo verrà garantito «la guerra scoppierà da sé; e se non scoppia si è per lo meno certi che la pace non è imposta

---

<sup>187</sup> *Ibidem*.

<sup>188</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 549.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 166.

dalla forza né prodotta da una paralisi artificiale»<sup>191</sup>.

Queste riflessioni consentono di chiarire una motivazione teoretica di von Humboldt sull'argomento e, a loro volta, si connettono a questa conclusione: pagine «Lo Stato non deve in alcun modo promuovere la guerra, ma neppure impedirla a forza quando la necessità lo richieda; deve permettere tutta la libertà affinché il suo influsso sullo spirito e sul carattere pervada l'intera nazione, ma soprattutto deve astenersi da tutte le disposizioni positive atte a preparare la nazione alla guerra, oppure, se sono assolutamente necessarie, come ad esempio l'addestramento militare dei cittadini, conferire ad esse un indirizzo tale che non soltanto le renda apportatrici di valore, di abilità e di subordinazione in un soldato, ma le abiliti altresì ad infondere lo spirito di veri soldati, di nobili cittadini, sempre pronti a combattere per la propria patria»<sup>192</sup>.

Il richiamo allo stereotipo del guerriero del passato è sempre forte e presente nell'indagine di von Humboldt, in quanto solo in esso si rinvergono quei valori e quella forza interiore che consenta la giustificazione umana di un fenomeno tanto brutale quanto deplorabile come quello bellico. La vera finalità della guerra dovrebbe essere quella di far sentire la popolazione che la combatte viva, infonderle quei valori e quello spirito di azione che consente di inverare i contenuti di quel *Volksggeist* e identificare un fine superiore per il quale anche il rischio di perdere la vita acquista un significato più alto e sublime.

Ciascun uomo è consapevole della sua natura transeunte ma nel rischio del sacrificio della propria vita per la realizzazione di un fine superiore, egli vede quella stessa morte, cui è destinato naturalmente, sotto una diversa luce, quasi fosse la ragione stessa della propria vita, per la quale sentirsi vivi, e non solo inermi spettatori di eventi che scorrono davanti ai propri occhi in attesa che se ne realizzi una naturale conclusione.

---

<sup>191</sup> *Ibidem.*

<sup>192</sup> *Ibidem.*



L'uomo avverte realmente il fluire della vita *nel* rischio della morte, ed è qui che il suo animo si illumina ed accede ad un livello superiore di spiritualità.

## 2.5 *Lo Stato di polizia tra prevenzione della legge e spontaneità del diritto. Legislazione civile e penale*

Partendo dalla considerazione esposta, secondo la quale «lo Stato non deve in alcun modo promuovere la guerra»<sup>193</sup>, è necessario aprire ai concetti di *prevenzione* e di *polizia*, nella ferma considerazione che lo Stato, al contempo, la guerra non deve «neppure impedirli a forza quando la necessità lo richieda»<sup>194</sup> e, nel far ciò, «deve permettere tutta la libertà affinché il suo influsso sullo spirito e sul carattere pervada l'intera nazione, ma soprattutto deve astenersi da tutte le disposizioni positive atte a preparare la nazione alla guerra»<sup>195</sup>.

‘Non promuovere la guerra’, ‘non impedirli a forza se necessaria’ e ‘permettere tutta la libertà finché’, sono espressioni che costituiscono il nucleo essenziale di quella riflessione giuridica che consente di nominare il rapporto tra *Stato di diritto* e *Stato di polizia*.

L'idea di prevenzione della violazione dei diritti, per mezzo di leggi di polizia che tendano a reprimere i reati prima che questi vengano commessi, è avvicinata da von Humboldt come esplicito riferimento all'epoca storica, dove il mezzo di polizia è quello tipicamente utilizzato dallo Stato al fine di garantire l'ordine, allo scopo di mantenere la stabilità politica interna.

---

<sup>193</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 166..

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

Von Humboldt inizia ad interrogarsi non circa la violazione dei diritti, ma circa l'azione statale che tende a prevenire la stessa, prima che il reato venga a compimento, intendendo come leggi di polizia preventive, non gli «atti che ledano il diritto altrui, (ma) [...] dei mezzi per prevenire tali violazioni, vietando quelle azioni le cui conseguenze possono ferire l'altrui diritto, o quelle che producono ordinariamente una trasgressione della legge e infine determinando ciò che è necessario al mantenimento e all'esercizio del potere dello Stato»<sup>196</sup>.

L'intervento statale per mezzo delle leggi di polizia riceve un giudizio negativo da von Humboldt, non fosse altro per due primi motivi: da una parte perchè egli è convinto che la prevenzione «dovrebbe trovare rimedio nello spontaneo soccorso reciproco dei cittadini»<sup>197</sup>, in quanto ogni intervento che si ponga come preventivo, prima di qualsivoglia violazione, incide sul carattere degli individui, come pre-formazione che mina la promozione attiva del benessere della collettività; dall'altra, di conseguenza, perché se non vi è una formazione a cogliere motivi e contenuti che muovono i conflitti, i tumulti e i disordini, pur sempre transitori, «i gendarmi son bruschi nei modi se da questi episodi non han da ricavar»<sup>198</sup>.

La forma di prevenzione che von Humboldt annuncia con la spontaneità vuole arginare la corruzione dei valori giuridici che si attiverrebbe con l'imposizione di leggi di polizia, che non avrebbero altro effetto che quello di reprimere le condotte criminali che potrebbero ipoteticamente sorgere senza però avere alcun effetto sul motivo delinquenziale.

Il potere di limitare e reprimere, nella critica di von Humboldt, assume i tratti di un non-senso in quanto esclude la forma del dialogo, comportando la repressione il solo arricchimento intimo dei 'gendarmi' dello Stato, fondato sulla convinzione della giustezza del comando, tramite la quale questi

---

<sup>196</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 91.

<sup>197</sup>ID., *Ideen*, in GS I, cit., p. 217.

<sup>198</sup>V. CAPOSSELA, *Ultimo amore*, in album *Modi*, 6, Modena, 1991.

assecondano il loro agire in modo conforme alla legge, e non al diritto.

Lo strumento preventivo dei reati, quindi, risulta essere in von Humboldt l'uomo stesso; e come è vero che la prevenzione «dovrebbe trovare rimedio nello spontaneo soccorso reciproco dei cittadini medesimi»<sup>199</sup>, è altrettanto vero che ciò deve avvenire «senza intromissioni dello Stato»<sup>200</sup>. La spontaneità che nomina von Humboldt è quella che sorge nelle ipotesi dialogiche tra gli individui, che accedono così ad una dimensione giuridica di autoregolamentazione, oltre la quale vi è lo Stato e non senza la quale c'è solo lo Stato. Lo Stato giusto, che agisce legittimamente, diviene dunque quello che rende non necessario il suo intervento integrale.

Quando, viceversa, lo Stato interviene con leggi di polizia, tende all'unificazione dell'uomo come abitudine passiva all'adeguamento alla regola giuridica preposta. In questo modo si va spegnendo la ricerca intima dell'agire secondo diritto, che è percorso individuale fondato sulla crescita personale di ciascun uomo (la *form-azione*, appunto), e si disperde l'idea di diritto e di dovere<sup>201</sup>, i quali scaturiscono sempre da una personale ricerca di giustizia e felicità, e la legge giusta non può essere favorevolmente imposta per poter realizzarsi come veramente utile agli scopi degli individui.

Se il rispetto per le leggi non è immesso in questa dimensione di garanzia dell'uomo alla sua formazione, «il dovere appare come una limitazione del desiderio aperto in ogni direzione»<sup>202</sup>; e per quanto «le norme, i complessi di leggi, gli ordinamenti, enunciano un limite alla possibilità di desiderare e realizzare la volontà, senza confini ...[essi] si presentano come una direzione regolativa che esige l'adeguazione dell'esistenza personale a quel che, non provenendo da una nostra scelta, ci

---

<sup>199</sup> W. VON HUMBOLDT, *Ideen*, in GS I, cit., p. 217.

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, cit., p. 19.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

consegna una distinzione già definita tra il giusto e l'ingiusto e ci impone di metterla in opera nella quotidianità della coesistenza»<sup>203</sup>.

In queste analisi, il dovere si presenta come un versante che opprime e spegne la spontaneità del diritto annunciata da von Humboldt quale prevenzione: solo l'uomo, spontaneamente posto nella prospettiva dell'intimo cammino di ricerca del senso del giusto, è in grado di agire conformemente al diritto, in quanto convinto della giustezza del comando.

La teorizzazione di un principio di necessità, nel governare l'intervento statale, legittima così l'azione repressiva solamente in presenza della violazione effettiva del diritto altrui; in questo modo, per la sua funzione massima di garante della sicurezza, lo Stato deve limitarsi a proibire solo quegli atti che ledano fattivamente il diritto di altri, lesione che esplica i suoi effetti o in una limitazione nel godimento o in un danno della libertà o della proprietà.

E' solo entro questi stretti argini von Humboldt giustifica una restrizione preventiva della libertà individuale di tutti i cittadini, teorizzando una idea di legislazione come mezzo di prevenzione realmente delimitato in modo rigoroso, dove l'azione statale rimane estranea ad ogni ingerenza nella libera formazione dei rapporti tra cittadini, che debbano in prima persona attivarsi per la ricerca della giustizia che indirizzi la loro attività in modo da autoformarsi come rispettosi del diritto, non dunque per coazione o timore, ma per intima convinzione.

Differentemente, quando vi sia la necessità dell'intervento, in ogni caso «lo Stato dovrebbe limitarsi a punire gli atti che implicano una colpevole e dolosa violazione del diritto altrui», nel quale il vero compito dell'autorità rimane quello di «impedire la discordia dei cittadini [...]»<sup>204</sup>, quando non sia *altrimenti* possibile.

---

<sup>203</sup> *Ibidem.*

<sup>204</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 98.

In tutti gli altri casi, in cui questo ‘altrimenti’ non è sviscerato nei suoi contenuti di diritti e doveri riferiti alla particolarità del singolo cittadino, Humboldt adotta un concetto di autoregolamentazione nel quale sono gli stessi cittadini a poter stringere patti o accordi per governare l’esercizio delle loro attività: questi, in quanto liberamente conclusi, divengono più facilmente oggetto di adempimento e risultano così meno dannosi sul carattere della nazione, «anche se maggiormente dovessero limitarne la libertà; anzi, siccome non possono concepirsi, se non da un certo grado d’intelligenza e di buona volontà, contribuiranno a promuoverlo»<sup>205</sup>.

L’autoregolamentazione diviene così un bene da coltivare, e anche laddove dovesse comportare un sacrificio della libertà, sarebbe ad ogni modo un male da sopportare in quanto costituente un accrescimento valoriale di giustizia e una minor ingerenza dello Stato nel campo della formazione della nazione. E’ ingiustificato, di conseguenza, ogni intervento dell’autorità che sia rivolto a favorire uno a discapito dell’altro, anche se il primo potrebbe trarne un vantaggio personale.

La mortificazione delle naturali inclinazioni dell’uomo è il risultato dell’imposizione dell’utilità delle condotte, dove «tale utilità può apparire più o meno interessante, profonda, indispensabile»<sup>206</sup>, cosicchè «quando il bene bell’uno debba essere sacrificato al bene dell’altro, (ciò) importa sempre una mortificazione della sensibilità e personalità altrui»<sup>207</sup>. La cooperazione tra gli individui è sempre da preferirsi, comportando un arricchimento del carattere nazionale spontaneo, tale da generare il sentimento di rispetto dell’altrui diritto, senza il bisogno di una coazione per mezzo di un intervento diretto dello Stato.

Soltanto la legge della necessità, talvolta, rende inevitabile quest’azione; tuttavia, avverte von Humboldt, solo in ultima

---

<sup>205</sup> *Ibidem.*

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>207</sup> *Ibidem.*

istanza: così «lo Stato deve limitarsi a difendere i diritti dei cittadini, all'infuori di ogni disposizione positiva, che sacrifichi alla conservazione degli uni la libertà o la proprietà degli altri»<sup>208</sup>.

Lo Stato di polizia viene, in questo modo, a connaturarsi come espressione di una entità che imprigiona l'individuo e che si fonda sulla stessa negazione della libertà, finendo per violare la stessa essenza del principio di autodeterminazione e di legalità, per mezzo dei quali «ogni cittadino deve poter agire indisturbato, come meglio crede, finchè non trasgredisce la legge»<sup>209</sup>.

In definitiva, lo Stato deve così limitarsi «al più rigoroso controllo su ogni violazione della legge, già consumata o soltanto intrapresa»<sup>210</sup>, evitando ogni repressione preventiva di reati non ancora consumati, attraverso l'imposizione di leggi di omologazione delle condotte, a meno che queste non siano dirette ad impedire la loro immediata perpetrazione.

Oltre questi limiti, l'entità governativa non può agire per mezzo dell'uso della forza di polizia in prevenzione dei reati, in quanto «un tal tipo di prevenzione ricade al di fuori dei limiti dell'attività dello Stato»<sup>211</sup>, dove «il solo mezzo sicuro ed infallibile per prevenire i reati, consiste nell'imporre il rispetto del diritto altrui»<sup>212</sup> che si sostanzia anche nell'adempimento dei propri doveri.

Si coglie in queste riflessioni che la questione sui limiti dell'azione dello Stato si svolge mediante la riflessione sulla *legislazione* e, di conseguenza, ha per suo diretto oggetto le tre figure della terzietà giuridica: legislatore, giudice e polizia.

Il compito garantista di questa terzietà è sempre esercitato dallo Stato nella univoca direzione della tutela dei diritti dell'uomo. Essa, in von Humboldt, enuclea dalla considerazione

---

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>209</sup> W. VON HUMBOLDT, *Ideen*, in GS I, cit., p. 218.

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 224.

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>212</sup> *Id.*, *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 111

«che lo Stato può limitare la libertà naturale sulla base dell'equità e del diritto»<sup>213</sup>, dove il rapporto tra i fini statuali e i diritti civili, diviene il passaggio chiave dell'intera trattazione.

La libertà dei cittadini può venir ristretta legittimamente quando si debba dar precedenza a superiori ragioni derivanti dal bene comune, cosicchè «la libertà civile è l'impedimento dei cittadini in tutti gli oggetti che non riguardano il governo dello Stato»<sup>214</sup>.

Lo spazio che viene lasciato libero, di conseguenza, nell'agire statale, diviene il campo d'azione privilegiato dell'individuo, tale da garantirgli la ricerca personale del benessere e la crescita spirituale, pur nel limite invalicabile del non dover ledere il diritto altrui. E' la nazione, in questo senso, a costituire il luogo prediletto dei diritti civili, come espressione della libera contrattazione collettiva, in quanto rimessa alla volontà di relazione.

Tuttavia, quando nell'esercizio delle proprie libertà, il cittadino viene a ledere un diritto altrui, e tale, ricorda Humboldt, è quando «si sottragga ad altri una parte della libertà o di beni, senza o contro la volontà di essi»<sup>215</sup>, lo Stato ha un dovere di intervento, mirante a salvaguardare l'offeso, vale a dire colui che ha subito la lesione.

L'intervento statale volto a tutelare colui che è stato violato nel suo diritto rientra così nel campo dei doveri dell'autorità, giustificato dalla necessità di riparazione del danno ad opera dell'offensore e l'eliminazione di tutti gli effetti turbativi venuti in essere nel godimento delle libertà ed il possesso delle proprietà del titolare. Lo stesso concetto di proprietà, così, diviene centrale nell'indagine di Humboldt sui diritti civili, quale incentivo all'esercizio delle attività individuali, prodromo dell'affermarsi del cittadino nella società. Ricorda von Humboldt che «l'idea di proprietà prospera solo con l'idea di

---

<sup>213</sup> ID., *Aus Klein Vorträgen über Naturrecht*, in GS, cit., p. 503.

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 502.

<sup>215</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 101.

libertà, e precisamente al senso della proprietà noi dobbiamo l'energia dell'attività nostra»<sup>216</sup>.

L'uomo può così affermarsi come libero non solo nel suo perfezionarsi interiore, ma anche nell'esplicarsi della libertà esteriore, tramite una connessione fondamentale che lega il concetto di personalità a quello di proprietà, dove però è sempre vigile il rischio della confusione straniante tra il «me» e il «mio»<sup>217</sup>, come concezione utilitaristica del senso morale.

Nella legislazione civile, come osservata da von Humboldt, i diritti civili, da cui sorgono accordi e obbligazioni tra le parti, sono oggetto di regolamentazione da parte dello Stato per quanto attiene alla loro soddisfazione: lo Stato deve tutelare chi che ha ottenuto, con il consenso libero dell'obbligato, il diritto; ed anche garantire l'assoluta tutela di coloro che abbiano stipulato contratti da cui nascono obblighi limitanti la libertà fondamentale: in queste fattispecie, lo Stato deve procedere alla risoluzione degli stessi, nella misura in cui abbiano arrecato un danno alla formazione interiore dell'uomo.

Anche nel campo civile l'uomo non viene mai sacrificato al cittadino, e resta pur sempre in possesso dei suoi diritti naturali e della connaturata dignità, cosicchè nessuna libertà civile possa turbare queste prerogative fondamentali per le quali ogni cittadino ha il potere di disporre della propria sostanza in caso di morte: la libertà di testamento esplica i suoi effetti nel senso di garanzia della dignità del testatore, nel disporre di come meglio crede delle sue proprietà, pur senza poter imporre limitazioni all'erede circa l'utilizzo della sostanza stessa.

Al di fuori di questa regolamentazione, ogni altra azione che nasce dalla volontà delle parti è, per Humboldt, totalmente legittima e lasciata alla libera contrattazione dei consociati, senza possibilità di ingerenza da parte dello Stato, oltre i limiti indicati.

---

<sup>216</sup> ID., *Ideen*, in GS I, p. 187.

<sup>217</sup> V. FIORILLO, *Politica ancilla juris: le radici giusnaturalistiche del liberismo di Wilhelm Von Humboldt*, Torino, 1996, p. 86.



Lo Stato humboldtiano nel suo agire nell'ambito dei diritti civili, trova così il suo fondamento nella connessione essenziale tra libertà personale e proprietà, come esplicazione dei vari campi dei diritti dell'io-persona.

Nella legislazione penale il percorso filosofico-giuridico è attraversato da simili e ancora più acute riflessioni. Partendo dalla considerazione che von Humboldt sostiene che solo la lesione di un diritto comporta il dovere dello Stato di intervento a repressione dell'illecito, in modo da ripristinare il diritto oggetto di violazione e punire colui che l'ha commesso.

Nel rifiutare l'idea di prevenzione dei reati per mezzo delle leggi di polizia, von Humboldt sostiene che la sola redistribuzione penale è la via per tutelare la lesione del diritto altrui mediante l'attivazione della responsabilità del colpevole e la proporzionalità tra reato e pena.

Egli sostiene, infatti, che «il mezzo più efficace forse, per raggiungere il fine della sicurezza è quello di punire la violazione della legge dello Stato ... [che] non avendo altro scopo che la sicurezza dei cittadini, non deve impedire se non quegli atti che la compromettano, e sancire una pena proporzionata. La violazione, che essi consumano, di ciò che è il diritto fondamentale dell'uomo, di ciò che gli è indispensabile per il suo benessere e per lo svolgimento delle sue facoltà, è troppo grave perché non si debba combatterla, con tutti i mezzi efficaci e legittimi»<sup>218</sup>.

In questi passaggi si disvela l'intero pensiero di von Humboldt sul concetto di azione statale finalizzata alla salvaguardia della sicurezza in senso giuridico; e, al contempo, si nota come l'espressione adoperata sia '*...il mezzo più efficace forse...*': nel 'forse' si ha conferma della convinzione più ferma di von Humboldt, quella dell'autoregolamentazione spontanea che si costituisce nel medio del linguaggio garante della relazione giuridico-dialogica.

---

<sup>218</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 108.

Si limita a ribadire, sul punto, solo che laddove la lesione perpetrata a danno dell'altrui diritto è così grave da cagionare un pregiudizio all'uomo nel suo percorso di intima ricerca del benessere tendente alla felicità, come esplicazione quotidiana delle sue attività per il tramite della sua originale energia, solo in questo caso quindi, si legittima l'azione statale a repressione della lesione, avente per scopo l'inflizione della pena al colpevole, e per la riparazione del danno sofferto dal titolare del diritto.

Compare qui il concetto di pena: colui che cagiona la lesione soggiace alla pena. Sia il fatto di reato che la pena sono rappresentativi di una 'lesione', ma da qui, dal nesso reato-pena, intenzione-esecuzione, si avvia un beneficio che consiste nel miglioramento morale dell'individuo che l'ha cagionato, che solo dall'esperienza dell'errore trae la forza esclusiva finalizzata al perfezionamento di sé stesso. Humboldt avverte: «turbi pure la quiete una violazione del diritto, ma la relativa pena serva di insegnamento e d'ammonizione; ciò sarà preferibile al mantenimento occasionale dell'ordine pubblico, qualora il fondamento di ogni tranquillità e sicurezza dei cittadini, il rispetto del diritto altrui, non ne sia di per sé né aumentato, né esteso, né favorito»<sup>219</sup>.

Quando la pena risulta effettivamente bilanciata rispetto al reato commesso, questa esplica tutta la sua carica benefica, plasmando il carattere del reo come incamminamento verso il rafforzamento della sua moralità tendente al riconoscimento dell'idea stessa di giustizia: il fine pedagogico della pena, qui teorizzato, viene proiettato verso la sua affermazione quale «mezzo di autoformazione dell'individuo»<sup>220</sup>.

In questo procedimento formativo interiore, fondato sul presupposto dell'intima accettazione della giustezza della pena, questa non assume, così, un valore intimidatorio, ma valore di

---

<sup>219</sup> ID., *Ideen*, in GS I, cit., p. 219.

<sup>220</sup> V. FIORILLO, *Politica ancilla juris: le radici giusnaturalistiche del liberismo di Wilhelm Von Humboldt*, cit., p. 127.

autonoma formazione dell'idea di giustizia: l'intimidazione sortirebbe l'effetto opposto a quello cui tendere, vale a dire quello di prevenire i reati non attraverso la convinzione morale dei cittadini alla legalità, ma solo per mezzo della *routine* dell'abitudine all'obbedienza, dove l'individuo diviene schiavo alimentato dello Stato.

Von Humboldt sostiene, in questo senso, che l'intimidazione è sempre negativa e mai costituente un mezzo idoneo per garantire la legalità: questa permette di prevenire i reati tramite l'agire meccanizzato dei consociati, abituati ad obbedire per routine, ma costantemente esposti alla tentazione della disobbedienza nei confronti di uno Stato oppressore ed omologante.

Ciò che invece dovrebbe guidare lo Stato, nel predisporre la legislazione penale, è l'accettazione dell'autoformazione degli individui nel pervenire ad una coscienza di legalità intimamente percepita, come regolamentazione personale delle condotte in maniera conforme alla legge, fondata sul senso di responsabilità e di rispetto che il cittadino mostra nei confronti del diritto altrui, e che trova la sua ragione nelle regole che muovono il rapporto tra egli ed il mondo.

L'intimidazione punitiva, differentemente, è sterile perché slegata all'idea di connessione con il mondo, dove l'uomo viene trattato come macchina, ed in quanto tale spiegabile nei comportamenti e nelle condotte sulla base di leggi prefissate; è l'apertura verso l'interiorità di ogni individuo a regolare la necessità della pena, come strumento di arricchimento personale e di autoformazione dell'uomo nella regolamentazione dei rapporti col mondo esterno.

Per questa serie di ragioni, la correzione del reo non può essere slegata dalla volontà dello stesso di perfezionarsi e di accettare il fine pedagogico del castigo: così egli può riscattarsi solamente se questo è il suo intimo sentire, dato che l'imposizione della riabilitazione «contrasta perfino con i diritti

del reo, il quale non può mai essere obbligato a sopportare niente di più che la pena stabilita dalla legge»<sup>221</sup>.

La riabilitazione forzata viene, in questo senso, delineata come sterile ed unitile, se non è sentita come necessaria dallo stesso soggetto che la subisce; ogni correzione migliorativa del carattere non sortirà alcun effetto nel colpevole se non sorge dall'intimo convincimento dello stesso della giustezza della pena, come strumento di evoluzione e di rafforzamento del suo senso morale.

Viene rigettata ogni idea di pena come utilità, volta a tutelare il bene comune dalle violazioni degli individui, per affermare viceversa la pena come necessità, quale unico strumento correttivo di perfezionamento della condotta giuridica e morale dell'uomo.

Affermando che «è lecito che sia punito sempre il mancato rispetto del diritto altrui»<sup>222</sup>, e soltanto questo, von Humboldt esclude qualsivoglia fine ulteriore della pena che non sia quello connesso al perfezionamento del reo, che avviene per mezzo della proporzionalità del suo castigo al delitto commesso per il ripristino del diritto violato, e tramite l'accettazione intima della pena come giusta.

Il sentimento di giustezza della sanzione è diretta conseguenza del rispetto del diritto altrui, che fonda l'intero convincimento del reo ad accettare la pena; questa è, per von Humboldt, la diretta conseguenza del fatto che la doverosità della stessa «scaturisce dal fatto che ognuno deve tollerare di veder lesi i suoi diritti dall'altro nella misura in cui egli stesso ha offeso i diritti di quest'ultimo»<sup>223</sup>. In questo modo, la vincolatività della pena non è derivante dal contratto sociale che il soggetto stipula nel momento di entrare in società, ma dall'intima percezione della giustezza di subire una conseguenza proporzionale al danno arrecato.

---

<sup>221</sup> W. VON HUMBOLDT, *Ideen*, in GS I, cit., p. 220.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 214.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 211.

La proporzionalità tra reato e pena è l'unico strumento, quindi, atto a garantire la corretta amministrazione della giustizia da parte dello Stato, fondata non sull'idea di coercizione finalizzata all'utilitarismo, ma sull'idea di necessità della stessa, avente per scopo il perfezionamento del senso morale dei cittadini, idoneo a creare così quel sentimento di rispetto del diritto altrui, senza il quale lo Stato non potrebbe garantire la tutela della sicurezza.

Von Humboldt ravvisa questi temi come centrali nel definire il concetto di giustizia nella sua connessione col principio di proporzionalità, sostenendo al riguardo che «il convincimento che i cittadini potranno crearsi con la esperienza, che non sia possibile usurpare il diritto altrui senza subire una lesione proporzionale del proprio, è il più fermo baluardo della sicurezza pubblica»<sup>224</sup>, il solo infallibile mezzo per fondare il rispetto incrollabile dell'altrui diritto.

Affinché lo Stato possa garantire la tutela della sicurezza nei confronti della collettività, l'individuo deve però introiettare il principio di giustizia retributiva tra delitto e pena, criterio che lo stesso Stato è tenuto, pur sempre, ad osservare scrupolosamente nei confronti dei cittadini, fissando «buone e ponderate leggi, nel comminare pene esattamente proporzionate nella loro misura assoluta alle circostanze locali ed in quella relativa al grado di moralità dei delinquenti, nel ricercare quanto più accuratamente possibile ogni violazione consumata delle leggi, nell'abolire ogni possibilità anche soltanto di mitigazione della pena determinata dal giudice»<sup>225</sup>.

In questo modo, e tramite «l'osservazione delle masse agenti e la predisposizione empatica tra i singoli operanti»<sup>226</sup> si rifugge dal rischio di creare leggi difettose o, addirittura, arbitrarie, mediante il vaglio dell'autorità delle istanze sociali e

---

<sup>224</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 117.

<sup>225</sup> ID., *Ideen*, in GS I, cit., p. 222.

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 180.

la partecipazione della collettività al processo enunciativo della realtà<sup>227</sup>.

Così, spiega von Humboldt, la giusta legge viene ad esistenza per mezzo di tre diverse specie di lavori preparatori, che riguardano una completa teoria del diritto, una precisa determinazione dello scopo statale, ed infine una teoria dei mezzi necessari per la stessa esistenza dell'autorità. Solo così si configura una legge giusta, poiché esclusa da ogni arbitrio dello Stato, fondativa della certezza del diritto, tale da favorire la nascita del sentimento di convincimento della sua giustezza nell'individuo.

La giustizia della legge non può rimanere estranea alla considerazione sulla stessa giustezza della pena comminata, che deve essere proporzionata al reato e non violare i diritti umani: così facendo egli sostiene l'importanza della mitezza della sanzione come diretta espressione della dignità dell'uomo, nel senso di espiazione della colpa nel modo meno afflittivo possibile come mezzo per riaffermare la libertà dell'uomo<sup>228</sup>, tanto che «quanto meno sono dolorose e terribili fisicamente, tanto più sono efficaci moralmente»<sup>229</sup>.

Se da questa impostazione è chiara l'idea di von Humboldt di pena giusta e non contraria alla dignità umana, in quanto proporzionale al reato e, per quanto possibile, mite, tuttavia egli non esclude, anzi incentiva, una graduazione delle stesse, attraverso un sistema che punisca più gravemente chi ha commesso un reato che attenti direttamente al diritto vitale dello

---

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> Questa impostazione della pena mite, come espressione della dignità umana, è profondamente criticata da F. Schaffstein nel suo *Das Strafrecht in Wilhelm Von Humboldt. Schrift über die Grenzen der Staats Winkesamkeit* (Frankfurt, 1952), dove lo stesso denuncia, con toni fortemente polemicici l'«utopistica imparzialità» di von Humboldt, «in quanto, pretendendo il libero sviluppo dell'individualità, anche nel delinquente potenziale, sembra perdere completamente di vista la vittima e i suoi diritti individuali» (p. 259).

<sup>229</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 109.

Stato, mentre prescrive «una più mite [per] chi ha semplicemente trasgredito ad una legge»<sup>230</sup>.

Solo in questi termini è possibile far sorgere nell'intimo umano quel sentimento di accettazione della giustezza del «dovere e nel diritto»<sup>231</sup>, che è anche il riconoscimento della giusta pena, letta come espansione della formazione dell'individuo nella direzione del rispetto dell'alterità.

Al contrario, il rischio cui si va incontro attraverso una pena ingiusta, è quello di nuocere all'ordine pubblico, poiché finirebbe per sconvolgere «quel che è il sostegno più saldo della sicurezza dei cittadini di uno Stato, il senso della moralità, provocando un conflitto fra il trattamento subito dal criminale ed il sentimento personale della sua colpa»<sup>232</sup>, aprendo alla disobbedienza nei confronti un potere statale avvertito come ingiusto.

In tutta la dimensione della legislazione, quindi, si apprende con von Humboldt che lo Stato deve garantire la tutela della sicurezza come scopo precipuo della sua azione, mediante la corretta amministrazione della giustizia, che permetta in tal modo di prevenire l'insorgere della criminalità tramite la giustezza della legislazione, stimolando la nascita e la crescita dell'intimo sentimento di miglioramento della propria originale formazione di essere umano.

---

<sup>230</sup> *Ivi*, pp. 118-119.

<sup>231</sup> B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, cit. p. 34.

<sup>232</sup> W. VON HUMBOLDT, *Ideen*, in GS I, cit., p. 212.

III  
LIBERTÀ, DECISIONE E GIUSTIZIA  
NELL'ARTE DEL DIRITTO



### 3.1 *La medietà del sentimento estetico tra desiderio sensibile e mondo delle idee*

Nell'essere umano coesistono due aspetti che caratterizzano la sua umanità: egli, da un lato, è un essere sensibile, esposto ai piaceri del corpo e dello spirito e agli impulsi recepiti dalle proprie capacità sensoriali e, dall'altro, una creatura pensante e destinata a plasmare mediante la sua attività creativa il mondo che lo circonda. Risulterebbe difficile pensare all'essere uomo in presenza di uno soltanto di questi due aspetti: privarlo delle percezioni sensibili significherebbe confinarlo nel mondo esclusivistico delle idee, nel quale la valutazione del grado di completezza e felicità raggiungibili potrebbe fondarsi solamente sulla profondità e la chiarezza di quelle stesse idee<sup>233</sup>; considerarlo, invece, come creatura in balia del solo piacere sensibile non consentirebbe l'attribuzione ad esso di una perfezione interiore coincidente con lo stesso concetto di felicità, venendo meno «ogni possibilità di scelta autonoma, di decisione e di libertà»<sup>234</sup>.

Sembrando, quindi, innaturale qualsiasi considerazione unidimensionale dell'uomo nei termini appena esposti, è intrigante scoprire come entrambi i mondi vengano non solo a coesistere ma in qualche modo a fondersi nell'animo umano dando vita ad una nuova dimensione dell'essere, quella della capacità di congiungere le percezioni esteriori con le idee extrasensibili. Tale riflessione porta Humboldt ad attribuire all'uomo l'abilità di «ricavare dalle impressioni sensibili idee universali che non sono a loro volta sensibili, di considerare il mondo sensibile come un segno di quello spirituale e di applicare il rivestimento di immagini sensibili a oggetti

---

<sup>233</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 94.

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 95.

extrasensibili»<sup>235</sup>.

Sembrerebbe, invero, difficile l'individuazione di un termine che sia in grado di rappresentare tale capacità nella sua totalità. Humboldt, consapevole dell'inesistenza di un'espressione linguistica adeguata a tal fine, si affida al concetto di *sentimento estetico*<sup>236</sup> attribuendo allo stesso un significato ben più completo della mera capacità di individuazione artistica di forme di armonia e bellezza. Esso sarebbe il vero responsabile di qualsiasi percezione del bello nell'uomo, di quel perfetto bilanciamento tra diversi elementi «che non è né troppo semplice, così da lasciare l'anima interamente oziosa, né troppo complicato, così da stancarla»<sup>237</sup>. Quale sentimento potrebbe essere più sublime di questo allora, che è in grado di creare una rappresentazione spirituale dalla pura percezione di elementi sensibili e specularmente rende possibile all'uomo rappresentare elementi immateriali, frutto del mondo interiore, in opere reali, esteriorizzate per mezzo della propria attività creativa. Le percezioni sensoriali rafforzano quelle stesse rappresentazioni donando ad esse una dimensione più solida, più concreta, creata dall'impeto originario che è proprio del naturale desiderio sensibile e del suo maggior vigore rispetto al mondo delle idee. «Tutti gli uomini – scrive Platone – hanno capacità creative sia nel corpo che nell'anima»<sup>238</sup> ed è in ragione di tale creatività che si avvicinano al bello e provano piacere nell'aprirsi al suo fascino. Quando risponde all'innato desiderio della ricerca del bello l'uomo realizza «il momento della generazione: egli crea»<sup>239</sup>; solo la bellezza può far sì che

---

<sup>235</sup> *Ibidem*.

<sup>236</sup> *Ibidem*. Cfr. anche W. VON HUMBOLDT, *Scritti di estetica*, a cura di G. Marcovaldi, Firenze, 1934.

<sup>237</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>238</sup> PLATONE, *Simposio* 206 a.

<sup>239</sup> *Ibidem*. Platone scrive che «la creatività entra in gioco tutte le volte che qualche cosa viene prodotta, perché prima non c'era e poi c'è; così le opere degli artigiani, in tutti i campi, sono frutto della creatività e gli uomini che le fanno sono tutti dei creativi, degli artisti».

ciò avvenga, perché nell'avvicinarsi al brutto egli perde qualsiasi desiderio a generare «il bello nel bello»<sup>240</sup> anche se in lui è ancora presente il suo seme fecondo.

In ragione del passaggio schilleriano dal sentire al pensare<sup>241</sup>, dal sensibile alla ragione, l'uomo prende le distanze dalla condizione naturale in cui è venuto a trovarsi accidentalmente, «accedendo alla dimensione di un istituire-istituirsi»<sup>242</sup> dalla quale deriva l'istituzione attiva di nuove leggi che abbiano valore per la collettività.

Humboldt individua nel desiderio sensibile una forza che imprime slancio e vigore all'anima, prepara all'attività, e una volta soddisfatto promuove «un facile e libero gioco delle idee»<sup>243</sup>. Il movimento interiore provocato dal desiderio, quindi, sarebbe non soltanto superiore quanto a forza ma il suo appagamento finirebbe col porsi come presupposto stesso di un corretto e armonico sviluppo del mondo delle idee.

Attribuire, invero, una tale rilevanza al sensibile, come avverte lo stesso Humboldt, è un'attività che esige la più grande prudenza: «se infatti prende il sopravvento, se da mezzo subordinato, quale dovrebbe rimanere sempre, diventa fine, esso annienta ogni migliore energia dell'anima e soprattutto ottunde ogni sentimento, compreso quello del bene sensibile»<sup>244</sup>. Non a caso la vera autenticità dell'uomo risiede nel suo essere pensante e desideroso di esprimere la propria volontà sotto forma di idee e concetti, e non semplicemente in un atto materiale legato alla sfera del sensibile<sup>245</sup>. Anche i viventi non umani impongono la

---

<sup>240</sup> *Ivi*, 206 c.

<sup>241</sup> B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, cit., p. 45; Cfr. F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, Milano, 2011.

<sup>242</sup> B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, p. 117.

<sup>243</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 97.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> Nel *De officiis*, Cicerone si esprime puntualmente sul rapporto tra mondo sensibile dell'istinto e mondo della ragione, chiarendo la necessità di un vero e proprio controllo da parte di quest'ultima sugli impulsi di quello. Se a

propria volontà nella continua lotta per la sopravvivenza e nei limiti imposti dall'evoluzionismo naturale, ma non può essere loro attribuita una individualità, un essere-io; essi vivono e non si interrogano sulla loro esistenza, non comunicano il proprio pensiero mediante il linguaggio, non esercitano «la pretesa giuridica davanti al terzo-giudice»<sup>246</sup> perché giustizia e terzietà non appartengono al mondo sensibile, ma solo al mondo umano delle idee.

È manifesto, per citare Aristotele, «che il vivere è comune anche alle piante, mentre qui si sta cercando ciò che è proprio dell'uomo»<sup>247</sup>. La giustizia è una costruzione ideale che è frutto del libero arbitrio, è il prodotto della libera attività dell'uomo che esprime la sua volontà a vederla realizzata nel *suo* mondo che è il mondo della ragione, dell'intelletto, e non anche nel mondo puramente sensibile, per il semplice fatto che essa non vi appartiene.

La spiritualità dell'uomo manifesta quindi una duplice natura che non può essere riassunta o incatenata in una forma perché essa è al contempo manifestazione dei sensi e indipendenza dell'intelletto, esterno ed interno<sup>248</sup>, essere e dover-essere. La libertà di essere un io, un soggetto in continua attività per la propria formazione interiore, spetta all'uomo in maniera esclusiva. Tutto il non-umano si compie nell'atto stesso della nascita in quanto acquista una forma che lo ingabbia nella sua natura nativa e non gli consente alcuna possibilità di crescita autonoma e consapevole della propria personalità interiore. Il non-umano sarebbe *forma formata*, non *forma formans*; non è imputabile perché è escluso dal possesso della ragione e la sua attività non può essere regolata da norme create da soggetti che ne dispongono; non è *attività* ma *atto compiuto*.

---

mancare fosse proprio il controllo esercitato dalla ragione, gli istinti «*relinquunt enim et abiciunt oboedientiam nec rationi parent, cui sunt subiecti lege naturae*» (I, XXIX, 102).

<sup>246</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, p. 35.

<sup>247</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1098 a.

<sup>248</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, 1995, p. 373 ss.

La ragione giuridica, in quanto umana, consente di discutere un'ermeneutica del diritto alla luce del rapporto tra *persona* e *responsabilità*, tra imputazione di un *qualcosa* e imputabilità di un *qualcuno*. Correre il rischio dell'azione, della parola, dell'essere parte nel processo, rappresenta il punto focale nella distinzione tra l'uomo e il non-umano perché solo la ragione può infondere nell'anima l'umanità del rischio, la consapevolezza del dover rispondere delle proprie azioni. Non è l'atto, il prodotto dell'attività, ad essere imputabile, e non lo sarebbe neanche l'azione in sé<sup>249</sup>; il vero elemento imputabile è la *volontarietà*<sup>250</sup> dell'attività che ha portato al compimento di quell'atto, ed essa può essere solamente umana e per ciò solo umanamente intendibile in quanto frutto della qualità di possedere l'intelletto. Le azioni *in-volontarie* non sarebbero annoverabili tra quelle dell'uomo perché non essendo il risultato della sua volontà gli effetti da esse prodotti «non gli vengono attribuiti né a titolo di lode né a titolo di biasimo»<sup>251</sup>. La moralità o l'immoralità «non è proprietà di un'azione ma soltanto del soggetto agente»<sup>252</sup>; è la scelta dell'azione, e per questo la volontà di agire, ad essere «desiderio deliberabile»<sup>253</sup>. La condizione dell'essere esposto alle conseguenze delle proprie azioni non è però limitante o deprecabile perché nel momento in

---

<sup>249</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 101. Riprendendo il pensiero dei classici greci, in una specifica allusione al *Simposio* di Platone, Humboldt avverte come non sia possibile nemmeno giudicare a priori una condotta umana in quanto è necessario considerare le cause fisiche che hanno portato al suo compimento e le facoltà psichiche e morali del soggetto che la compie: «nessun'azione – si legge – è in sé buona o cattiva». Sulla diversità delle circostanze che portano al giudizio di un'azione si veda anche: CICERONE, *De officiis*, I, § X.

<sup>250</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. Perotto, Bologna, 1998, § 4 ss.; Cfr. B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, cit., p. 39.

<sup>251</sup> *Ivi*, p. 279.

<sup>252</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 101.

<sup>253</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'etica nicomachea di Aristotele*, cit., p. 306.

cui l'uomo realizza la natura della sua umanità sviluppa contestualmente la sua forza morale, la percezione del giusto e dell'ingiusto, avvicinandosi, guidato dalla ragione regolatrice<sup>254</sup>, ai canoni della giustizia e della bellezza. Grazie alla forza illuminante dell'intelletto è lo stesso piacere puramente sensibile a trasformarsi in sentimento del bello sensibile, preparando il passaggio dell'interiorità al bello morale<sup>255</sup>.

Nel rischio dell'azione si realizza l'umanità dell'uomo, connubio tra il mondo sensibile dell'istinto e quello extrasensibile dalla ragione, nel quale ricercare gli elementi che gli consentano di raggiungere l'equilibrio tra i due mondi. È qui che il sentimento estetico si inserisce e manifesta il suo significato più pregnante. L'impeto rozzo e sfrenato del desiderio sensibile dovrebbe ricavare la propria educazione e il proprio affinamento proprio dall'elemento estetico<sup>256</sup>, dall'arte, un mondo nel quale la bellezza viene sublimata in tutte le sue possibili manifestazioni. Questo carattere si trasferisce dal singolo individuo all'intera realtà sociale nella quale si svolge la propria esistenza e rappresenta al contempo un parametro di valutazione del grado di sviluppo delle singole nazioni: «allo stadio più basso— scrive Humboldt—sta il rozzo selvaggio non ancora civilizzato, che conosce soltanto desideri e piaceri sensibili. [...] Di qui all'educazione morale c'è un abisso invalicabile, che solo l'educazione estetica può superare»<sup>257</sup>. A

---

<sup>254</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 100. Il concetto di *ragione* che von Humboldt espone in questa pagina ha un'accezione molto ampia che comprende non soltanto le facoltà intellettuali dell'uomo ma anche la produzione delle idee per mezzo dell'osservazione sensibile, «l'attenzione dell'anima alle qualità interne delle cose». Si legge infatti che «quanto maggiore è l'esattezza che contraddistingue lo spirito di osservazione, [...] quanto più a fondo esso penetra nell'essenza delle cose, tanto più aumenta il grado di perfezione e di felicità. Infatti, tanto più corretto è l'esercizio di tutte le facoltà psichiche, tanto più svariati sono gli aspetti che vengono scoperti negli oggetti, tanto più stretto diventa il nesso delle idee».

<sup>255</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>257</sup> *Ivi*, p. 102.

questo proposito deve essere considerato rilevante il ruolo che il *lusso* riveste nel processo di avvicinamento alla bellezza ma solo quando questo sia in grado di procedere parallelamente alla vera arte, altrimenti finisce col diventare nocivo per lo stesso carattere delle nazione<sup>258</sup>. Compito dell'arte è quello di generare e alimentare il sentimento. Il suo fine è, pertanto, «morale nel senso più elevato del termine»<sup>259</sup>.

Il sentimento estetico rappresenterebbe la tanto agognata medietà tra l'attività sensibile e quella del puro intelletto. Esso è in grado di realizzare l'equilibrio tra i due poli verso i quali può rivolgersi l'energia spirituale, garantendo vivacità e prontezza interiore, impedendo che i due mondi del materiale e dell'ideale finiscano con l'annullarsi vicendevolmente. Ciascun oggetto, quindi, dovrebbe essere «contemplato né unicamente sotto l'aspetto materiale, né unicamente sotto quello ideale. È necessario piuttosto coglierli sempre entrambi contemporaneamente e in certo senso permutarli, e trattare sia la materia che il concetto soltanto come forma, cioè come qualcosa di sensibile eppure di incorporeo»<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> *Ibidem*. Von Humboldt scrive che il lusso, finché tiene il passo della vera arte, «è utile e deve essere promosso» ma specifica anche «eccetto il caso in cui particolari condizioni politiche facciano temere la perdita di vantaggi ancor più importanti». Questi aspetti sono stati già trattati in maniera più puntuale nel *Capitolo I* in *Bildung e terzietà del legislatore: un esempio tra 'Licurgo e Solone'* ed è a quelle pagine che si rinvia per un confronto.

<sup>259</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>260</sup> *Id.*, *Università e umanità*, Napoli, 1970, p. 89.

### 3.2 *L'arte come strumento formativo dell'umanità*

Prendere coscienza della medietà del sentimento estetico tra il mondo del sensibile e quello dell'intelletto, del suo essere strumento di avvicinamento per l'uomo ai principi di bellezza e armonia propri dell'arte, porta quasi inevitabilmente a riflettere sull'influenza che esso esercita su di un particolare tipo di formazione umana, quella giuridica. Si è visto nelle pagine precedenti che nel momento in cui si concretizza nell'animo dell'uomo la natura della sua umanità egli prende consapevolezza del suo essere *io*, del suo essere esposto al giudizio altrui per le azioni che compie, frutto di una volontà che appartiene solamente al mondo umano. Da questa condizione di esclusività egli riesce a trarre gli elementi necessari allo sviluppo di una forza morale che si pone come *trait d'union* tra la bellezza e il diritto, tra il bello così come percepito dai sensi, privo di una ricerca del giusto, e la giustizia come fine ultimo ricercato dalla ragione che si illumina nella morale.

Una volta innestato il seme della bellezza nell'animo di chi la contempla, questo germina e lo nobilita riempiendolo e di conseguenza formandolo alla morale, in un processo di avvicinamento al bello che è mosso naturalmente da un desiderio interiore che, in quanto educato alla bellezza, la ricerca.

Nel precedente capitolo si è potuto osservare come von Humboldt abbia donato una nuova luce alla *immaginazione*<sup>261</sup>, considerata la sorgente dalla quale si snodano il senso e l'intelletto ma nella quale gli stessi rifluiscono, in una sintesi governata dalla sua forza creatrice; e si è avuto modo di osservare anche la verifica di tale fenomeno nell'arte, partendo dalla libera riproduzione dell'oggetto da parte

---

<sup>261</sup> ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 602 ss.



dell'artista, limitata dalla impossibilità di riassumere nella loro totalità i suoi tratti distintivi. La rappresentazione che ne deriva, quindi, consente all'osservatore di individualizzare l'oggetto, facendolo proprio attraverso la sensibilità e la percezione dei propri sensi, senza che ne venga ingabbiata in alcun modo l'espressività.

La maggiore difficoltà che l'artista incontra sul cammino dell'immaginazione è quella della trasformazione della realtà naturale nel peculiare prodotto della sua attività, nell'*immagine artistica*. Operare una simile trasformazione non deve però portare a snaturare il soggetto di quell'immagine, altrimenti sarebbe elevato il rischio di porre l'osservatore nell'imbarazzo di un suo difficile riconoscimento a causa dell'invasiva modificazione della stessa da parte dell'artista<sup>262</sup>. «Non è dunque tanto il suo oggetto—scrive Humboldt — che egli deve alterare, sono piuttosto io, che lo vedo e l'intendo, a dover provare un così meraviglioso cambiamento che, trovandomi in mezzo alla natura, mi senta non di meno elevato al di sopra di essa»<sup>263</sup>.

Il sublime dell'opera artistica risiederebbe nel suo porsi come guida per l'immaginazione dell'osservatore, il quale ricerca in quella gli elementi che ne riscaldano l'anima, fondendo la propria interiorità con quella dell'artista nella profondità del «medesimo ardore che consuma lui stesso»<sup>264</sup>. Ciò che differenzia l'immagine riprodotta dall'artista da un oggetto reale è proprio il diverso moto formativo cui essi danno avvio nell'animo dell'osservatore.

Nell'interpretazione di Tessitore si comprende come la sottoposizione ad osservazione intellettuale di un oggetto reale comporta un sezionamento della forma visibile dalle nozioni intellettive che essa scatena, «con la conseguenza che l'oggetto più che essere colto in sé, viene studiato nelle sue origini, nei

---

<sup>262</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 602.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 603.

suoi risultati e cambiamenti, e viene riferito costantemente agli altri esseri del creato, cosicchè alla fine ci si ritrova lontani da esso»<sup>265</sup>.

L'opera d'arte, invece, rappresenta un tutto determinato in cui «non manca niente e non è superfluo niente»<sup>266</sup>, un tutto armonioso in cui «la parte rinvia all'insieme e l'insieme alle parti, senza che si senta il bisogno di uscire di lì»<sup>267</sup>.

«Nell'arte la trasformazione della realtà nell'idealità consegue la totalità, in quanto viene negata la categoria dell'esistenza, in nome del principio formale dell'esistenza, inerente al complesso delle forme, delle parti, dei colori di cui l'opera d'arte realizza l'insieme, secondo una sintesi inscindibile. Il che significa che l'immaginazione artistica ha come carattere, contemporaneamente, l'infinito e il finito, assicurando così all'uomo la possibilità e la capacità di un passaggio dall'uno all'altro»<sup>268</sup>.

La riflessione che scaturisce dall'osservazione sensibile dell'opera d'arte, però, è caratterizzata da un dinamismo che muovendo dal sentimento estetico suscitato dalla stessa, provoca il desiderio ad ampliare l'indagine sotto forma di una autonoma riflessione, il che significa «che l'arte – continua Tessore – non è soltanto qualcosa di perfettamente individuale, non ha mai nulla di esclusivo, mentre nella natura reale ogni oggetto presentandosi per quello che è ci annuncia con ciò stesso che non saprebbe essere che quello»<sup>269</sup>.

La limitatezza fisica della tela del pittore o dello spartito del compositore, si trasforma in una immensità dalla quale «partono

---

<sup>265</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013, p. 108.

<sup>266</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>267</sup> G. MARCOVALDI, *Il pensiero estetico di G. Humboldt*, intr. a W. VON HUMBOLDT, *Scritti di estetica*, Firenze, 1934, p. XII.

<sup>268</sup> F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., pp. 109-110.

<sup>269</sup> *Ivi*, p. 109.

in ogni senso raggi verso l'infinito»<sup>270</sup> che suscitano l'interesse all'indagine, e tutto questo parte dalla semplice collocazione del soggetto dinanzi all'opera dell'artista, quasi fosse una finestra su un mondo che l'osservatore ignorava di poter esplorare; ma come ricorda von Humboldt, «il lettore di un poeta deve essere, in qualche modo, poeta egli stesso»<sup>271</sup>.

L'immagine, quindi, non si limita ad essere il mero prodotto di una attività individuale, quella dell'artista, ma assume dinanzi a ciascun osservatore il valore di uno strumento di formazione del pensiero<sup>272</sup>. Questo processo di formazione cui l'opera d'arte dà avvio, però, non deve necessariamente essere né automatico né tanto meno istantaneo. Spesso, avverte von Humboldt, «si è frainteso questo principio, credendo che ogni prodotto dell'arte debba inculcare qualche insegnamento, eccitare qualche sentimento capace di condurre a delle azioni virtuose; ogni prodotto, che non si proponga questo fine, viene detto inutile»<sup>273</sup>. Ma la vera finalità dell'arte non sarebbe quella di condurre immediatamente ad azioni buone o giuste, bensì di gettare le basi per una *produzione individuale* delle stesse, ponendosi come vero strumento di formazione interiore.

### 3.3 *Interpretazione artistica ed interpretazione giuridica: il giurista è un artista del diritto?*

L'interpretazione giuridica, al pari di quella artistica, risponde ad esigenze estetiche che ne svincolano la natura da un piano esclusivamente tecnico-formale per ricondurla sotto l'armonia del sentimento estetico. Ricercare il bello e il giusto

---

<sup>270</sup> *Ibidem.*

<sup>271</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 603.

<sup>272</sup> *Ivi*, pp. 108-109.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 98.

nel diritto non significa indirizzare il proprio pensiero al diritto in sé, alla norma istituita, ma consiste nel ricercare gli elementi armoniosi di una corrispondenza tra il mondo dell'intelletto e la realtà sensibile che in quanto materiale è la vera destinataria degli effetti di quella norma. Il giurista non è mero tecnico del diritto, non è l'autore di automatismi applicativi ma al pari dell'artista è un genio creativo; senza il ruolo dell'operatore giuridico il diritto sarebbe riassumibile nell'applicazione automatica di una norma alla realtà materiale che essa disciplina, attività che potrebbe essere svolta da una qualsiasi macchina. L'arte ermeneutica, però, chiede che l'interprete della legge sia 'persona'.

Nella musica l'esecuzione di un testo non è semplice esecuzione ma implica un coinvolgimento diretto dell'esecutore in una rielaborazione interpretativa dalla quale egli non può sottrarsi né tanto meno può essere sottratto.

Nel mondo del diritto l'interprete percorre sentieri non dissimili, apportando mediante la creatività del suo genio, un'interpretazione necessaria per la corretta armonia tra la *legalità formale* della norma e la *giustizia sostanziale*, facendola rinascere da quel «niente di nuovo che la norma scritta lascia trasparire senza l'interprete»<sup>274</sup>, scongiurando il rischio di «mistificare il vero col falso, affermare la finzione come vera»<sup>275</sup>.

Così come lo spartito non è la musica, la norma non è il diritto<sup>276</sup>; il medio tra il particolare e la sua universalità è propriamente l'attività interpretativa dell'esecutore che mediante quella ridona nuova vita all'opera stessa. Il diritto è una misura, ma non è 'La' misura, in quanto produzione umana e per ciò solo *non-assoluta*. *De-mitizzare* il diritto, *dis-incantarlo* dalla sua presunta universalità significa prendere coscienza della sua umanità, della possibilità che la parola giuridica *possa essere*

---

<sup>274</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>276</sup> *Ibidem*.

vera ma che allo stesso tempo vi sia il rischio della sua falsità.

*Generazione e formazione*<sup>277</sup> sono due attività ben distinte: la prima produce un qualcosa che prima non era presente, «genera una nuova esistenza [...] che ha una forza della vita indipendente dal generante»<sup>278</sup>; la seconda è invece pura attività del generato.

Nel mondo giuridico non è però immaginabile una formazione successiva e autonoma della norma generata, la quale necessita sempre dell'attività formativa del genio<sup>279</sup> giuridico, della mano estranea dell'interprete che mediante la propria creatività interpretativa la risveglia infondendole una nuova forza vivificante<sup>280</sup>.

L'impulso formativo è l'inizio della vita<sup>281</sup> tanto nell'arte quanto nel giuridico, e trae la sua genesi dal concetto di formazione esposto in von Humboldt. La formazione culturale alla giuridicità consente di poter accedere al giudizio, come capacità del rendere-rendersi conto, nell'affermazione «la facoltà giudicatrice è alla base di tutti i nostri moti intellettuali ... interpretare è come rifare il processo creativo ... rivivendo il mondo e la liberazione dell'artista ... per giudicare quale è stato il problema espressivo che egli si è posto e come lo ha risolto»<sup>282</sup>.

*L'arte del diritto* forma allo stesso modo lo spirito dell'osservatore giuridico perchè nella sua interpretazione si realizza un processo di stimolazione e immaginazione interiore parimenti formativo. Se si riflettesse più approfonditamente sulle peculiarità comuni ad arte e diritto non si potrebbe fare a meno di notare come entrambi non sarebbero altro che «mondi

---

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 548.

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 547.

<sup>279</sup> *Ivi*, p. 548. Si veda anche B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, cit., p. 131.

<sup>280</sup> *Ivi*, p. 548.

<sup>281</sup> *Ivi*, p. 559.

<sup>282</sup> B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, cit., p. 132.

simbolici»<sup>283</sup>, *rappresentazioni della realtà* e non la realtà stessa.

Nel *teatro giuridico* il legislatore inscena una possibile realtà, delineando i tratti della sua eventuale verifica nella norma istituita alla quale i singoli rimandano le possibili conseguenze delle proprie condotte. Attribuire la qualificazione di reato ad una condotta, stabilire una determinata pena per quella determinata condotta, significa creare negativamente nella mente dell'agente la percezione di ciò che è legalmente giusto istituendo giuridicamente ciò che non lo è, stimolandone l'interiorità mediante l'offerta di una rappresentazione che ha valore di strumento formativo di ogni singola personalità.

Il confronto individuale con la norma giuridica è realmente educativo in quanto offre al soggetto la possibilità di rappresentare nella sua mente una possibile realtà che potrà assumere la concretezza di una *realtà reale* a seguito del compimento di un'azione che il legislatore qualifica come illecita, una realtà che lo interessa direttamente e per la quale è necessaria una consapevole ponderazione delle attività che potrebbero realizzarla.

L'artista, il legislatore, l'interprete giuridico, offrono quindi all'osservatore una rappresentazione della realtà, un'immagine nella quale ogni individualità può riconoscersi e riconoscere la propria percezione di ciò che è bello-giusto e di ciò che non lo è, preparandone una produzione interiore che forma l'umanità giuridica nella gratuità di un'immagine portatrice di quegli stessi valori che è chiamata a tutelare.

---

<sup>283</sup> C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, Milano, 1991, p. 50.

### 3.4 *La tensione tra diritto e giustizia. Dalla certezza del diritto alla realizzazione di una giustizia sociale*

Il termine *diritto*, giuridicamente inteso, rimanda quasi sempre ad un sistema legislativo, un insieme di norme o ad una più generica idea di *legge* intesa come strumento di regolazione dei rapporti civili. Nella sua immediatezza tale rinvio non consente ovviamente di analizzare i principi che ne giustificano la necessità o la doverosa correttezza applicativa, i quali meritano, per la loro stessa portata, un'analisi specifica che anticipa quanto ad importanza qualsiasi trattazione tecnica.

Nel linguaggio comune il termine *diritto* viene spesso inteso come sinonimo di *giustizia*<sup>284</sup>, analogia troppo spesso sottovalutata e perniciosa per una corretta comprensione dei diversi contenuti di cui ciascun termine è portatore. Dall'alto della sua lungimiranza e dalla sensibilità propria della sua figura, il legislatore indirizza senza dubbio la propria attività alla concretizzazione di un ideale di giustizia, essendo suo stesso compito e successivamente della norma cui affida la regolazione dei rapporti dei consociati, ma ciò non consente immediatamente di assimilare quell'ansia di giustizia ad una effettiva giustezza del diritto positivo. Dove la corretta realizzazione di una giustizia formale è ravvisabile dal confronto tra il dettato normativo e la sua effettiva applicazione, non sempre è agevole individuare il confine che separa questa dalla più specifica giustizia sostanziale. L'ordinamento giuridico di qualsivoglia Stato rappresenta un punto di arrivo importante nel percorso verso una corretta stabilità sociale, in quanto è grazie ad esso che si può aspirare alla realizzazione di una pacifica coesistenza all'interno della comunità<sup>285</sup>.

---

<sup>284</sup> Cfr. B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, cit..

<sup>285</sup> Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, traduzione di M. Garin, Roma-Bari, 2003; Cfr. ID. *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, 1972; Cfr. F.

La funzione del diritto e dell'attività statale in genere, come si è avuto modo di esprimere nelle pagine precedenti e come si continuerà a fare in quelle che seguono, è principalmente, o così dovrebbe essere, quella di consentire una pacifica gestione dei rapporti sociali tra gli individui cui gli stessi contenuti sono rivolti, diventando l'unico strumento che possa consentire il raggiungimento di un obiettivo diversamente irrealizzabile dalle singole forze di cui i cittadini dispongono. Diritto e Stato sono elementi indispensabili solamente fino a quando non travalicano i limiti che gli stessi individui passivamente investiti ritengono giusti<sup>286</sup>.

Da queste affermazioni emerge una peculiarità propria di qualsiasi organizzazione giuridica, di qualsiasi norma in generale, ossia la validità temporale della stessa in relazione alla realtà sociale alla quale viene applicata. La mutevolezza dei rapporti umani, le modificazioni che essi subiscono nel corso della storia, difficilmente consentono una validità assoluta, universale, del contenuto proprio di una legge; ciò che è ritenuto giusto oggi non è detto che lo sia domani semplicemente perché il contenuto di quel rapporto potrebbe assumere tratti talmente differenti da non trovare più una corretta corrispondenza con il contenuto di quella norma.

Inizia a profilarsi una distinzione molto più netta dei concetti suesposti di diritto e giustizia. Il diritto è qualificabile come giusto solamente quando realizza l'uguaglianza sociale e concretizza la *certezza* di una legalità sulla quale la comunità può fare affidamento. Un diritto oscuro, fumoso, *in-certo*, non è neppure lontanamente accostabile ad un tale tipo di qualificazione. Tra diritto e giustizia esiste quindi un nesso inscindibile in quanto il diritto è giusto esclusivamente quando è capace di dare a ciascuno il suo, *suum cuique tribuere*<sup>287</sup>, per

---

TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 92.

<sup>286</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. IX.

<sup>287</sup> ULPIANO, D. 1.1.10: «Iustitia est constans et perpetua voluta ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non



riprendere una terminologia cara ad Ulpiano, garantendo la pacifica coesistenza tra gli uomini, ma al contempo esiste una paradossale separazione data dalla impossibilità umana di far coincidere perfettamente quest'ansia di giustizia con la sua traducibilità in un ordinamento giuridico.

Nei limiti della propria umanità, l'uomo dovrebbe guardare alla giustizia come ad un fattore sociale, non assolutistico, identificabile nel rapporto che lega la propria individualità, esprimibile in una personale idea di giustizia, all'individualità dell'altro, la quale a sua volta esprime una propria idea della stessa. La giustizia umana può essere realizzabile solo umanamente, nel raggiungimento di un'armonia tra le diverse individualità che la esprimono. Se non si analizzasse il problema nella sua umana immanenza, non solo sarebbe vano ogni tentativo di compimento di una giustizia sociale, ma si finirebbe con lo scontrarsi con l'immagine intangibile di una giustizia trascendente, non umana e quindi non umanamente realizzabile. L'umanità e quindi la socialità della giustizia consiste proprio nel riconoscimento dei diritti di ciascuno<sup>288</sup>, nel dialogo tra le singole individualità, al fine di scongiurare il rischio della pretesa di una giustizia assoluta, imposta dal vincente imperativo, che non tutela il diritto alla formazione di una propria idea di giustizia. Essa, perciò, rappresenta un valore del diritto, realizzabile umanamente mediante la creazione di norme che rispecchiano al meglio le esigenze della collettività cui si rivolgono, e non già una qualità intrinseca al diritto stesso; così come esiste un diritto che si qualifica nella sua giustezza, esiste un diritto a criticare ed eliminare dall'ordinamento giuridico norme *in-giuste, in-certe o in-adatte* alla concretizzazione di quella giustizia che rappresenta il vero punto di arrivo di qualsiasi ordine legislativo. Ogni ordinamento di diritto, infatti, presuppone una necessaria idea di giustizia, ma sembra

---

laedere, suum cuique tribuere». In questo ambito si veda anche CICERONE, *De officiis*, I, § VII.

<sup>288</sup> CICERONE, *De officiis*, I, § VII, 23.

impossibile stabilire degli ordinamenti di diritto giusti, perché la giustizia resta pur sempre un'idea, un'umana aspirazione, non traducibile perfettamente in un ordinamento giuridico.

Il principio della *certezza del diritto* rappresenta un vero e proprio valore dello stesso, identificabile nella sicurezza conoscitiva riconosciuta al cittadino riguardo le conseguenze giuridiche delle proprie azioni, consentendo una preventiva valutazione degli effetti derivanti da un particolare tipo di condotta ed esercitando quindi un importante grado di influenza sulla stessa. Tutto ciò si realizza attraverso la strutturazione del diritto in norme generali ed astratte, nelle quali ciascun individuo può immedesimarsi affidandosi alla chiarezza espositiva e alla mancanza di lacune o contraddizioni che tale principio si propone appunto di eliminare.

La realtà, però, impone di non considerarla come un qualcosa di assoluto, poiché la certezza rappresenta pur sempre un fine da realizzare e non può essere in via assoluta un valore immanente all'attività del legislatore. Non si può nascondere, ad esempio, il ruolo creativo che i soggetti incaricati di dare applicazione alle norme esercitano in ragione di tale attività, il che non consente al cittadino di prevedere con sufficiente sicurezza l'esito della stessa.

Sarebbe invero difficile pensare ad un diritto assoluto, espressione universale di giustizia e quindi universalmente applicabile, svincolato dall'influenza che le singole forze umane esercitano nelle più diverse forme e intensità. Epurare il diritto da questi elementi non porterebbe in realtà ad una concezione di diritto puro, assoluto, che consenta di realizzare un vero ideale di giustizia che abbia un valore universale, perché esso finirebbe comunque con l'inglobare quegli stessi elementi che si è cercato invano di eliminare. Questi principi, esposti da Romano in *Due studi su forma e purezza del diritto*, ci consentono di chiarire meglio il concetto.

«Kelsen ritiene di poter dare una definizione del diritto epurata *sia* dalle forze che si scontrano nel mondo, *sia* dal desiderio di giustizia. In una prima immediata lettura, la

costruzione della sua ‘dottrina pura del diritto’ si mostra capace di guadagnare la purezza del ‘fenomeno diritto’, avendo messo tra parentesi il mondo, l’esistenza degli uomini e la qualità della loro coesistenza nelle molteplici realtà di un tale mondo. Questa prima impressione viene accreditata con il presentare il diritto non coincidente con la semplice forza di una parte che vince su un’altra parte; *il diritto è descritto non come la forza del più forte, ma come una ‘pura’ organizzazione della forza*. È un’impressione presto smentita perché una tale ‘pura’ organizzazione della forza sarà solo quella risultante dalla forza più forte, ovvero da quella forza costitutiva del Fatto fondamentale che è la Norma fondamentale»<sup>289</sup>

Come si è avuto modo di notare sembrerebbe realmente difficile sul piano pratico applicare un diritto puro, idealmente inteso, perché si deve tenere necessariamente conto di tutte quelle contingenze umane e temporali dalle quali l’applicazione dello stesso deriverebbe. La certezza del diritto finirebbe col diventare una mera illusione, un valore irrealizzabile, perché esso stesso, se inscindibile da variabili umane, non coinciderebbe con le norme che lo compongono ma diventerebbe il frutto dell’attività decisionale del giudice, imprevedibile per sua stessa natura.

La realizzazione di una uguaglianza sociale, identificabile nella certezza stessa del diritto, potrebbe concretizzarsi soltanto qualora l’attenzione si sposti dal piano tecnico della creazione di norme aventi efficacia per esigenze future a quello più squisitamente sociale, il cui obiettivo è quello di rimuovere le disuguaglianze e le ingiustizie manifeste, l’«*ingiustizia legale*»<sup>290</sup> di una norma che una volta cristallizzata continua a produrre i suoi effetti anche in mancanza di una netta corrispondenza tra le sue disposizioni e le esigenze della collettività cui si rivolge.

---

<sup>289</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, pp. 117-118.

<sup>290</sup> L. AVITABILE, *Cammini di filosofia del diritto*, Torino, 2012, p. 239.

Non si può prescindere dalla tensione della separatezza tra l'ideale di giustizia e l'ordinamento di diritto ma essa deve necessariamente essere monitorata per evitare che si avvicini ad un estremo piuttosto che all'altro, creando delle inevitabili disuguaglianze. È sempre dall'uomo che bisogna partire, dalla sua umanità e dalle necessità proprie del suo essere sociale se si vuole realizzare una certezza giuridica che non ammetta discriminazioni. L'idea di giustizia 'sociale' si realizza nella realtà concreta e personale dei singoli appartenenti alla collettività, è incentrata sulle persone e sulle libertà individuali prima ancora di esserlo sulle istituzioni, perché se è la tecnica del diritto a prendere il posto della sua umanità, della sua applicabilità concreta alla realtà sociale nella quale produce i suoi effetti, si potrà aspirare ad un diritto tecnicamente perfetto ma difficilmente esso assumerà i tratti di un diritto giusto.

Si è già avuto modo di analizzare i limiti entro i quali l'attività dello Stato deve essere circoscritta affinché non pregiudichi quelle stesse libertà cui esso è finalizzato a tutelare, ma è chiaro come soltanto attraverso tale attività si può volgere lo sguardo ad una realizzazione il più concreta possibile di giustizia sociale.

L'art. 3 della Costituzione riporta sotto una duplice veste il principio in esame, non soltanto garantendo un'uguaglianza sociale sul piano formale ma attribuendo alla Repubblica il *dovere* di attivarsi affinché le disuguaglianze presenti vengano eliminate, consentendo il libero sviluppo umano degli stessi cittadini.

Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali

È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

Nelle cause che giustificano la nascita di uno Stato si rinviene esattamente la necessità dei consociati di affidare la tutela della propria serenità ad una forza superiore per evitare quella condizione di guerra sociale che scaturirebbe dal desiderio di imporre la legge del più forte e non anche una legge giusta, capace di realizzare una parificazione sociale secondo uguaglianza. In forza di questo trasferimento di sovranità, di questo *pactum subiectionis*<sup>291</sup>, lo Stato non acquisisce un *diritto* di azione teso alla realizzazione dell'interesse della collettività, semmai la sua azione assume i tratti di un *dovere*, limitato alla eliminazione di quelle disuguaglianze sociali che i cittadini non sono in grado di compiere personalmente e che qualificano la stessa necessità dell'esistenza di un simile apparato statale. Soltanto la lesione di un diritto può giustificare la compressione di un altro, perché è in quel momento che il cittadino avverte la presenza e la indispensabilità di una istituzione che lo tuteli, che assicuri la certezza del diritto, intesa come sicurezza di accesso alla tutela garantita dall'ordinamento giuridico.

Lo stesso Humboldt definisce «sicuri i cittadini di uno Stato se, nell'esercizio dei loro diritti, – sia che riguardino la loro persona o la loro proprietà– non vengono disturbati da attacchi esterni; diciamo quindi *sicurezza* – se la definizione non dovesse sembrare troppo concisa e, forse per questo, oscura – *la certezza della libertà giuridica*»<sup>292</sup>.

Ove il diritto stesso assuma una veste meramente formale, una *forma*, estraniandosi dagli interessi della collettività, sarebbe elevato il rischio di incorrere in una reale *crisi del diritto*, una condizione nella quale il ruolo del giurista perderebbe quella qualificazione di garante dell'integrità e della chiarezza delle norme delle quali non sarebbe possibile nemmeno individuare una giustificazione della propria osservanza. Lo Stato non

---

<sup>291</sup> Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, traduzione di M. Garin, Roma-Bari, 2003; Cfr. ID. *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, 1972; Cfr. F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., p. 92.

<sup>292</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 203.

avrebbe soltanto il dovere di ponderare la propria attività limitandola alla garanzia della sicurezza sociale ma avrebbe al contempo il dovere di assicurare, in caso di contestazione, il godimento di un diritto a seguito di una lesione dello stesso. Si attua una particolare forma di sostituzione per la quale il cittadino, non volendo subire le conseguenze sfavorevoli di una condotta altrui, dalla quale scaturirebbe la violazione di un diritto, trasferisce tale incombenza allo Stato, il quale, mediante la propria attività, si impegna a garantire il rispetto delle norme, tutelando indirettamente i diritti individuali e della collettività. In mancanza di tale dichiarazione di volontà a non subire la lesione, scrive Perticone, «la sicurezza non sarebbe minacciata, né sarebbe giustificato l'intervento statale. L'astensione, anche determinata da ignoranza o da inerzia, esclude quell'intervento, se lo Stato non abbia, appunto, la responsabilità dell'astensione stessa, determinata da oscurità o da insufficiente pubblicità della legge»<sup>293</sup>.

La peculiarità del ruolo rivestito dalla legge, o dallo Stato se meglio aiuta a comprendere il concetto, consisterebbe in una sua duplice qualità, quella di attribuire alle pretese legittime una forza maggiore di quella che i singoli cittadini riuscirebbero ad imprimere individualmente, e proteggendo al contempo gli stessi dal pericolo di una lesione dei diritti esposti alle condotte illecite di soggetti terzi. Sarebbe necessario, dunque, il riconoscimento positivo del diritto individuale a perseguire la propria idea di giustizia, perché nella consapevolezza del godimento di un simile diritto risiede implicitamente il riconoscimento del medesimo diritto altrui, il che esclude la possibilità dell'imposizione di una giustizia assoluta, giusta solo per la forza più forte. Ma il diritto può garantire questa condizione solamente quando esprime un principio di certezza giuridica, nel quale la ricerca della verità e della giustizia non deve essere in alcun modo ostacolata da intricati tecnicismi,

---

<sup>293</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., p. 119.

lacune o contraddizioni, affinché possa compiersi l'obiettivo della creazione di un diritto che sia valido per la comunità e che garantisca al tempo stesso una individuale garanzia di giustizia.

«La legalità è una forma essenziale delle relazioni umane, ma ha il suo senso nella ricerca della giustizia»<sup>294</sup>.

---

<sup>294</sup> B. ROMANO, *Filosofia della forma, relazioni e regole*, cit., p. 128.

IV  
DIRITTO E LINGUAGGIO



#### 4.1 Tipicità della lingua-norma e originalità del linguaggio-diritto

Secondo il pensiero di von Humboldt può affermarsi che nel linguaggio giuridico ha rilievo l'uomo ed il suo essere sociale, nel rapporto tra la sua formazione e le formazioni che si danno di ognuno nella collettività, facendo del linguaggio il nucleo relazionale e identificativo della stessa comunità.

Torna il riferimento allo *spirito del popolo*<sup>295</sup>, che nello studio delle lingue, che apre alla comprensione della storia di un popolo e del suo linguaggio, presenta ancora il problema giuridico esistenziale del rapporto tra libertà e autorità, mediato necessariamente dalla terzietà giuridica del linguaggio.

Nel diritto e nelle attività il limite che incontra sia lo Stato che l'individuo è, tra i primi, quello rappresentato dal linguaggio e dalla sua diversità di origine socio-culturale.

E' per questo che si fa vivo il riferimento allo spirito del popolo, in quanto la dimensione spirituale, al di là di ogni limite, appare nella sua forma più universale rendendo speculativa l'indagine a partire dalla *diversità del parlare sensibile* per giungere alla universalità del linguaggio, giuridico in quanto in esso si costituisce la regola universale di un comune intendimento.

Scrive von Humboldt che «è incontestabile che quando la varietà materiale vien meno, è sostituita da una varietà morale e intellettuale più ricca e più feconda. Il nostro spirito più coltivato percepisce le gradazioni e le differenze meno sensibili, che influiscono sul nostro carattere, meno rude ma più sensitivo, e sulla nostra vita pratica»<sup>296</sup>.

E, per quanto «la sensibilità è il germe e la viva espressione

<sup>295</sup> Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 629,; ID., *La diversità delle lingue*, cit.

<sup>296</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., pp. II e IV.

dell'idea»<sup>297</sup>, è da questa deve muoversi nella direzione della ricerca, del bene e del giusto, assolutamente personale seppur svolta nella relazione giuridico-esistenziale che si ha con le personalità degli altri.

In questo itinerario di incontro e scontro tra il sensibile-reale e l'immaginario-universale, si presentano i caratteri della controversia giuridica, basata sul fatto del dato normativo che e la necessità della interpretazione alla luce di principi motivazionali della giuridicità esistenziale, attività che si svolge secondo l'impiego di parole e linguaggi, aprendo al problema tra comprensione e incomprensione, giustizia e ingiustizia, diritto e legalità.

Nella filosofia del linguaggio di von Humboldt questo dato normativo è rappresentato dalla lingua che 'tipicizza' nella grammaticalità i segni distintivi di una nazione; mentre nel linguaggio restano vivi i rinvii alla originalità del parlare<sup>298</sup> stesso, mai afferrabile con gli strumenti di una lingua. In questo moto del linguaggio è calato il diritto, mai omologato alla norma, coincidente con l'atto originale del dire di se stesso in un mondo.

Secondo von Humboldt questi due versanti, lingua e linguaggio, si coappartengono nel riferimento alla centralità non di una grammatica ma dell'uomo, nel costante impegno a «vigilare sulla nostra energia, sulla nostra originalità e sui mezzi atti a conservarle»<sup>299</sup>, nel rispetto della stessa misura adottata

---

<sup>297</sup> *Ibidem.*

<sup>298</sup> Il rinvio è anche alla nota n. 304. Nel caso di un cittadino che si trovi in uno Stato diverso da quello suo di origine, può di sovente accadere che non pronunci correttamente le parole della lingua dello Stato in cui si trova: ebbene, potrà chiamare *Pilumpo* la persona che si chiama 'Palumbo', e lo farà nella convinzione e nell'intenzione che è quella la giusta pronuncia o che comunque abbia chiamato la persona che intendeva chiamare. Quest'ultima, dopo una serie di volte succedutesi, nelle quali ha appreso di essere chiamata in maniera tale, non potrà – come tutti coloro che hanno appreso ciò – certamente sostenere di non essere stata chiamata, quindi indicata, quindi imputata, a qualunque ragione, sia essa di fatto o giuridica.

<sup>299</sup> *Ibidem.*

con l'altro.

Sono questi i principî che portano von Humboldt ad esigere che per ogni lingua si debba tener conto delle sue specifiche ed esclusive strutture, in termini di originalità, che storicamente si pongono e si rinnovano nel dualismo fra la libertà dell'individuo, spontaneamente creante, e una necessità sociale consistente nelle limitazioni imposte dal gruppo in cui l'individuo stesso si colloca.

Lo scenario tedesco in cui opera von Humboldt consente di rilevare un comparativismo dei pensieri sulle lingue e sulla loro struttura, secondo 'partizioni' che dimenticano il linguaggio, e che in von Humboldt – per questo – non hanno mai significato una sistematizzazione della questione del linguaggio. E' lo stesso Cassirer ad accorgersi di questo, osservando che in von Humboldt è presente «uno spirito perfettamente sistematico, ma nemico di ogni tecnica semplicemente esteriore della sistemazione»<sup>300</sup>.

Von Humboldt, così, si è trovato ad operare in un mondo culturale che inneggiava ad una sorta di normatività delle lingue, opponendo a ciò egli stesso la originalità del linguaggio umano.

L'indagine tipologica che conduce von Humboldt è infatti diversa da quella della normatività delle lingue, in quanto non è finalizzata ad una categorizzazione scientifica delle stesse; suo obiettivo ultimo è quello di ricostruire l'impatto che la lingua ha su un individuo e l'influenza che esercita sul suo pensiero, condizionandone lo sviluppo e la relativa modalità di sintesi.

La diversità delle lingue è rappresentata tipologicamente «non tanto come diversità delle visioni del mondo, quanto come diversità dei modi di procedere del pensiero, che a quelle visioni hanno dato luogo»<sup>301</sup>.

Ecco come il concetto di 'tipo' assume una forma del tutto diversa da quello di mera classificazione scientifica, acquistando

---

<sup>300</sup> E. CASSISER, *Filosofia delle forme simboliche* (tr. it. di E. Arnoud), vol. I, Firenze, 1961, p. 116.

<sup>301</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XCIV.

un rilievo ‘organico’. Il linguaggio è per Humboldt una forma di vita, è *enérgeia*<sup>302</sup>, e dunque mai semplicemente già data nella sua struttura ma necessitante una continua attività spirituale affinché venga mantenuta in vita e continuamente perfezionata.

Questo itinerario è lo stesso per il diritto, il quale coniuga normatività della lingua e originalità del linguaggio coi due versanti di legalità e giustizia: l’atto del parlare non è misurabile con la normatività della grammatica in quanto nel parlare si pronunciano parole che per la grammatica pura possono essere prive del riconoscimento della loro significativa originalità<sup>303</sup>.

---

<sup>302</sup> *Ivi*, p. LXXVIII. Anche in P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 163 ss.

<sup>303</sup> Tra i tanti esempi che possono portarsi si pensi al fatto di pronunciare una parola non rintracciabile in alcuna grammatica. Gli esseri umani sono soliti adoperare linguaggi variegati, in costante e progressiva trasformazione manifestando l’uso di parole che al primo riscontro interpretativo appaiono improprie (non proprie) ad una grammatica e prive di ogni rinvio ad un senso. E’ il caso che va dai dialetti, analizzati da von Humboldt, fino a quelle particolarità più intime, come i vezzeggiativi tra innamorati o amici. Il bambino, anche, ne è forse qui l’esempio più esplicativo: lo stesso può esprimersi, a seconda dell’età, pronunciando parole solo sue, mai uguali a quelle di un altro bambino, diverse nel suono, nella correttezza grammaticale e nella pronuncia; eppure evocative di una pretesa di riconoscimento e di ascolto. Il punto è provare ad immaginare a non dar rilievo a questo parlare: ne deriverebbe l’esclusione di chi parla e che – appunto parlando – pensa di aver motivo e diritto a pronunciarsi, secondo la sua originalità esistenziale. Il suo pensiero si concentra su quel suo parlare e sull’attendere una considerazione che consiste nell’ascolto da parte dell’altro e nell’attesa di una sua risposta; e questo suo pensiero, per quanto ‘piccolo’, è comunque un suo pensiero, plasmato dalla sua formazione progressiva, pregno di una sua originalità insurrogabile a quella di un altro. Trattandosi, dunque, di prendere la parola e di ricevere risposta, si attivano i principi della esclusione e quelli della inclusione, conseguendone che si ha a che fare e sempre col diritto e con la sfera della soggettività giuridica, qualunque età l’uomo abbia. Il bambino, per tornare ad una praticità dell’esempio, potrà dire *tottumma*, che potrebbe stare a significare ‘le botte di mamma’ o ‘mamma mi dà le botte’ (nel gergo che circola nella comunicazione con i bambini il termine ‘botte’ si rinviene in quello di ‘tottò’); con questa espressione il bambino, in ogni caso, ha manifestato ad un destinatario un concetto chiaro, che pretende venga compreso o nella direzione giocosa di un avvertimento, palesando di

Il merito di von Humboldt è quello di non aver mai costruito una classificazione linguistica fine a se stessa, ma di averla indirizzata sempre ad una profonda analisi delle relative individualità, gettando le basi per delineare il confine che divide la tipologia delle lingue dall'universalità dei linguaggi.

Nella critica ad una comparazione delle lingue si coglie che questa pretende ricondurre i diversi caratteri delle stesse ad un medesimo *genus*, una famiglia o ceppo, in grado di consentirne una classificazione genealogica fondata sulla presenza di

---

aver compreso che quanto dice si riferisce alla percezione dell'effetto di una possibile sua condotta eccessiva (le 'tottò' appunto); o come richiesta di aiuto nel caso che il fatto si presti a considerazioni più gravi che possono investire l'intervento di un giudice o di un assistente sociale. Stessa sorte si ha se il bambino, posto nella situazione giocosa di indicare un oggetto, il più delle volte quello con cui si è procurato una ferita o un danno, oppure l'oggetto che desidera, lo stesso, a richiesta, potrà dire *attuli*, che potrebbe stare a significare 'quello lì'. Al di là di come lo dica e di cosa dica, che si tratti di *tottumma* o di *attuli*, il bambino presenta anzitutto la necessità di essere compreso da chi è per lui l'altro e, comunque, indica una volontà e un fatto, che non può restare inascoltato. E il punto è che lo indica mediante l'uso formativo di un linguaggio che presenta già i caratteri di una sua originalità, che sono quelli dell'universalità, ma non ancora quelli della grammaticalità. Pertanto ogni suono, apparentemente inarticolato, o parola inventata, potrebbe essere l'una il surrogato di un'altra; ma il punto resta che il bambino ha comunque espresso un fatto per lui originalmente modificativo della sua stessa formazione e della sua realtà, pur se di ciò sembra non avere piena consapevolezza. Si può cogliere, anche in *attuli*, un segno confinato all'accadimento giocoso della contingenza oppure, ove il fatto anche qui si presti a considerazioni più gravi, che possono implicare un giudizio o un processo, diviene determinante estrarre da quell'*attuli*, mediante l'arte dell'interpretazione, la circostanza che trattasi di 'quello lì', espressione che va ad indicare l'imputabilità ad un qualcuno di un qualcosa.

E' dunque inevitabile, in tutti gli esempi portati, che si accenda un'attività interpretativa, che è giuridica non foss'altro perché presenta i tratti della rispettosità di queste pretese e regole, perché muove, appunto, verso una verità, e una verità di giustizia, partendo dalla conoscenza-apprensione di un dato, che è quel parlare, direzionandosi alla comprensione intima e profonda dello stesso, per coglierne originalità e volontà, con il risultato di dover riconoscere l'altro come 'esistente' e ipotizzante, come soggetto di diritto, come persona, in qualunque suo stadio di *form-azione*.

elementi comuni alle diverse lingue, che consentano la individuazione di un legame naturale, dimostrabile empiricamente dai caratteri della loro grammatica; ma le lingue, scrive von Humboldt, «sono diverse non come genere, ma come individui, il loro non è un carattere di genere, bensì un carattere individuale»<sup>304</sup>.

È necessario, dunque, rivolgersi alle lingue non come ad un genere ma come a distinte individualità, che possono anche presentare elementi di somiglianza ma non per questo necessariamente riconducibili alla sfera delle affinità tipologiche.

Per von Humboldt l'appartenenza di diverse lingue ad un medesimo ceppo sarebbe possibile solo quando è presente tra di esse un'affinità fonetica di forme grammaticali.

Alla conservazione di una forma grammaticale non si accompagna necessariamente la sussistenza del principio che in passato portò a quella determinata organizzazione del linguaggio.

Per von Humboldt non ci si può però limitare al confronto tra le diverse forme grammaticali in quanto ogni lingua rimanda ad un tipo, «al principio che ha regolato e regola la sua formazione»<sup>305</sup> ed è proprio il principio di formazione e il suo successivo sviluppo che merita di essere posto al centro di ogni indagine linguistica.

La lingua non è mero derivato dell'azione di più esseri viventi che se ne appropriano per finalità interattive, ma è essa stessa un essere vivente; la sua natura è *organica* e «partecipa della natura di tutto ciò che è organico per il fatto che in essa ogni elemento sussiste solo per mezzo dell'altro e il tutto solo in virtù della forza che pervade la totalità»<sup>306</sup>. Allo stesso modo avviene per diritto che non si dà nell'ipotesi linguistica di un individuo con se stesso, ma nella relazione linguistica che si

---

<sup>304</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XCVI.

<sup>305</sup> *Ibidem*.

<sup>306</sup> *Ivi*, p. 726.

costituisce nella regola del parlare e dell'ascoltare, secondo il silenzio del secondo quando parla il primo e viceversa, nel chiedere (giustamente) e attendere (di e con giustizia) una risposta.

Queste regole sono valide per tutti i linguaggi del diritto, anche al di fuori della grammatica normativa delle lingue, dei suoi stadi, antichi o evoluti, e dei suoi livelli: sono regole, ad esempio, che fondano il principio del dibattimento processuale e che trovano una genesi già nel motivo esistenziale dell'umano.

Il riconoscimento di un diverso livello di sviluppo delle lingue, di un diverso grado di perfezionamento delle stesse, non opera come fattore discriminatorio di alcune in danno di altre in quanto nessun linguaggio che da esse deriva può essere escluso dalla circolarità ermeneutica: questi principi sono esposti nel saggio *Sullo studio comparato delle lingue*, dove viene esposto che «anche i cosiddetti idiomi rozzi e barbarici possiedono già tutto ciò che occorre ad un uso completo e sono forme in cui, come i migliori e più eccellenti idiomi hanno provato, l'animo intero potrebbe incarnarsi nel corso del tempo per dar forma in esse, in maniera più o meno perfetta, ad ogni genere di idee»<sup>307</sup>.

Von Humboldt invece opera una distinzione tra la *lingua* e l'*appropriazione linguistica*, coltivabile mediante la letteratura, la scienza e la filosofia; «il dicibile può venire detto anche in una lingua organizzata imperfettamente». Nel suo pensiero la perfezione o imperfezione di una lingua non è dunque «equivalente alla povertà espressiva e al concretismo del pensiero»<sup>308</sup>. E' il caso del barbaro o del rude nel linguaggio, ma anche del bambino: in entrambi si ha una originalità diversa, nel primo strutturata, se di età matura, e quindi comunque imputabile, nel secondo non ancora, e quindi pressochè innocente.

Se l'indagine comparatistica è dunque finalizzata ad una analisi empirica del linguaggio, tentando di avvicinarsi al

---

<sup>307</sup> *Ivi*, p. 725.

<sup>308</sup> *Ibidem*, nota 4.

modello delle scienze esatte, la tipologia di von Humboldt assume i caratteri di una vera e propria «*ermeneutica del linguaggio*»<sup>309</sup>, del tutto originale rispetto al filone linguistico storico-comparato, che, nonostante una sua più florida diffusione iniziale, rappresenta un campo ben più ristretto se paragonato alla vastità della riflessione di von Humboldt.

L'indagine sul linguaggio muove nella direzione di apprendere la conoscenza delle lingue e delle loro storie e strutture, ma di non lasciare che il linguaggio coincida con esse. L'uomo si orienta all'universalità armonica del linguaggio, proiettato in questa dimensione dal rapporto col mondo, e non si lascia che venga incatenato dalla territorialità grammaticale il 'suo' originale parlare.

#### 4.2 *Dalla diversità delle esperienze sensibili alla diversità delle lingue: verso una nuova formazione 'giuridica'*

Il secondo paragrafo della *Presentazione* di Giacomo Perticone al *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*<sup>310</sup> presenta un titolo e uno svolgimento il cui tema trattato è «lo Stato ... che non deve ostacolare l'ascensione dell'uomo verso il mondo dell'armonia ideale»<sup>311</sup>.

Questa ascensione è condotta dall'uomo con tutte le attività, e prima tra tutte quella della comunicazione nella formazione. Il linguaggio, la parola, l'intersoggettività comunicativa tra individui e popoli, consente di cogliere le motivazioni di von Humboldt sugli studi intorno al linguaggio

Dal pensiero politico, che lo pone tra i pionieri del

---

<sup>309</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XVII.

<sup>310</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., pp. II e IV.

<sup>311</sup> *Ibidem*.



liberalismo teorico e dello Stato di diritto, la sua attività spazia verso i confini più intimi e profondi dell'umanità, qualificandosi in essa come universale.

Infatti, dopo aver solcato posizioni politiche e giuridiche, si rende necessario chiarire che il campo in cui von Humboldt operò più a lungo, lasciando segni profondi di una fertilità teoretica, è quello del linguaggio, in teoria e in prassi, e ciò, insieme a Herder, lo ha reso uno dei pilastri della filosofia del linguaggio.

L'approccio di von Humboldt al linguaggio sembrerebbe muovere dalla necessità di superare un annoso problema, già riscontrato e affrontato negli scritti anteriori al 1820, rappresentato dal ruolo delle *diverse esperienze sensibili* nel processo identificativo della individualità come forza dinamica. Le difficoltà principali risiedevano nella natura stessa della ricerca, da condurre nella intangibilità del mondo interiore, non potendo avvalersi di strumenti di osservazione che consentissero di giungere ad una valutazione empirica del fenomeno, nello scontro della dicotomia tra *essere interiore* ed *essere esteriore*.

A partire dalle esperienze acquisite in un viaggio in Spagna, inizia a concretizzarsi nel pensiero di Humboldt la necessità di individuare e risolvere il fenomeno della diversità, sia sotto il profilo motivazionale, si direbbe esistenziale, sia nella direzione conseguente alle diversità, ovvero la diversità delle culture, come quella giuridica.

Humboldt individua nel linguaggio il sentiero per fornire una risposta a queste sollecitazioni.

Partendo dalla *parola*, da intendere come espressione concreta dell'attività del parlare, essa rappresenta un elemento sensibile, è percepibile dai sensi, viene esteriorizzata dall'attività del parlante<sup>312</sup> consentendo l'analisi del processo interiore che ha portato alla sua formulazione.

La parola non fornisce semplicemente il mezzo per cogliere un surrogato di qualcos'altro rispetto a quanto essa nomina, essa

---

<sup>312</sup> ID., *La diversità delle lingue*, cit., p. XLI.

«non è copia della cosa, ma dell'immagine di essa che si produce nella soggettività umana»<sup>313</sup>. E' questo il punto: qui si coglie che anche nel linguaggio giuridico non si registra una metodologia grammaticale del parlare, in modo che un parlare di una norma e di un diritto siano sempre uguali a se stessi o ad altre pronunce delle stesse parole. L'idea, l'immagine, il sentimento, la comprensione che si attiva, che – dice von Humboldt – «si produce nella soggettività umana»<sup>314</sup>, costituisce il fulcro del diritto: l'interpretazione giuridica, appunto. Senza di questa ogni parola immessa in un enunciato normativo resterebbe in una forma di non-vita. Necessita di essere letta, ripresa, interessata dall'attività dialogica che il diritto garantisce attraverso le istituzioni giuridiche delle relazioni intersoggettive: tra chi è soggetto della controversia, tra accusa e difesa, nel giudice stesso, nel lavoro degli operatori del diritto. Alla pari di quanto accade nell'esistenza comune, dove il fatto (la norma, la parola, il dato), chiede sempre una motivazione secondo un'interpretazione che sia opera di una soggettività umana, non essendo possibile un'operazione tecnica per porre il compito del motivare la parola e linguaggio.

Nel diritto, come nel linguaggio comune, è sempre centrale ed attuale il pericolo della parola come dato e dello spegnimento dell'attività dell'interpretazione giuridica, assumendo rilievo la considerazione che «la parola scritta dell'uomo è oggi solo un lieve riflesso di quella originaria, perché si è svuotata»<sup>315</sup> di quella presenza che è lo spirito che nomina von Humboldt, e «nella cavità si è sistemata la scienza»<sup>316</sup>.

La inscindibilità del rapporto soggettivo che lega la parola al soggetto che la proferisce o che la interpreta, rappresenta l'anello di congiunzione tra la propensione umana e naturale alla parola e quella *Bildung* che porta al compimento di senso

---

<sup>313</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 189.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> L. ZOJA, *Giustizia e bellezza*, cit., p. 17.

<sup>316</sup> *Ibidem*.

dell'atto del parlare, illuminato dallo spirito dell'energia del linguaggio, mai sistematizzabile in una scienza grammaticale della lingua.

Nella considerazione del linguaggio come segno espressivo dell'interiorità si ritrovano indubbie affinità con il pensiero di Herder<sup>317</sup>. La peculiarità di Herder risiede nella considerazione del linguaggio come espressione di debolezza e non anche di superiorità come si sarebbe portati ad immaginare. L'istinto, rispetto agli altri esseri viventi, è nell'uomo un elemento caotico e multiforme perchè, a differenza che in quelli, esso apre all'uomo una infinità di prospettive e di relative problematiche che non consentono lo svolgimento di un'attività naturalmente predeterminata.

Von Humboldt scrive che «ad ogni essere [non umano] è assegnato il compito di seguire un determinato numero di vie [...]. Invece all'attività dell'uomo non è assolutamente prescritta in maniera esclusiva una direzione particolare»<sup>318</sup>.

Non essendo limitato nel suo spazio naturale l'uomo gode del privilegio di agire secondo ragione in ogni possibile direzione, sfruttando le inclinazioni del proprio istinto che non è pari a quello degli altri viventi in quanto, appunto, non lo imprigiona nella forma di attività predeterminate<sup>319</sup> trattandosi di un istinto permeato sempre da una ragione, foss'anche la prima, quella naturale (umana).

L'individuo umano presenta un'eccedenza rispetto al mondo della vita biologica e delle sue leggi trovate: eccedere le leggi trovate significa per l'uomo, anzitutto, istituire leggi: e ciò accade non per organizzare la convivenza, ma per orientare la convivenza agli scopi dell'umano.

Ma è qui che si rinviene il maggior punto di distacco dal

---

<sup>317</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 177. L'autore, in merito, individua una vicinanza tale tra i pensieri dei due filosofi da considerare la posizione di Herder come la più vicina a quella di von Humboldt.

<sup>318</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 581.

<sup>319</sup> Cfr. B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008.

pensiero di Humboldt: se per Herder il linguaggio rappresenta pur sempre il risultato di una particolare disposizione delle facoltà umane, per Humboldt «l'uomo è uomo tramite il linguaggio [ed] è nel momento del formarsi di esso, del suo immediato prodursi che egli conquista la sua essenza, il suo vero essere»<sup>320</sup>.

L'originalità di von Humboldt risiede proprio nel considerare il linguaggio come condizione stessa dello sviluppo interiore e non come mero strumento di interazione sociale.

Torna qui quel concetto di *formazione* interiore che è determinata-da ed è determinante-la attività dell'uomo, la *Bildung*, una dimensione da intendere come progressivo e costante processo di formazione interiore da attuare mediante la inesauribile spinta dello spirito che determina l'azione umana<sup>321</sup>.

Questo carattere di progressività temporale sembrerebbe cedere ora il posto ad un'antitetica qualificazione: per Humboldt «lo sviluppo delle forze umane non è da intendere come qualcosa di graduale e progressivo, come qualcosa che avviene poco per volta secondo un indice costante di accelerazione e di perfezionamento, in quanto esse subiscono spinte improvvise, slanci vorticosi che mettono capo a nuove forme»<sup>322</sup>.

L'individuo, in questa nuova formulazione della forza interiore, sarebbe coinvolto in una immediata ed improvvisa attività di formazione, quella che il Raimondi definisce «violenza del nuovo»<sup>323</sup>, la quale irrompe nel mondo e lo trasforma impetuosamente attraverso l'impiego della scelta del singolo, originale e intenzionata, che nel diritto chiede di

---

<sup>320</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 178.

<sup>321</sup> Sul concetto di *Bildung* si veda anche F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit.

<sup>322</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 166.

<sup>323</sup> Il riferimento è al saggio di E. RAIMONDI, *La violenza del nuovo. Wilhelm von Humboldt e la critica letteraria*, in *W. von Humboldt nella cultura contemporanea*, Bologna, 1976.

misurarne la responsabilità e di collocare l'uomo nella dimensione giuridica dell'imputabilità.

La parola pronunciata dall'uomo incide irreversibilmente nella dimensione della realtà in cui si dispiega, essa non può più essere ritirata o negata, è destinata a chi la ascolta e quindi ad essere reimmessa nella relazione dialogica per coglierne il peso della responsabilità dei contenuti, originali e creativi, propri di 'chi' la pronuncia.

Alla ragione dialogica che guida il parlare, così inteso, si aggiunge quella dose di impulso sensibile, detto anche passione, che contribuisce in maniera più risoluta ed immediata all'infusione di creatività ed entusiasmo nell'animo umano, faccendo di sensibilità e pensiero l'intero processo di nuova formazione come inteso da von Humboldt: l'edificazione formativa dell'uomo attraverso il linguaggio.

Il linguaggio rappresenta per Humboldt il tramite per la formazione dell'animo umano e non semplicemente il prodotto della sua attività, sarebbe nato da un'attività passionale, esplosiva, immediata nel suo manifestarsi: il linguaggio è anzitutto *enérgeia*<sup>324</sup>. «Se l'uomo è uomo solo tramite il linguaggio dovrebbe però essere già uomo per inventarlo: è quindi necessario supporre che l'invenzione del linguaggio e delle varie lingue non sia operazione graduale e consapevole, ma improvvisa e come automatica»<sup>325</sup>.

Per queste ragioni l'approccio alla lingua dovrebbe avvenire sulla base della considerazione di un elemento prodotto dalla genialità di un istante che racchiude in sé tutto il processo formativo della stessa, dal quale solo successivamente procedere in direzione di un perfezionamento graduale: in ordine al linguaggio, sarebbe la facoltà umana contrapposta al bisogno animale a differenziare principalmente l'uomo dagli altri esseri

---

<sup>324</sup> Cfr. W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, Roma-Bari, 2000, p. LXXVIII. Vedasi anche P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 163 ss.

<sup>325</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, p. 179.

viventi. Tale facoltà si traduce nel piacere della produzione di una struttura più complessa della semplice emissione sonora della quale si avvalgono gli animali per esprimere stati emozionali naturali, al fine di rappresentare nella sua specificità ogni possibile stato d'animo, di cui la lingua diventa espressione diretta nel passaggio dal mondo interiore a quello sensibile.

Si è ricordato che per von Humboldt che il linguaggio umano non trova la sua genesi in un bisogno d'aiuto, in quanto una tale necessità avrebbe potuto essere soddisfatta con dei semplici suoni inarticolati<sup>326</sup>.

Soltanto l'articolazione linguistica può garantire un'esatta determinazione dei concetti che si cerca di esprimere ed è proprio in questa ricerca di perfezione che sarebbe individuabile la scelta di un simile strumento espressivo e la volontà soggettiva di essere imputabile della parola scelta e pronunciata.

L'istinto animale, come accennato in precedenza, sarebbe più forte di quello umano perchè non lascerebbe spazio a facoltà ma limiterebbe l'attività interiore alla mera necessità naturale.

Il rapporto tra il linguaggio e l'interiorità del parlante si riflette sull'intera umanità, in particolar modo nella precisa realtà sociale in cui lo stesso è impegnato a dialogare, e nel suo continuo dinamismo essa assume i tratti di una inarrestabile produzione più che di un mero prodotto. Si potrà obiettare che la lingua, in quanto forma formata soggetta a particolari regole strutturali, che si traducono nelle varie grammatiche, che ne consentono l'accuratezza dell'utilizzo stesso, sia in realtà il *risultato* di una produzione che per quanto dinamica e continua possa giungere comunque ad una conclusione coincidente con la cristallizzazione di tali regole.

Ma è necessario scindere la lingua dal linguaggio, così come è necessario scindere la norma dal diritto, dall'attività normativa ed interpretativa che si materializza nel linguaggio, scritto o parlato, ma sempre nel suo essere *atto* e mai *fatto*,

---

<sup>326</sup> AA.VV., *Persona, imputabilità, ermeneutica*, Torino, 2014, p. 110.

*enérgeia* e mai *érgon*<sup>327</sup>.

Se è vero che la lingua compiuta finirebbe, quindi, col dar vita ad una scienza linguistica, allora la norma positiva, privata dell'attività interpretativa del giurista, creerebbe una innaturale *scienza del giusto*<sup>328</sup>, erroneamente detta tale, dovendosi trattare di mera scienza della legalità (scienza normativa).

In von Humboldt la vera spiritualità del linguaggio risiede nella individualità del parlante, ognuno diverso, come diverso è l'influsso che essa esercita sul singolo e che quest'ultimo rispettivamente esercita su di essa, fino a divenire una singolare espressione di particolari sfumature soggettive.

La lingua come struttura *formata* dovrebbe rappresentare un punto di riferimento per l'individuazione delle variazioni apportate alla stessa nel corso dei tempi dalle singole individualità dei suoi fruitori, ed in questo risiederebbe il fine ultimo del linguaggio. Per quanto la si possa intendere come insieme di forme e regole non si potrà fare a meno di ricondurre la sua essenza allo spirito individuale del soggetto che la utilizza, di quella singola individualità, così come non si potrà fare a meno di ricondurre il linguaggio giuridico alla sempre viva attività dell'interprete.

Nella lingua, come intesa da von Humboldt, «è la dimensione del parlare individuale il luogo e il simbolo della sua vitalità, della sua duttilità, a esprimere le più sottili sfumature personali, e anche in definitiva il vero luogo di invenzione di nuove forme e di nuove espressioni»<sup>329</sup>.

L'influsso che l'intera collettività esercita sulla lingua rappresenta un vero tratto distintivo per von Humboldt, la cui

---

<sup>327</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. LXXVIII. Vedasi anche P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p.163 ss.

<sup>328</sup> Cfr. B. ROMANO, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, cit. e A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, Torino, 2013.

<sup>329</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 187.

motivazione può esser colta nel fatto che la lingua e il linguaggio esprimono la soggettività dell'individuo, mostrano al mondo la sua formazione originale, presentando quindi ognuno la sua estetica formativa, esposta al giudizio di chi la osserva e la riceve, attendendo da questi una risposta altrettanto rappresentativa di una soggettività. L'incontro delle soggettività nel linguaggio pone i parlanti nella medietà delle regole dello stesso, è qui che si incontra il (primo) diritto e il primo giudizio. La facoltà di giudicare, ricordata da Kant, è propria dell'uomo in quanto rappresentativa (estheticamente) del se stesso, e il processo in cui si dà il giudizio nel diritto è lo stesso col quale si ha quello nell'arte. Si deve dunque osservare che il parlare non può essere strutturato in una scienza in quanto esso attiene all'arte e, come tutte le arti, presenta del singolo una propria capacità evocante, diversa da quella degli altri.

Si ha così che il giudizio giuridico, al pari di quello estetico, non rappresenta «un trattamento lasciato alle operazioni delle scienze»<sup>330</sup>, perchè così come il maestro deve stimolare nell'allievo la capacità di non dare per assoluti i modelli che gli si presentano, bensì di interpretarli, il «maestro del diritto non impone all'allievo modelli da imitare ed eseguire, ma lo sollecita alla formazione e all'esercizio della *sua* arte dello *jus dicere*»<sup>331</sup>.

---

<sup>330</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>331</sup> *Ibidem*.



#### 4.3 *Linguaggio e discorso giuridico: diritto e verità nel dibattito*

Intendere l'atto del parlare come il frutto di un istinto naturale, intrinseco all'uomo e da quest'ultimo non controllabile se non a seguito del suo manifestarsi, porterebbe a snaturare l'intero processo formativo che l'uomo stesso esercita sul mondo che lo circonda. Non vi è dubbio che la innata predisposizione alla parola trascenda la sua stessa volontà ma sarebbe alquanto rischioso intendere la stessa come mero privilegio offertogli dalla natura e non anche come una più terrena potenzialità di cui egli dispone, suscettibile di un graduale processo di controllo e perfezionamento.

Sin dal principio, l'uomo non ha mai assunto il ruolo di un passivo spettatore di fronte agli eventi naturali. Nel costante divenire della sua forza spirituale egli utilizza la materia offertagli dalla natura sfruttandone ogni potenzialità, plasma il mondo che lo circonda dandogli forma, una forma desiderata, frutto della propria identità. Potremmo affermare che «il mondo non si svolge intorno all'uomo che lo contempla immobile per scoprirne il segreto ordinamento, ma è l'uomo che con il suo moto ordinatore dà forma al mondo»<sup>332</sup>. È qui che si manifesta la grandezza delle riflessioni di von Humboldt, per il quale quel moto ordinatore che consente all'uomo di plasmare il mondo non è semplicemente azionato dalla sua attività manuale, materiale, bensì dal linguaggio della «ragione regolatrice»<sup>333</sup>.

Riprendendo il pensiero di Kant<sup>334</sup>, Humboldt dona nuova luce alla *immaginazione*<sup>335</sup>, considerata la sorgente dalla quale si snodano il senso e l'intelletto ma nella quale gli stessi

<sup>332</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XXXIX.

<sup>333</sup> ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 100.

<sup>334</sup> Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, traduzione italiana di A. Gargiulo, Bari, 1970, p. 34.

<sup>335</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit. p. 602 ss.

rifluiscono, in una sintesi governata dalla sua forza creatrice. Esempio è la verifica di un simile fenomeno nell'arte.

L'artista riproduce liberamente un soggetto non potendone riassumere, se non limitatamente all'immagine esteriore, i tratti distintivi. Questa rappresentazione consente quindi all'osservatore di individualizzare l'immagine, facendola propria attraverso la sensibilità e la percezione dei propri sensi, senza che ne venga ingabbiata in alcun modo l'espressività. L'immagine non si limita ad essere il mero prodotto di una attività individuale, quella dell'artista, ma assume dinanzi a ciascun osservatore il valore di uno strumento di formazione del pensiero<sup>336</sup>. Alla separazione dell'oggetto dalla sua essenza naturale segue quindi un ricongiungimento alla stessa attraverso la mediazione di una sintesi individualizzata che si compie nel momento della riproduzione spontanea e personale dell'immagine. La sintesi del senso e dell'intelletto avviene con la interiorizzazione individuale degli elementi che investono ciascun osservatore, il quale li rende oggettivi solo in relazione alla propria attività spirituale.

Nel linguaggio l'immaginazione percorre sentieri non diversi da quelli appena tracciati.

Mediante il linguaggio non ci si limita a designare oggetti già pensati ma è esso stesso «organo formativo del pensiero. Questo vuol dire che senza la parola non si dà alcun concetto, né si dà a ben guardare neppure alcun oggetto, poiché l'oggetto acquista per l'uomo 'compiuta essenzialità' solo in quanto concetto»<sup>337</sup>.

La «rappresentazione soggettiva»<sup>338</sup> non assume però già di per sé i tratti di un concetto, perché affinché l'oggettivazione dello stesso possa aver luogo è necessaria la mediazione del

---

<sup>336</sup> Cfr. F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 2013, pp. 108-109.

<sup>337</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XL.

<sup>338</sup> *Ibidem*. Sul rapporto tra la soggettività della rappresentazione e l'oggettivazione della conoscenza cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, cit., p. 29 ss.

linguaggio che attraverso il suono fa sì che ciò possa realizzarsi. In quanto capace di linguaggio l'uomo è «un animale simbolico»<sup>339</sup>, istituisce forme che muovendo dall'interiorità si traducono per mezzo della parola in simboli, significativi perché *destinati a significare*. Nella parola «il suono della sensazione diventa suono di designazione e di significazione»<sup>340</sup>; se così non fosse non si potrebbe determinare una rappresentazione, la quale inevitabilmente perirebbe nell'animo del pensante. Ciò che differenzia l'arte dal linguaggio sembra essere la intersoggettività di quest'ultimo, dalla quale non si può prescindere se ci si pone come fine ultimo la realizzazione di una compiuta oggettivazione. Nell'arte «l'immagine passa dall'Io al Tu, senza fare tuttavia ritorno all'Io, sicché la sintesi si compie allorché il Tu, quasi fosse un artista, riproduce in sé spontaneamente l'immagine; nel linguaggio vi è invece una reciprocità, perché la parola viene restituita all'Io dal Tu che è realmente, a sua volta, un parlante, e solo allora la sintesi può dirsi compiuta»<sup>341</sup>.

L'attività di percezione interiore e quella di rappresentazione che porta alla sua oggettivazione sono due momenti necessariamente distinti. L'oggettivazione linguistica può compiersi solamente nel momento in cui si realizza la risposta del Tu, nella quale l'Io stesso riesce a percepire la propria spiritualità in quanto esposto ad un rapporto con l'altro e con il mondo. Oggettivazione significa comunicazione, «divenire oggettivo non è che divenire comune»<sup>342</sup>.

«Nel dialogo, nella prassi della domanda e della risposta, l'Io e il Tu, mentre formano se stessi, l'uno mediante l'altro, danno forma agli oggetti che diventano comuni. L'insieme degli oggetti così formati costituisce il mondo, o meglio, l'intermondo che l'Io interpone tra sé e la natura per accogliere quest'ultima in sé ed elaborarla, ma che, a ben guardare, più che tra l'Io e il

---

<sup>339</sup> C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 39.

<sup>340</sup> E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Milano, 2006, p. 51.

<sup>341</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., pp. XLI-XLII.

<sup>342</sup> *Ivi*, p. LI.

non-Io, appare interposto tra l'Io e il Tu perché è dal dialogo tra l'Io e il Tu che scaturisce. Senonché, un tale modo di considerare il formarsi del mondo nel dialogo tra l'Io e il Tu non tiene ancora conto della fenomenicità storica del linguaggio. In realtà il dialogo si svolge sempre nell'orizzonte del linguaggio e, all'interno di questo, nella prospettiva dischiusa da una lingua, ossia in un mondo già linguisticamente formato»<sup>343</sup>.

Di fondamentale rilievo è a questo fine la considerazione del ruolo formativo che il *suono* svolge per il pensiero, riproducibile mediante la voce umana e scaturente da una concordanza tra questi ed il pensiero stesso. La «'chiara nettezza del suono' è indispensabile affinché dalla molteplicità delle impressioni che investono il soggetto vengano tratte le 'porzioni del pensiero' – è il distacco, la prima fase dell'oggettivazione –, affinché la simultaneità spaziale di quelle venga rielaborata nella linearità temporale di queste»<sup>344</sup>.

L'importanza del suono nel linguaggio ha anche una finalità interpretativa delle parole pronunciate; nel silenzio che intercorre tra la parola detta e quella ancora da pronunciare si dà avvio ad un meccanismo interpretativo delle espressioni esterne mediante il suono della voce che rispecchia la profondità individuale di ciascun Io. La parola «si va facendo linguaggio-discorso all'interno del tessuto sociale composto da relazioni interpersonali di riconoscimento»<sup>345</sup>, ed è proprio il *discorso* la vera chiave di volta del linguaggio. Nella sua «*tridimensionalità*» avviene il passaggio da un rapporto oggetto-soggetto ad uno soggetto-soggetto; «solo quando la parola creata dall'Io risuona proferita dal Tu, quando essa fa ritorno al suo orecchio come la parola di un altro, solo allora la rappresentazione 'viene promossa ad effettiva oggettività'»<sup>346</sup>.

Nel discorso vi è uno scambio di rappresentazioni tra

---

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> *Ivi*, p. XLV.

<sup>345</sup> L. AVITABILE, *Cammini di filosofia del diritto*, Torino, 2012, p. 250.

<sup>346</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLI.

molteplici parlanti che «si donano il senso»<sup>347</sup>, perché è il dialogo la vera forza che aziona l'automatismo della conoscenza e sublima la socialità dell'uomo, consentendo il passaggio dall'individuale all'universale, secondo la regola del diritto a parlare, che pone colui che chiede la parola davanti a chi cede il suo tempo per l'ascolto, nell'attesa di ricevere il medesimo e proporzionale spazio nel parlare.

Il suono assume un senso originale nel rapporto dialogico e giuridico, giammai limitato al ruolo della singola parola proferita, ma coincidente con le ragioni e le intenzioni che ne hanno determinato il proferimento. Il rapporto dialogico diviene processo dialogico, nel quale si manifestano le individualità dei parlanti e mediante le quali si esterna la rappresentazione dei concetti.

«In forza di un Tu che la riverbera la rappresentazione diviene, mediante il linguaggio, concetto»<sup>348</sup>. «Il relazionarsi delle persone – i soggetti degli *atti* e non gli esecutori dei *fatti* – nel medio della *ricomprensione*, coglie il nucleo della relazione di riconoscimento e consente a Buber di affermare: il «riconoscimento dell'esistenza peculiare dell'interlocutore ... può essere reale ed efficace solo se scaturisce da un'esperienza della ricomprensione, da una esperienza della parte opposta»<sup>349</sup>.

L'intera giustificazione della struttura linguistica si fonda sulla socialità del dialogo: «Il parlare è sempre un parlare-con-altri, il pensare è sempre un pensare-con-altri, lo stesso essere dell'uomo è in definitiva un essere-con-altri. Il linguaggio, che è il fondamento stesso della socialità, su cui si edifica la convivenza umana, porta alla luce la socialità dell'uomo. Esso è infatti il grande punto di passaggio dalla soggettività all'oggettività, dall'individualità sempre limitata all'esistenza

---

<sup>347</sup> B. ROMANO, *Dono del senso e commercio dell'utile. Diritti dell'io e leggi dei mercanti*, Torino, 2011, p. 89.

<sup>348</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLI.

<sup>349</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, p. 120.

che comprende in sé tutto contemporaneamente»<sup>350</sup>.

L'uomo che contempla von Humboldt non è mai entità astratta, assoluta, bensì reale, concreta, intesa nella sua umanità e storicità di individuo inserito in una collettività che si autodetermina e forma *nel* dialogo con un Tu, con un altro Io.

Spostandoci dall'analisi antropologica ad una più squisitamente giuridica, il discorso assume un ruolo irrinunciabile nella quotidiana ricerca della verità<sup>351</sup>. Non a caso il dibattito, il vero terreno di scontro delle parti, è incentrato su una serie di principi fondamentali tra i quali spicca per la sua peculiarità quello della *oralità*.

Il *principio dell'oralità*<sup>352</sup> è chiaramente improntato ad una necessità ritenuta unanimemente imprescindibile dall'opinione comune prima ancora che giuridica, rappresentata dal maggior grado di tutela delle proprie posizioni processuali nonché dalla chiarezza espositiva e dall'immediato riscontro che una tecnica comunicativa di questo tipo offre al giudice per giungere ad una decisione. Questa fase processuale è considerata la sede naturale della formazione probatoria proprio perché non vi è alcun filtro tra l'acquisizione delle stesse e la decisione dibattimentale, che in ossequio al principio della *immediatezza* deve avvenire in tempi brevi e soprattutto deve essere fondata su un nitido ricordo dei fatti appresi nel corso dell'istruttoria affinché si realizzi nel miglior modo possibile la certezza del diritto.

Riprendendo una terminologia cara a Buber, possiamo

---

<sup>350</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLI.

<sup>351</sup> J. LOCKE. *Della guida dell'intelligenza nella ricerca della verità*, con introduzione critica di E. Cipriani, Lanciano, 1927, p. 65. La *Guida* si compone di un insieme di critiche e precetti finalizzati ad indirizzare il lettore verso la ricerca della verità, tentando di fissare alcuni punti fermi e di ricercare i mali che, affliggendo l'uomo, ne ostacolano la ricerca. Si legge, nella pagina indicata: «condannare le altre opinioni prima di averle esaminate è piuttosto un volersi cavar gli occhi che una prova che gli altri vivano nel buio». L'accesso ad una verità totale, nei limiti naturali propri dell'umanità, impone il confronto con l'altro nello spazio terzo del dialogo.

<sup>352</sup> Introdotto nel processo penale dall'art. 2, n. 2, legge delega 16.2.1987, n. 81.

considerare il dibattito come un luogo terzo, uno spazio dialogico, «lo spazio del ‘tra’ (*Zwischen*)», che come ricorda Bruno Romano «costituisce la genesi teoretico-esistenziale dell’ermeneutica, anche giuridica, perché nessuno interpreta il suo stesso dire, chiuso all’ascolto dell’altro nel luogo della *trilateralità* comunicativa, della ‘interrelazione’, che sebbene ... realizzata a livelli molto diversi, è una categoria primordiale della realtà umana»<sup>353</sup>.

L’importanza della *terzietà* di tale luogo, che non appartiene a nessuna delle parti e grazie all’opera del giudice acquista ulteriormente i tratti della imparzialità giuridica, è data dalla incontrollabilità dello stesso da parte dei singoli soggetti impegnati nel discorso, il che li libera dalla «presunzione di possedere un sapere compiuto»<sup>354</sup> che spinge inevitabilmente al male e all’ingiusto. Continua Romano: «quando la relazione tra gli uomini perde il nucleo della *trilateralità dialogica*, ogni uomo si chiude nella presunta sufficienza del suo sapere, che entra in lotta con il sapere dell’altro; è una lotta risolta dalla potenza di chi possiede di più, pensando di poter possedere anche la verità»<sup>355</sup>.

Se è «*l’ansia di verità*» a prendere il posto del «*possesso di verità*»<sup>356</sup>, come accade nello spazio terzo del dialogo, solo allora si può ambire a penetrare le fitte maglie che imbrigliano la verità e la giustizia. Essere *terzo* non significa essere la terza parte ma significa essere *oltre* le parti, assumendo il ruolo di una dimensione imparziale e disinteressata<sup>357</sup>, svincolata da qualsiasi forma di controllo o interesse di quelle e per ciò stesso l’unica

---

<sup>353</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 17.

<sup>354</sup> *Ibidem*.

<sup>355</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>356</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>357</sup> J. LOCKE, *Della guida dell’intelligenza nella ricerca della verità*, cit., pp. 94-95. Si legge che «L’essere indifferente di fronte a due opinioni [...] è la posizione giusta nella quale la mente si deve mettere per non farsi vincere dalla illusione e per esaminarle con la calma necessaria: è questo il modo più sicuro anzi l’unico per giungere alla verità».

nella quale è possibile giungere alla realizzazione di un sapere totale.

Il processo penale italiano è ulteriormente caratterizzato da un principio, quello del *contraddittorio*, che getta le basi per una riflessione che va ben oltre la tecnica processuale utilizzata tra i banchi di un Tribunale. La notorietà degli effetti che il coinvolgimento in un processo penale può produrre richiede la presenza di strumenti in grado di consentire alle parti il maggior grado di tutela delle proprie posizioni processuali. Il principio del contraddittorio nasce propriamente come mezzo strumentale a tal fine, volto alla realizzazione di una tutela dell'individuo che muove i passi dal più generico diritto di difesa processuale fino a *specializzarsi* nel diritto a *contra-dire* le argomentazioni introdotte dall'altra parte.

L'art. 111 della Costituzione della Repubblica Italiana recita:

La giurisdizione si attua mediante il giusto processo regolato dalla legge.

Ogni processo si svolge nel contraddittorio tra le parti, in condizioni di parità, davanti a giudice terzo e imparziale. La legge ne assicura la ragionevole durata.

Nel processo penale, la legge assicura che la persona accusata di un reato sia, nel più breve tempo possibile, informata riservatamente della natura, delle cause e dei motivi dell'accusa elevata a suo carico; disponga del tempo e delle condizioni necessari per preparare la sua difesa; abbia la facoltà, davanti al giudice, di interrogare o di far interrogare le persone che rendono dichiarazioni a suo carico, di ottenere la convocazione e l'interrogatorio di persone a sua difesa nelle stesse condizioni dell'accusa e l'acquisizione di ogni altro mezzo di prova a suo favore; sia assistita da un interprete se non comprende o non parla la lingua impiegata nel processo.

Il processo penale è regolato dal principio del contraddittorio nella formazione della prova. La colpevolezza dell'imputato non può essere provata sulla base di dichiarazioni rese da chi, per libera scelta, si è sempre volontariamente



sottratto all'interrogatorio da parte dell'imputato o del suo difensore.

La legge regola i casi in cui la formazione della prova non ha luogo in contraddittorio per consenso dell'imputato o per accertata impossibilità di natura oggettiva o per effetto di provata condotta illecita. [...].

Da una prima lettura sembrerebbe chiara l'intenzione del legislatore di attribuire al principio del contraddittorio un ruolo principe nell'ordinamento giuridico italiano, in quanto esprime l'elementare esigenza di giustizia per la quale nessuno può essere costretto a subire gli effetti di una sentenza senza avere avuto la possibilità di partecipare al processo per far valere le proprie ragioni di fronte al giudice influenzando, quindi, sul suo convincimento. Argomentare ulteriormente le ragioni poste a fondamento di un principio così universalmente riconoscibile sembrerebbe, invero, lapalissiano. Ciò che merita attenzione ai fini del prosieguo dell'indagine propria di queste pagine è il ruolo dello strumento mediante il quale gli individui che partecipano al processo difendono la propria posizione processuale, la *propria verità*.

*Contra-dire* significa esprimersi contrariamente, nel senso opposto, ma significa anzi tutto *dire*, esprimersi attraverso l'uso della parola, introducendo nel processo la *propria verità* da confrontare con la verità dell'altro per giungere a *la verità*. È sufficiente una immediata analisi del termine per comprendere il ruolo centrale, anche nel processo giuridico, del discorso, al quale inevitabilmente si ritorna perché è da esso stesso che si parte, dai suoi stessi elementi costitutivi, da una molteplicità di *Io* che interagiscono e formano la propria coscienza attraverso la parola. Un ordinamento giuridico non nasce dalle ceneri di un altro o dall'esempio di quello, almeno non nella sua origine, ma nasce con l'uomo ed è all'uomo che si rivolge, il quale non accetta di essere, al pari degli esseri non umani, assoggettato alla naturale legge del più forte. Essere uomo significa essere un *Io*, poter interagire con un *Tu*, godere di un privilegio naturale che appartiene solo al genere umano; «anche il gorilla è un

individuo, anche il termitaio – precisa ancora Buber – è una collettività, ma Io e Tu vi è solo nel mondo dell'uomo»<sup>358</sup>.

Nello scenario dibattimentale le parti introducono ciascuna una parte di verità, *una verità parziale* che è ben lontana concettualmente da *La verità totale* cui l'uomo naturalmente aspira. Essa è realizzabile, nei limiti che un così solenne concetto umanamente impone, solamente attraverso il confronto e lo scontro dialogico di queste singolarità dinanzi ad una autorità terza, imparziale e disinteressata come quella del giudice, la cui finalità decisoria è avulsa da qualsiasi interesse personale e perciò maggiormente orientata al raggiungimento di una verità universale<sup>359</sup>.

Se non contestualizzassimo i concetti di verità e giustizia sul piano umano, queste ultime rimarrebbero delle aspirazioni irrealizzabili, irraggiungibili, effimere per loro stessa natura. Ma restano pur sempre concetti umani, umane aspirazioni, incrollabili pilastri della nostra stessa moralità che non possono essere considerati irraggiungibili solo perché lo impone una funesta probabilità statistica di realizzazione. Un animale non si interroga sull'esistenza di una giustizia naturale o del ruolo che egli svolge nella e per la natura. La preda non giudica la propria posizione di pericolo agli attacchi del predatore come una ingiustizia naturale ma si limita a sopravvivere. Le individualità animali vivono guidate dall'istinto, non dalla ragione, non si autodeterminano in quanto non sono un *Io* umanamente inteso e solo umanamente intendibile.

Verità e Giustizia nascono proprio da quell'inappagabile desiderio che affanna l'animo umano e che umanamente devono essere considerate realizzabili; se così non fosse sarebbe del

---

<sup>358</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 21.

<sup>359</sup> ID. *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, Torino, 2013, p. 29. Romano avverte come non sia umanamente possibile il raggiungimento di una verità che abbia valore assoluto, universale, ma pur nella piena consapevolezza di questa limitante natura, la ricerca della verità «esige» la figura del magistrato in quanto soggetto terzo e disinteressato, l'unico in grado di raggiungere un livello più alto di verità.

tutto superflua la sussistenza di qualsivoglia forma di ordinamento giuridico e sociale, realtà che si pongono come fine ultimo proprio il raggiungimento delle stesse.

L'uomo è l'unico soggetto che gode del privilegio dell'interrogarsi sulla propria esistenza e su quella dei suoi simili, plasmando il mondo che lo circonda sulla spinta di quei valori morali che ne determinano l'attività. Se il «*desiderio di giustizia*»<sup>360</sup> venisse *de-umanizzato*, attribuendogli una inumana concretizzabilità, non avremmo forse nulla di più di quel predatore e quella preda che si rincorrono incessantemente per imporre una superiorità naturale legata ad uno *status* nativo mai individualmente ed universalmente migliorabile.

#### 4.4 *Diversità delle lingue, diversità della ragione giuridica. La lingua come 'visione del mondo'*

Nel percorso tracciato in queste pagine si è più volte accennato all'importanza del linguaggio nel processo di formazione della personalità umana, al pari di quella forza spirituale, di quel moto di *azione*, la *Bildung*, dalla quale si può giungere alla *form-azione* della propria individualità, del proprio pensiero. Il pensiero di Humboldt si spinge oltre qualsiasi indagine empirica meramente fine a sé stessa, ricercando non soltanto le ragioni che giustificano la nascita di una determinata struttura linguistica ma volgendo sempre lo sguardo all'influenza che quest'ultima esercita sull'animo dei suoi fruitori, dei parlanti, degli uomini. Che si tratti di un'indagine socio-politica, di un'indagine tecnico-linguistica o più semplicemente introspettiva, il nucleo di von Humboldt resta

---

<sup>360</sup> B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, Torino, 2014, p. 49.

sempre, incrollabile, l'uomo con la sua umanità.

Una questione che a questo punto sorge legittima se si assume che il linguaggio rappresenti uno strumento fondamentale nel processo di formazione del pensiero umano è quella relativa alla diversità delle lingue, più specificamente sulla natura dell'esistenza di un rapporto tra questa diversità e un diverso grado di formazione del pensiero cui quelle possono condurre. Si è già affrontata l'analisi sul diverso grado di perfezione delle differenti strutture linguistiche ma ciò che preme in questo caso è il risvolto antropologico e non meramente tecnico che un tale tipo di diversità può produrre.

Il linguaggio è l'elemento che maggiormente ci distingue dagli altri viventi non umani. Dove la scienza individua persino un legame tra l'uomo ed alcune specie animali, ciò che supera qualsiasi eventuale forma di affinità genetica è la facoltà che l'uomo ha di esprimersi attraverso un uso complesso di suoni che formano una determinata struttura linguistica. Il linguaggio, però, non può essere soltanto mera facoltà, semplice possibilità, ma affinché si compia è necessario che si individualizzi nell'animo del parlante, trasformandosi da possibilità universale a concreta attività individuale.

Si incontra un principio cardine del pensiero di von Humboldt, quello della *storicità delle lingue*. Il linguaggio non sarebbe qualcosa di *già dato*, un mero privilegio naturale attribuito all'uomo da una forza superiore, ma si manifesterebbe soltanto a seguito della coscienza del possesso di una forza interiore, una *enérgeia*<sup>361</sup>, che ne consenta la padronanza prima e il perfezionamento poi, manifestandosi nella storia come una continua, infinita varietà di forme individuali.

Se una lingua è prima di tutto rappresentazione di una individualità, allora il pensiero stesso «non dipende solo dal linguaggio ma, fino a un certo grado, anche da ogni singola

---

<sup>361</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. LXXVIII; Cfr. P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 163 ss.

lingua»<sup>362</sup>. Questa affermazione apre una molteplicità di spunti riflessivi dei quali probabilmente, fino a questo punto, la consapevolezza di una realtà universalmente rappresentabile non ha consentito una più profonda manifestazione, frutto di quell'ansia di verità che alberga nelle nostre coscienze. Affermare che una lingua rappresenta una diversa in quanto individuale forma di pensiero, significa sostenere che ciascuna popolazione esistente sul nostro pianeta possiede una diversa coscienza, un diverso modo di intendere il mondo e l'umanità, significa *de-universalizzare* il concetto stesso di uomo; come sarebbe possibile attribuire ad un diverso membro di un medesimo genere, quello umano, una diversa *visione del mondo*<sup>363</sup> semplicemente sulla base di un diversa forma linguistica da quest'ultimo utilizzata per esprimersi e relazionarsi con l'altro?

La gravità di tali questioni può essere affrontata consapevolmente soltanto appropriandosi del pensiero di von Humboldt, per il quale «l'uomo vive immerso negli oggetti percepiti nel modo in cui glieli porge la propria lingua; pertanto l'idea che le diverse lingue designino diversamente la stessa congerie di oggetti e di concetti è per lui, 'fintanto che non abbia riflettuto più approfonditamente sul linguaggio, troppo naturale perché possa liberarsene facilmente'. Posto però che 'le lingue non sono propriamente mezzi per rappresentare la verità già nota, ma piuttosto per scoprire quella prima ignota', la loro 'non è una diversità di suoni e di segni, ma una *diversità di visioni del mondo*'. Se il mondo si costituisce solo con e nel linguaggio, manifestandosi quest'ultimo nelle lingue, vi sarà non *un* mondo, ma una pluralità di mondi corrispondente alla pluralità delle prospettive che ciascuna lingua dischiude»<sup>364</sup>.

Ancora una volta Humboldt riesce ad illuminare sentieri difficilmente percorribili da un immaturo sforzo intellettuale,

---

<sup>362</sup> *Ivi*, p. XLVII.

<sup>363</sup> *Ibidem*. E anche in E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*. Milano, 2006, p. 46.

<sup>364</sup> *Ibidem*.

risolvendo improvvisamente, al cospetto della più profonda e puntuale riflessione, quello che prima poteva apparire come un insormontabile ed intricato nodo esistenziale.

Il concetto di lingua come *visione del mondo* le dona una luce senza dubbio più brillante di qualsiasi altra rappresentazione possa esserne data, perché attribuisce nel modo più intimo un legame inscindibile tra la natura dei parlanti e lo strumento stesso del loro parlare. Nella diversità della lingua si determina la individualità del parlante, attore dal singolo ruolo in una scena universale cui appartengono altre individualità con le quali egli interagisce come individuale ma realizzandosi al contempo come universale.

Se non si proseguisse su questa linea di pensiero la molteplicità delle lingue potrebbe essere vista come un freno, una limitazione all'umana ricerca della verità universale in quanto rappresenterebbe una vera impasse: come sarebbe possibile raggiungere una verità universale per il genere umano se al suo interno ciascun gruppo ha una potenziale diversa visione di quella stessa verità? Von Humboldt ci consente di dipanare anche questa intricata matassa identificando la diversità<sup>365</sup> non soltanto come tutt'altro che una punizione divina, ma addirittura come un dono inestimabile, una «diversità

---

<sup>365</sup> P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. Forza e Bildung in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, cit., p. 125. L'autore si sofferma sul significato della diversità in von Humboldt, tratteggiando uno scenario argomentativo in grado di metterne in luce pregi e difetti. «Per l'uomo di governo ad esempio – si legge – la cosa migliore sarebbe senza dubbio l'uniformità di lingua, costumi e opinioni tra gli individui perché la legge agirebbe più equamente nei confronti dei singoli, ma questo [...] danneggerebbe non solo l'attività autonoma di ognuno, ma, per questa via, proprio l'energia, proprio la sostanza originale dell'uomo». Nella dicotomia individualità-universalità, diversità-uniformità, per quanti aspetti favorevoli alla omogeneità delle azioni e degli individui possano ricercarsi, il nocumento arrecato all'uomo in quanto tale rappresenterà sempre una valida ragione per fuggire da qualsivoglia espressione di uniformità, verso una strenua difesa di una essenziale varietà che è una ricchezza inestimabile per ogni nazione. In chiusura si legge che «non sarebbe mai nato qualcosa di grande se lo spirito non avesse seguito vie straordinarie e liberamente scelte».

come valore»<sup>366</sup>. Il capovolgimento di prospettive su tale diversità viene argomentato in maniera così esauriente da condizionare la posizione di qualsiasi lettore, anche il meno incline al convincimento. «Poiché lo spirito che si rivela nel mondo non può essere conosciuto esaurientemente mediante una quantità data di prospettive, scoprendo ogni nuova prospettiva sempre alquanto di nuovo, così sarebbe meglio addirittura moltiplicare le diverse lingue tanto quanto lo consente il numero degli uomini che abitano la terra»<sup>367</sup>.

Applicando questo nuovo punto di riflessione al rilievo che il linguaggio assume nel processo di formazione del pensiero umano, ci si ritrova immediatamente proiettati verso una strenua difesa delle diversità in esame, in quanto è solo attraverso una molteplicità di visioni del mondo che si può giungere ad una visione universale dello stesso, una condizione nella quale ciascuna individualità, come fosse il tassello di un mosaico, arricchisce la totalità nella quale esterna la propria attività e per ciò stesso contribuisce alla sua formazione.

Il linguaggio finisce col fondersi con lo spirito nazionale<sup>368</sup>,

---

<sup>366</sup> Cfr. A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit..

<sup>367</sup> W. V. HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLVIII.

<sup>368</sup> Una riflessione utile ai fini di questa indagine la si ritrova in G.W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, 2006, § 352, p. 571, in cui l'autore si sofferma sul rapporto che lega gli «spiriti nazionali» allo «Spirito del mondo». Scrive Hegel: «Le idee concrete, cioè gli spiriti nazionali, hanno la loro verità e determinazione nell'Idea concreta che è l'*universalità assoluta*, vale a dire: nello Spirito del mondo. Intorno al trono dello Spirito del mondo, gli spiriti nazionali stanno come gli esecutori della sua realizzazione, e come testimoni e ornamenti del suo splendore». Seppur non direttamente inerenti al mondo del linguaggio, le parole di Hegel consentono di apprezzare l'importanza della riflessione sul dualismo individuale-universale, delle problematiche che esso comporta e degli strumenti concettuali da utilizzare per il superamento delle stesse. Si parte sempre dall'individuale, dalla singolarità di un Io inteso in questo caso come singolo spirito nazionale ma è pur sempre all'universale che si guarda, allo spirito del mondo che quelle stesse individualità che ne fanno parte provvedono a plasmare mediante la propria attività. La diversità delle lingue rappresenta una diversità di *visioni del mondo*, per ritornare ad Humboldt, ma sono

essendone di esso stesso espressione, perché per definizione esso esiste solamente in presenza di uno spazio nel quale poterlo esprimere, nel rapporto dialogico con l'altro, in un necessario rapporto di molteplicità di dialoganti che in funzione di quel metodo comunicativo acquistano la forma di una comunità linguistica. Se la parola si sviluppa spontaneamente nel singolo individuo essa viene oggettivata soltanto con la sua espressione, nel ritorno della stessa al parlante per mezzo della voce dell'interlocutore che risponde<sup>369</sup>. Molteplici comunità linguistiche esprimono dunque molteplici modi di comunicare, visioni del mondo oggettivate in molteplici Nazioni che appaiono come vere e proprie individualità umane.

Non è possibile stabilire se venga prima la Nazione o il linguaggio in essa utilizzato, semplicemente perché se essa crea la lingua, a sua volta quest'ultima forma lo spirito degli appartenenti alla comunità, i quali a loro volta plasmano la Nazione secondo le proprie coscienze. La diversità ha quindi una duplice caratteristica: è la naturale espressione di una diversità storico-sociale rappresentata dalla imponderabilità delle variabili umane e territoriali che hanno contribuito alla formazione di strutture linguistiche differenti ma al contempo rappresenta un carattere identificativo proprio di quelle realtà sociali dalle cui individualità si deve partire per ambire al raggiungimento di una verità universale. Riprendendo il pensiero di Leibniz ciascuna lingua rappresenta, quindi, uno specchio meraviglioso dello spirito umano<sup>370</sup>. Per ciò solo, il fine ultimo di qualsiasi indagine linguistica, a meno che non la si voglia condurre come un «mero passatempo da eruditi»<sup>371</sup>, dovrebbe sempre essere rappresentato dall'uomo, dalla diversità

---

proprio tali diversità a dare forma all'universo del linguaggio.

<sup>369</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLI; B. ROMANO, *Dono del senso e commercio dell'utile. Diritti dell'io e leggi dei mercanti*, Torino, 2011, p. 89.

<sup>370</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, traduzione italiana di M. Mugnai, Roma, 1982, p. 320.

<sup>371</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, p. L.



della sua individuale visione del mondo derivante dalla natura della lingua parlata.

La nota metafora di von Humboldt è quella mediante la quale egli rappresenta il linguaggio come un organismo: ciascun organismo è formato da una totalità di elementi che presi nella loro singolarità non rappresenterebbero nulla di più che l'anello di una potenziale catena ma è soltanto intendendoli nella loro finalità interattiva che si trova la giustificazione stessa della loro indispensabilità; nel consentire il corretto espletamento delle funzioni vitali essi rappresentano al contempo singolarità e totalità, sono mezzo e fine nello stesso istante. La lingua non è «un aggregato, un 'caos disperso di parole e regole', ma è piuttosto un tutto organico in cui ogni parte può sussistere solo mediante il collegamento, il nodo che la congiunge alle altre. Questo nodo è l'analogia»<sup>372</sup>.

Per von Humboldt, quindi, la giustificazione della interazione tra gli elementi che compongono una determinata lingua è individuabile nella *analogia*<sup>373</sup>, un nesso mediante il quale avviene la realizzazione del legame tra diversi oggetti. La lingua sarebbe rappresentabile come un «tessuto coerente di analogie, nel quale essa può tener fermo l'elemento estraneo solo legandolo col proprio nodo peculiare»<sup>374</sup>.

---

<sup>372</sup> *Ivi*, p. LIV.

<sup>373</sup> Una curiosa ma efficace esplicazione del concetto di analogia è offerta da J. LOCKE in *Della guida dell'intelligenza nella ricerca della verità*, cit., p. 149. L'esempio riportato dall'autore ha a che vedere con il mondo della chimica. Si legge che «l'olio acido di vetriolo è buono in un certo caso e si conclude che l'acido nitrico o acetico può essere usato in casi simili. Se l'effetto favorevole è dovuto interamente all'acidità del vetriolo l'esperimento può ritenersi giustificato; ma se nell'olio vi è oltre l'acidità qualche altra cosa che produce l'effetto da noi atteso in quel caso, noi cadiamo in errore per una analogia che non esiste, lasciandoci deviare da una falsa supposizione». Anche nel mondo del linguaggio potrebbero esistere false analogie, ingannevoli rapporti di significato o di interazione tra parole. In tal caso la coerenza e l'armonia del linguaggio non sarebbero altro che mere illusioni, eliminabili mediante l'individuazione dei corretti legami che ne sorreggono l'intera struttura.

<sup>374</sup> W. V. HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. LV.

Dalla appropriazione del concetto di *Weltansicht*, di visione del mondo, si può dunque giungere alla considerazione della lingua come un contenitore di una «intera trama dei concetti» che rappresenta una parte di umanità<sup>375</sup> e dunque di verità. L'accesso ad una verità totale sarebbe geneticamente ostacolato dalla mancanza del suo presupposto principale: l'unità e l'omogeneità di quella visione. Ma proprio per la sua parzialità quella visione del mondo resterebbe acerba, isolata, chiusa nella presunzione di un sapere totale derivante dalla rappresentazione di un mondo già dato, che non è in grado di svilupparsi perché non ha contatti con una diversità dalla quale attingere un sapere diverso. Se «la forma è ritenuta la fissità=morte della vita»<sup>376</sup> l'individualità distaccata, ascetica, del linguaggio, rappresenta la morte dell'uomo, il quale, chiuso nella presunzione di una verità mai confrontabile nello spazio terzo del dialogo giuridico, perisce portando dentro di sé il male che da quest'ultima, illusoria verità, scaturisce. Ciascuna lingua è simile ad un cerchio che delimita i confini del singolo parlante e della collettività che ne fruisce, è una «prigione ideologica»<sup>377</sup> dalla quale si può uscire esclusivamente travalicando i confini individuali verso la realizzazione di una visione universale. L'individuo è come imbrigliato nelle maglie della lingua ma non ne è realmente prigioniero; le limitazioni da essa imposte sono sempre superabili mediante l'oggettivazione di una soggettività che, in quanto umana, «non può mai essere del tutto estranea ad un'altra»<sup>378</sup>.

La caratteristica più attraente della lingua, come del mondo, è che per quanto essa possa essere già data, oggettivata, non perde mai la propria soggettività ed intersoggettività, il proprio essere mondo ed intermondo<sup>379</sup>, spazio dialogico nel quale formare una oggettivazione mai raggiungibile nella chiusura di

---

<sup>375</sup> *Ibidem*.

<sup>376</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, p. 31.

<sup>377</sup> W. V. HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. LVII.

<sup>378</sup> *Ivi*, p. LVIII.

<sup>379</sup> *Ivi*, p. LI.

una presunta *universalità individuale*.

#### 4.5 *Il problema di un linguaggio giuridico universale nel rapporto tra diritti dell'uomo e diritti fondamentali*

Se per le ragioni suesposte non è dunque auspicabile l'esistenza di un linguaggio universale, verrebbe spontaneo chiedersi se queste considerazioni sono sufficientemente solide da poter essere poste a fondamento anche di una analisi giuridica, di realtà ed esigenze umane per le quali il punto focale si sposta da una riflessione teorica ad una maggiormente pratica. Al pari delle lingue gli ordinamenti giuridici nascono dalle radici sociali delle comunità alle quali si rivolgono, un dato che ovviamente non desta alcuno stupore se si considera un ordinamento giuridico come la struttura social-organizzativa mediante la quale vengono regolati i rapporti di una determinata collettività.

La questione più delicata è rappresentata invece dal collegamento tra le assodate diversità linguistiche e le diversità giuridiche di ciascun ordinamento, di ciascuna Nazione. Il linguaggio giuridico, settorializzando il più generico concetto di linguaggio, rappresenta al pari di quello uno strumento mediante il quale le coscienze dei singoli soggetti cui si rivolge vengono a determinarsi, influenzando il loro stesso sviluppo spirituale, formando la loro individualità. Esso è una *forma formata* in quanto strutturalmente identificabile in un insieme di istituzioni, di norme, di istituti, ma è al contempo una *forma formans* in continuo movimento, necessariamente mutevole affinché disciplini secondo giustizia quei rapporti umani mutevoli per loro stessa natura. Rappresenta esso stesso una diversa *visione del mondo*, perché tiene conto delle esigenze della singola realtà sociale cui rivolge le proprie norme, riconducibile alla più

generica immagine di Stato-Nazione.

Tali considerazioni, invero, riportano alla luce problematiche già osservate nel corso della trattazione del più generale concetto di linguaggio. Se ad esempio ci si interrogasse sulla diversa influenza che un ordinamento giuridico esercita sulle coscienze dei suoi destinatari, non si potrebbe fare a meno di notare come nella loro molteplicità vi siano potenzialmente elementi in così forte contrasto tra loro da escludere a priori ogni possibilità di realizzazione di un *ordinamento giuridico universale*.

Una simile riflessione porta inevitabilmente alla luce un latente nodo esistenziale, rappresentato dalla paradossale condizione per la quale non sarebbe possibile creare un unico ordinamento giuridico che sia valido per l'intera umanità perché non esiste un'*umanità universalmente intendibile*. Sarebbe come assumere che non esiste semplicemente una molteplicità di collettività umane, ciascuna portatrice di differenze culturali, storiche, tradizionali, ma esistono collettività diverse perché vi appartengono *diversi 'tipi' di uomini*. È il concetto stesso di genere umano ad essere sgretolato in tante parti quanti sono gli ordinamenti giuridici se si assume che ciascuna collettività necessita una regolamentazione dei propri rapporti diversa da quella di un'altra.

Le affermazioni appena riportate non sarebbero in grado di sostenere il peso di una analisi socio-politica dalla quale si giungerebbe alla conclusione che è proprio per la tanto decantata diversità delle singole popolazioni che è necessario un ordinamento giuridico differente per ciascuna di essa, ma sembra realmente paradossale come l'uomo universalmente inteso, fatto della stessa carne e del medesimo fluido vitale venga in tal modo discriminato, frammentato nella propria appartenenza ad una comunità nella quale egli si individua come *cittadino*, prima che *uomo*<sup>380</sup>. Questa diversità comporta una

---

<sup>380</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Roma-Bari, 2011; F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli,

disuguaglianza di trattazione e regolamentazione di realtà umane che proprio umanamente ed universalmente dovrebbero essere intese, perché appartengono all'uomo *prima* che al cittadino. Essere cittadino non dovrebbe mai prevalere sull'essere uomo, altrimenti si finirebbe, come purtroppo accade, con l'attribuire ad ogni singola individualità un peso specifico diverso a seconda della collettività nella quale essa è inserita; esisteranno uomini che possono vantare diritti garantiti dalla *propria legge* e uomini che di tali diritti non godranno mai, come se questi ultimi non appartenessero a loro volta al medesimo genere umano, non potessero essere destinatari di una *legge universalmente umana*, e l'impossibilità di giungere ad un diritto universalmente applicabile derivasse da un discriminatorio *ius soli*, da un diritto di nascita, che ne limita l'applicazione sulla base di una paradossale *legge diversamente umana*.

Si pensi ad un tema di spessore morale elevatissimo come la giustificazione della pena capitale. Da secoli un istituto barbaro come questo ha rappresentato una consuetudine nella punizione di crimini, in molti casi non necessariamente efferati, utilizzata nei più disparati Paesi e con altrettanto variegate modalità. Per le coscienze più umane e sensibili, il semplice rischio della reintroduzione di un simile istituto sarebbe a dir poco riprovevole, in aperta controtendenza al processo di sviluppo umano e sociale che lo scorrere del tempo e la maturazione delle coscienze dovrebbe portare. Ancora più deplorabile è il fatto che nel XXI secolo una simile 'soluzione definitiva' sia ancora prevista dal codice penale di oltre 40 Stati, utilizzata, tra gli altri, anche in quegli Stati Uniti d'America che da sempre nell'immaginario comune vengono etichettati come patria delle più alte espressioni di libertà e giustizia.

La riflessione deve soffermarsi proprio su queste ultime considerazioni. Se una Nazione ritenuta civile come quella degli USA ammette nella maggior parte dei suoi Stati una pena così barbara e la accetta in quanto considerata espressione di

---

2013, p. 46.

giustizia, come si potrebbe ipotizzare la creazione di un ordinamento giuridico universale che in quanto tale raccolga e rappresenti orientamenti così distinti in merito? Sembrerebbe un'ipotesi a dir poco surreale. Il diritto mai come in questo caso assume i tratti di una diversa visione del mondo, cristallizzando addirittura una netta separazione tra ordinamenti che disciplinano un bene universalmente riconosciuto, espressione di una universale sensibilità naturale, quello della vita umana, in antitetica modalità.

Se sul piano teorico le differenze non sembrerebbero lasciar spazio alla speranza, il progredire dei rapporti internazionali e della individuazione di diritti universalmente riconosciuti, ha consentito di effettuare passi importanti verso la creazione di un diritto almeno indirizzato ad un fine di universalità. Il pensiero si rivolge in particolar modo alla *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, a quei trattati internazionali che hanno portato alla nascita di un universo giuridico internazionale che ha la finalità di tutelare i diritti umani dal rischio sempre presente di una loro negazione da parte di singole forze sociali o nazionali. Anche in questo caso è possibile notare come dall'incontro di distinte singolarità sia possibile indirizzare un'attività individuale orientandola all'universale, arricchita volta per volta dall'attività di quelle singole forze che apportano ciascuna un proprio contributo per la realizzazione di un disegno comune.

Se è palese l'esistenza di una diversità, è altrettanto chiaro come dall'incontro di singole individualità si possa giungere ad una fusione degli stessi tratti distintivi che realizzi un interesse condivisibile dall'intera umanità. Dall'incontro e dal confronto tra le diversità si possono raccogliere frutti così maturi e benefici che mai una collettività chiusa entro i suoi confini nazionali, materiali e intellettuali, potrebbe mai realizzare.

La realtà che tali traguardi internazionali sembrano plasmare, però, non è esente da critiche o problematiche rilevanti. Si è citata poc'anzi la Dichiarazione universale dei

diritti dell'uomo; la riflessione più profonda dovrebbe soffermarsi sulla qualificazione stessa di uomo, inteso come Io, e sull'indirizzo sempre più radicato sul piano internazionale a qualificare i suoi diritti come *fondamentali*. Parlare di *diritti fondamentali*<sup>381</sup> significa parlare di elementi che fanno parte di una Legge fondamentale, di una Costituzione, significa attribuire una priorità all'uomo inteso come *cittadino*, non come Io. «L'io – scrive Romano – pretende i diritti dell'uomo, in quanto è un io e non in quanto è una entità funzionale di un ordinamento giuridico»<sup>382</sup>.

Lo scenario creato da questa nuova prospettiva porta inevitabilmente alla considerazione della pretesa giuridica alla realizzazione di una identità esistenziale, al «rifiuto a sentirsi omologato o qualificato come un «generico soggetto funzionale» o di consumo, capace solo di eseguire in modo meccanico le operazioni che si perpetuano in una sorta di imitazione di massa»<sup>383</sup>. L'importanza di tali affermazioni porta inevitabilmente a riflettere sulla considerazione e sull'impiego del termine *uomo* nella società moderna: il cittadino non può essere considerato come un Io universale perché esso è semplicemente un «*soggetto particolare*»<sup>384</sup> di un ordinamento giuridico. I *diritti dell'uomo* sono tali perché appartengono all'uomo inteso nella sua universalità, nel suo essere Io-persona<sup>385</sup>, e non alla particolarità dell'essere cittadino. Questo porta a concludere che è alto il rischio di assistere al contrasto tra un *diritto fondamentale* e un *diritto dell'uomo*, proprio perché quest'ultimo non è cristallizzabile in un testo mentre il primo non è altro che un diritto positivizzato, è il risultato di una codificazione o di una trattativa dalla quale viene ad imporsi la forza dei codificatori o delle parti che stipulano il trattato. Il

---

<sup>381</sup> Cfr. P. RIDOLA, *Diritti fondamentali. Un'introduzione*, Torino, 2006.

<sup>382</sup> B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritto fondamentali. Vie alternative: Buber e Sartre*, Torino, 2009, p. 15.

<sup>383</sup> L. AVITABILE, *Cammini di filosofia del diritto*, Torino, 2012, p. 231.

<sup>384</sup> B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritto fondamentali*, cit., p. 16.

<sup>385</sup> Cfr. L. AVITABILE, *Cammini di filosofia del diritto*, cit., p. 229.

diritto del cittadino sarebbe un diritto derivante dalla forza del più forte, e per ciò solo infinitamente lontano dall'essere espressione dell'uomo universale<sup>386</sup>.

I diritti fondamentali «non garantiscono né libertà né dignità»<sup>387</sup>. Questo pensiero di Luhmann consente di riflettere sull'uomo e sui suoi diritti portando a valutare il rapporto tra l'essere Io e l'essere meramente un «*soggetto senza io*»<sup>388</sup>, semplice «centro di riferimento funzionale delle operazioni dei sistemi sociali»<sup>389</sup>.

Riprendendo il pensiero di Buber sul rapporto tra verità e menzogna, Romano osserva come un *soggetto senza io* non potrà mai essere un mentitore perché tale è solamente l'*Io*, un uomo pensante ed esposto al rischio delle proprie scelte<sup>390</sup> e per ciò stesso imputabile. Uno scenario di questo tipo non lascerebbe nemmeno lo spazio alla trattazione della ricerca della verità perché è nella considerazione stessa dell'umanità dell'uomo e della sua socialità che si determina la sua crescita spirituale, e fino a quando la sua realtà, la sua verità, resta ingabbiata nella sua mente e non si appropria della necessaria verità dell'altro, non potrà mai accedere ad un principio di verità universale. Proseguendo sulla scia del pensiero di Buber, Romano scrive che «il relazionarsi delle persone – i soggetti degli *atti* e non gli esecutori dei *fatti* – nel medio della *ricomprensione*, coglie il nucleo della relazione di riconoscimento e consente a Buber di affermare: il «riconoscimento dell'esistenza peculiare dell'interlocutore ...

---

<sup>386</sup> B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritto fondamentali*, cit., p. 17 ss.

<sup>387</sup> N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione*, Bari, 2002, p. 124.

<sup>388</sup> B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritto fondamentali*, cit., p. 19. Nella dicotomia tra diritti dell'uomo e diritti fondamentali Romano inserisce il pensiero di Buber e Sartre, diversi punti di osservazione dai quali raggiungere una definizione il più completa possibile del problema in esame. Romano illustra le diverse posizioni partendo dalla critica di Sartre alla visione della coscienza secondo Buber, giungendo alla considerazione della interiorità come un «*fenomeno vitale senza l'io*». Cfr. *Ivi*, p. 21.

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> *Ivi*, p. 28.



può essere reale ed efficace solo se scaturisce da un'esperienza della ricomprensione, da una esperienza della parte opposta»<sup>391</sup>.

Il linguaggio deve essere pensato come un organo universale, un elemento di cui ciascun uomo è portatore, ma essendo sviluppabile in tanti modi quanti sono gli stessi parlanti non sarebbe possibile creare un linguaggio universalmente 'puro', universalmente giusto, perché si finirebbe col chiudere tra le parentesi di una forma l'attività individuale del singolo pensante, prima che parlante, la quale evolve diversamente in uno o nell'altro a seconda del luogo, dell'attitudine allo sviluppo, del sostrato culturale di cui ogni popolo è portatore.

Un discorso analogo vale per il linguaggio giuridico. Come la lingua è un essere vivente che ha bisogno della incessante attività dello spirito per poter essere utilizzata e perfezionata, così anche il diritto necessita di una continua opera di interpretazione<sup>392</sup> ed adattamento alla realtà sociale che di volta in volta si profila nel corso della storia e della popolazione cui deve rivolgersi. Da qui il ruolo del giurista che deve continuamente promuovere la propria attività interpretativa riempiendo sempre di nuova luce una norma che se lasciata sola nella sua presunta purezza e staticità finirebbe col morire nella sua fissità, non incline ad adattarsi ai soggetti i cui rapporti essa stessa è nata per regolare.

La norma, se abbandonata nella cristallizzazione della sua forma fissata, perisce in quella stessa forma che è fissità=morte della vita<sup>393</sup> al pari della fredda traccia d'inchiostro sul pentagramma di un'opera scritta ma mai reinterpretata nel tempo. La creatività del giurista non è diversa da quella dell'interprete musicale, entrambi destinati a dare nuova vita alla produzione già prodotta, adattandola ed interpretandola

---

<sup>391</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, p. 120.

<sup>392</sup> Cfr. F. MODUGNO, *Interpretazione giuridica*, Padova, 2009; Cfr. ID., *Lineamenti di teoria del diritto oggettivo*, Torino, 2009.

<sup>393</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, 2008, p. 31.

consentendole un nuovo fiorire<sup>394</sup>.

La manifestazione formale della norma, scrive Avitabile, non può escludere la struttura del linguaggio e di conseguenza quella dell'interpretazione che implica la dinamica relazionale e razionale<sup>395</sup>. «Il giurista non può permanere chiuso nei modelli di una presunta scienza pura del diritto, di una teoria generale del diritto, ritenute tali perché hanno messo tra parentesi la quotidianità del mondo reale della coesistenza. Il giurista continuerà a compiere la sua opera nel tessuto di un linguaggio che ha la struttura del *discorso* e dunque si pronuncerà, dialogando sulla validità formale, mediante gli elementi di una discorsività ermeneutica che impegna *l'interezza esistenziale dell'io* [...]»<sup>396</sup>. Non si può chiudere tra due barriere la diversità dei singoli popoli, non si può creare empiricamente un linguaggio così come un diritto che valga *puramente ed universalmente* per tutti. Continua Romano: «il linguaggio di una 'coscienza pura' e di una 'dottrina pura', dunque divenuto oggetto di una scienza, non è il linguaggio mio, perché nell'ordine del 'mio' si presenta ciò che non si lascia oggettivare da alcuna scienza ma che si illumina nella formazione mai esauribile dell'identità esistenziale di un io costantemente avanti a se stesso, autotrascendetesi nella 'resistenza dello spirito'»<sup>397</sup>.

«Si ripropone così la *connessione fra linguaggio e diritto*, tra *logos* e *nomos*, mostrando che come è privo di senso parlare di un linguaggio che non sia il mio, ovvero che non coinvolga me stesso nell'essere il *parlante* e non un *parlato*, parimenti è privo di senso discutere di un diritto senza un io, che in ogni mia manifestazione non sia il '*mio*' io, ripresentando l'appartenermi originale e non fungibile dalla parola. Voglio parlare io, non lascio che l' 'io puro' parli prendendo il mio posto. Nel dire che qualcosa è 'mio' si dice che è del 'mio io'; nel nominare l' 'io', se lo si riferisce al 'me stesso', si dice che è 'mio' non è dell' 'io

<sup>394</sup> AA.VV., *Persona, imputabilità, ermeneutica*, Torino, 2014, p. 125.

<sup>395</sup> L. AVITABILE, *Cammini di filosofia del diritto*, Torino, 2012, p. 254.

<sup>396</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 118.

<sup>397</sup> *Ivi*, p. 112.

puro' del 'diritto puro'»<sup>398</sup>.

Se una lingua rappresenta una diversa visione del mondo<sup>399</sup>, un diverso modo di intendere oggetti che sul piano delle possibilità materiali e umane potrebbero essere universalmente intendibili ma non lo sono, creare un linguaggio universale significherebbe annullare quelle stesse diversità, quegli stessi modi di intendere il mondo che annullerebbero a loro volta la possibilità di giungere ad una verità universale; mancherebbe un termine di confronto, il discorso sarebbe limitato ad *una parte* di verità rappresentata da un'*unica* verità, *imposta*.

Traducendo questo scenario nel processo non si potrebbe mai accedere a '*La*' verità perché vi sarebbe solo una *parte totalizzata* di quella verità; si creerebbe un confine umano talmente invalicabile da non consentire possibilità alcuna di progresso, di individuale e libera formazione. Se l'uomo forma la propria spiritualità *nel* confronto con l'altro, con un *Io diverso*, quest'ultima non potrebbe formarsi nel dialogo con un *Io uguale*, con un *se stesso*. Siccome la lingua è espressione di una individualità ma è al tempo stesso formata da quella individualità che se ne appropria, parlare una sola lingua significa parlare ad una sola coscienza, il che non potrà mai consentire un confronto dal quale giungere ad una verità universale. «Il diritto è un insieme di norme e la norma è un contenuto di senso, presente in un atto di volontà di uomini che è destinato a disciplinare le condotte di altri uomini. Una volta posta, la norma acquista un'esistenza indipendente, autonoma, rispetto agli atti dai quali ha avuto origine, ed è, in quanto tale, destinata a 'funzionare' anche quando il contesto storico-relazionale della volontà originaria viene meno»<sup>400</sup>.

Non è auspicabile la creazione di un linguaggio o di un diritto universale perché non è possibile fissare scientificamente

---

<sup>398</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>399</sup> W. V. HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLVII.

<sup>400</sup> B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, cit., p. 107.

in una norma i rapporti tra le distinte comunità. La norma deve essere al pari del linguaggio qualcosa di mutevole che deve adattarsi di volta in volta, tempo per tempo e modo per modo alla realtà sociale cui si rivolge, non può essere una forma universalmente fissata.

La questione della fissità della forma è stata affrontata da Romano che, seguendo il pensiero di Nietzsche e Pirandello, riprende il concetto della forma come morte della vita: «fissare e normativizzare sono operazioni contro-fattuali, consistono nell'allontanarsi dalla fattualità della vita, irrigidendosi in concetti morti, spenti in una fissità-fissazione [...] La genesi della Norma fondamentale di Kelsen risiede nel Fatto fondamentale, che però in questa aggettivazione- 'fondamentale'- prende distanza dallo scorrere dei fatti, si mostra dunque nel suo essere controfattuale, perché staticizza il flusso della fattualità, propria delle operazioni della vita che si succedono l'una dopo l'altra senza un senso»<sup>401</sup>.

Solo valorizzando la diversità, considerandola quale alternativa alla fissità, l'uomo può aspirare – secondo le linee tracciate da von Humboldt – al raggiungimento di una universalità, perché questa è il frutto dell'incontro di esperienze individuali in assenza delle quali vi sarebbe una realtà già data e di per sé immutabile per mezzo dell'attività umana, che è essa stessa *forma formans* e non già *forma formata*.

---

<sup>401</sup> *Ivi*, pp. 109-110.

V  
DIVERSITÀ, ARTICOLAZIONE ED INTERPRETAZIONE GIURIDICA

### 5.1 Verso l'interpretazione giuridica

Lo studio delle lingue di von Humboldt<sup>402</sup> è ripreso nel diritto in quanto si rende speculare alla trattazione del rapporto tra filosofia del diritto e interpretazione giuridica.

Le lingue in von Humboldt rappresentano una produzione spirituale, frutto di una energia creativa e di un processo

Incessante che qualifica la lingua, ogni lingua, non come un'opera (*érgon*) ma come un'attività (*enérghēia*), identificandola con «il lavoro eternamente reiterato dello spirito, volto a rendere il suono articolato capace di rendere il pensiero»<sup>403</sup>.

La lingua diventa così la principale mediazione tra natura e spirito, tra sfera sensibile e sfera intellettuale, tra infinità dello spirito e finitezza dei suoni e delle esperienze. «Il linguaggio – scrive von Humboldt – deve fare un uso infinito di mezzi finiti»<sup>404</sup> ed è in grado di farlo perché tanto il pensiero quanto il linguaggio derivano dall'unica forza spirituale infinita che anima entrambi.

L'attività dell'interpretazione, ora, va colta in riferimento a due momenti speculativi per l'ermeneutica giuridica: la deduzione-traduzione e la vera interpretazione, nella considerazione di partenza di von Humboldt, ovvero della lingua intesa come attività incessante.

In ogni lingua si ha un parlare e un interpretare, anche solo quello di base, nel diritto individuato con l'interpretazione meramente letterale. Questa attività si estende, dalla lettera allo

---

<sup>402</sup> Cfr. G. PERTICONE, *Lezioni di Filosofia del diritto*, (ed. I e II), Torino, 2012. Cfr. anche Cfr. G. SIMMEL, *Il relativismo*, Lanciano, 1922, pp. I-XVI; cfr. anche G. PERTICONE (introduzione), *Schopenhauer e Nietzsche*, Torino, 1923 (ora già in Appendice a G. PERTICONE, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit.).

<sup>403</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 36.

<sup>404</sup> *Ivi*, pp.78-79.

spirito – si direbbe anche con von Humboldt – quando dal significato si muove verso il coglimento del senso. Qui inizia un’opera diversa, quasi di traduzione di ogni linguaggio in linguaggio, di vecchio in nuovo, di fermezza in movimento.

L’interpretazione giuridica, in una possibile lettura di von Humboldt, attinge al pensiero filosofico del diritto come il linguaggio attinge ad una lingua, e l’interpretare non si traduce in una mera tecnica riproduttiva; anzi, si coglie che l’interpretazione inizia ad aver a che fare con la diversità del singolo e, al contempo, con quella delle lingue, muovendo nella direzione di presentare il momento interpretativo come «il libero movimento morale, poiché mi presuppone come libero interlocutore e generalmente mi sollecita, tanto che a volte mi invita ad effettuare questa o quella azione»<sup>405</sup> nelle aperture del conoscere, mediante un *cum dicere* del *comprendere*<sup>406</sup>, un cogliere *cum*.

Von Humboldt ha valutato negativamente qualsiasi direzione interpretativa del linguaggio che si presentasse come chiusa, sia nel se stesso di un parlare autonomo, sia nel considerare le diverse lingue come attività di designazione della ‘medesima massa di oggetti’.

In ogni singola lingua, i parlanti non si limitano a ‘designare=copiare’ la realtà che nominano, come avviene nella mera interpretazione normativa del tipo ricognitivo, dove si ha a che fare con una presa d’atto di un significato letterale; bensì, l’interprete che parla, che muove la parola dell’interpretazione, presenta in quella realtà quello che la peculiarità di quella lingua coglie ed esprime, secondo la *storia* dei singoli parlanti, dagli stessi formata in una comunità, in una *prospettiva* impegnata per il futuro, in un pensiero ed in una volontà originali, non confondibili con quelli di altre comunità linguistiche.

Il linguaggio umano, così, non si esaurisce in un sistema di

---

<sup>405</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All’alba della linguistica*, cit., p. 175.

<sup>406</sup> Cfr. B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima*, Torino, 2009.

*segn*, ma si origina e si svolge nell'ordine dei *simboli*, e questo fa di von Humboldt un precursore di ogni studio sulle lingue, essendosi distinto in un sentiero profondo lontano dagli strutturalismi sistemici delle teorie.

Il rinvio al simbolico comporta che l'atto, esclusivamente umano, della *riflessione*, ovvero dell'interrogarsi sul senso di ciò che si incontra nel pensiero e nella volontà, illumina il legame tra il linguaggio, *logos*, e la legge, *nomos*, misura e regola dalla qualificazione-disciplina delle condotte umane.

Il linguaggio umano opera distanziandosi dalle cose che nomina, compiendo un lavoro di astrazione e di formazione dei simboli, così che il singolo nome non si riferisce unicamente ad un definito oggetto ma a quegli oggetti che appartengono ad un concetto generale che li comprende. Si chiarisce così che, nel nominare e definire le diverse tipologie di condotte, il linguaggio individua ed enuncia molteplici concetti riferiti a differenziate modalità sia di condotte che di linguaggi giuridici che le designano, che però, nel loro concretizzarsi, si distaccano da una configurazione, generale e astratta, ed acquisiscono i tratti del singolo caso, costituito da quella definita condotta di quell'io.

Allora ogni individualità è immessa nella sua peculiarità de' *la condotta* davanti alla complessità linguistica che individua *le condotte*: di qui si ha che *logos* e *nomos* possono esser letti in von Humboldt come *linguaggio* e *lingua*, che si compenetrano nell'interrogarsi sul senso del diritto in una data normazione, concretizzandosi l'agire dell'interprete in un volere, sia come atto originale e irripetibile, sia come serie di azioni, poste sulla stessa linea, verso uno stesso fine<sup>407</sup>, che è il fine del giusto<sup>408</sup>, del buono e del bello<sup>409</sup>.

La vita di comunità, ripresa con von Humboldt, è un luogo in cui l'interprete che agisce è posto davanti ad un tessuto di

---

<sup>407</sup> G. PERTICONE, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit. p. 31.

<sup>408</sup> Cfr. AGOSTINO, *Il Maestro*, Milano, 1970.

<sup>409</sup> B. ROMANO, *Forma del senso. Legalità e giustizia*, cit., p. 63. Cfr. anche G. PERTICONE, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit. p. 291.



norme, principi, imperativi, in cui si cristallizza lo slancio vitale, nella sua indefinita originalità creatrice<sup>410</sup>.

Se l'interprete fosse sospinto solo da una 'mentalità tecnica'<sup>411</sup> egli sarebbe un esecutore ed apprendista intelligente dei sistemi biologici o informatici, i quali non hanno nessuna consapevolezza del futuro, risultando quindi che quella dell'interprete, nella traduzione, riproduzione o ricognizione, per chiamarsi degnamente arte di interpretare, deve presentarsi come ipotesi di senso nella direzione di uno «sfondamento dell'esperienza verso il futuro»<sup>412</sup>.

L'interpretazione non è uno spiegare, ma appartiene al comprendere<sup>413</sup>, che è un dire altrimenti, che è un parlare differenziato tra le ipotesi, custode sia della fedeltà verso la genesi del testo interpretato, sia dell'originalità richiesta nel dover incontrare il destinatario dell'interpretazione<sup>414</sup>.

Quella del «tecnico delle norme» non è l'interpretazione fatta dal 'giurista artista della ragione': il primo non cerca il senso, ma lavora solo per il funzionamento del sistema; il secondo consegna al senso ogni sua azione intrisa di arte.

## 5.2 *La 'diversità': lingua e linguaggio giuridico.*

L'importanza del pensiero di von Humboldt in relazione alla diversità delle lingue<sup>415</sup> diviene, per la speculazione filosofica sul diritto, una sollecitazione per giungere alla dimensione

---

<sup>410</sup> *Ivi*, pp. 36-37.

<sup>411</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit., p.

<sup>412</sup> G. BENEDETTI, *La contemporaneità del civilista*, Milano, 2004, p. 1232.

<sup>413</sup> G. PERTICONE, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit. p. XXVII.

<sup>414</sup> B. ROMANO, *Arte e tecnica nel diritto. Riflessioni con Giuseppe Benedetti*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", Milano, 2009, p. 2.

<sup>415</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit., p. 11.

plurale dei linguaggi giuridici.

Von Humboldt imputa la diversità delle lingue alla necessità dello spirito di produrre forme sempre nuove. Le singole lingue, come i singoli popoli, sono punti di vista parziali dello sviluppo umano, della unica forza che lo attraversa e lo anima; è lo spirito, invece, che illumina l'universalità di questa umana *formazione*, è causa unica del linguaggio, del pensiero e in genere dell'attività umana, perché tale spirito va inteso nella sua poliedrica attività: «dobbiamo vedere nella forza spirituale delle nazioni l'effettivo principio esplicativo e la vera causa che determina la diversità delle lingue»<sup>416</sup>.

Queste considerazioni sul linguaggio comune estendono il campo dell'indagine al linguaggio del diritto, nel quale si presentano le stesse problematiche: «i fatti, la diversità delle lingue, il loro livello più o meno intellegibile, le regole della grammatica (*Grammatik*), trasformano ... in finzione, per cui essi riflettono il problema della linguistica per eccellenza»<sup>417</sup> che si coglie nella difficoltà di spiegare come sia possibile «che a partire da organi fisiologicamente identici e da forme grammaticalmente simili, il soggetto che parla si proietta in un oceano di lingue (*Sprache*) e di dialetti (*Mudearten*)?»<sup>418</sup>.

Il fenomeno del diritto è accompagnato da questa diversità delle lingue, che appare presagio della irrealizzabilità del giusto universale; questa prima considerazione sorge dal fatto che la visione del mondo del diritto è connessa alle plurime *Weltanschauung* generata dalla diversità delle lingue, derivandone che la vita di relazione consente di riferirsi alla pluralità dei significati e sensi che genera dalla pluralità delle culture.

Questa pluralità apre le porte anche ad una alternativa diversità, quella dei metodi e per quanto attiene al diritto e al linguaggio, la prospettiva di differenziazione principale è tra

---

<sup>416</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 33.

<sup>417</sup> *Ivi*, p.

<sup>418</sup> *Ibidem*.

*conoscere e comprendere*, questione che apre alla domanda del ‘come’, letto come metodo, e da qui si dischiudono le ipotesi ricorrenti più esemplari: come giudicare?<sup>419</sup> è una tra queste.

L’arte dell’interpretazione giuridica non si riassume in un semplice ‘spiegare’ o ‘prendere atto’, che nel linguaggio giuridico traducono il concetto di riproduzione del testo, dando conto di una mera connessione tecno-semantica del lessico normativo; piuttosto, essendo arte, essa deve essere orientata ad un ‘comprendere’, in quanto le parole presentano il limite ontologico per il quale, se inserite in un contesto, assumono un significato plurivoco non riconducibile al linguaggio univoco della oggettualità.

Ciò accade in quanto qualunque dimensione ermeneutica si propone di superare l’antinomia propria dell’ermeneutica classica che considera, da una parte, l’*attualità dell’intendere* e, dall’altra, l’*autonomia ermeneutica dell’oggetto*, per cui – scrive Modugno sul punto – «se la parola interpretante è la parola dell’interprete e non il linguaggio del testo, la comprensione non può ridursi ad una pura riproduzione del testo»<sup>420</sup>.

L’interpretazione giuridica, quindi, non solo custodisce la fedeltà verso la genesi del testo interpretato, ma si direziona alla «fusione degli orizzonti interpretativi»<sup>421</sup>, senza lasciar prevalere l’uno sull’altro. Di questi orizzonti, oltre il significato, verso l’originalità richiesta dal dover incontrare il destinatario dell’interpretazione, l’interprete deve conservare quella ‘coscienza della storia degli effetti’ (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*)<sup>422</sup>, questi ultimi che si hanno nel linguaggio e nel diritto.

Ne è che l’interpretazione giuridica non è mai fine a se stessa perché, se così fosse, si attiverebbe il rischio di un fine autoreferenziale nel diritto, attenuato, e in fondo eliminato, se si

<sup>419</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Pre-giudicati davanti alla legge*, Catanzaro, 1996.

<sup>420</sup> F. MODUGNO, *Interpretazione giuridica*, vol. I, Padova, 2015, p. 207.

<sup>421</sup> H.-G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Napoli, 1975, pp. 356 ss.

<sup>422</sup> *Ivi*, p. 401.

accoglie la prospettiva di von Humboldt in ordine alla *diversità come valore*, attraverso quel recupero che avviene come un salto all'indietro, quella dei classici: ci si può riferire alla indo-europeità antica, dove si viveva di una coscienza riflessa, anche per la legge, in quanto «il mondo non era ancora conosciuto, o piuttosto l'universo non si riduceva al mondo»<sup>423</sup>.

Quella stessa coscienza riflessa, leggibile come condizionamento della visione del mondo e dell'universo, perdurava anche «nell'orizzonte greco, dove la lingua deteneva una perfezione nella diversità»<sup>424</sup>: questa non è, e non è mai stato, un *minus*, dovendosi accogliere che l'incontro tra diversi linguaggi, come quelli giuridici, può generare, con il rischio dell'impegno interpretativo, la conferma dei significati culturali, da una parte, e, dall'altra, l'armonia dei sensi.

Mentre l'incontro di linguaggi uguali, omologabili, surrogabili, per quanto apparentemente perfetti (si pensi al linguaggio del *software*) spesso genera l'errore applicativo dell'intesa sul senso: ad esempio, se ci si riferisce al concetto giuridico di proprietà, pur volendosi assegnare ad essa una parola in una stessa lingua e per ogni testo normativo (*property*), dalla lettura di tutte le norme sull'argomento 'proprietà' si avrà che *a)* chi legge, per quanto riferito al discorso sulla diversità di visioni e formazioni culturali, non avrà il medesimo intendimento che coglie un altro lettore o una altro ancora; *b)* la lettura della parola proprietà non sempre specifica in se' il concetto di pubblica o privata. E se già lo specifica, quando annovera la proprietà privata, ne è compressa la portata dinanzi a quella pubblica; e quando annovera quella pubblica ne risulta deviato il concetto di proprietà di tutti. Il problema radicale, sul punto, è il chiarimento inesistente sul concetto di *inviolabilità*<sup>425</sup> della proprietà: per chi lo è e in che misura? La misura è orientata non dall'intento giusto tra più norme, ma da una

---

<sup>423</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit., p. 36.

<sup>424</sup> *Ibidem*.

<sup>425</sup> Cfr. artt. 810 ss. del Codice Civile e art. 42 della Costituzione italiana.

pluralità di linguaggi normativi, divenuta inidonea a garantire quel *minus* che, invece, paradossalmente, trova più ampia tutela nell'affermazione della diversità delle lingue.

Ciò accade in quanto la diversità è letta anche come flessibilità e al contempo ricchezza<sup>426</sup> in quanto si ha una coesistenza concettuale di più ragioni e di più linguaggi, e quindi una «pluralità di sensi per un solo termine»<sup>427</sup>.

Secondo von Humboldt, i greci non concepirono mai l'idea di una linguistica greca e non considerarono che la loro lingua potesse essere «oggetto di scienza»<sup>428</sup> al punto che approdarono all'idea che la loro fosse una *incosciente enorme cultura*<sup>429</sup>.

Questo vale per tutto il mondo dell'istruzione, come quello della cultura giuridica, che ha subito il rinnovamento della linguistica: è da qui che l'«io parlo» divide, per Humboldt, il mondo in due epoche: da un lato la fioritura del greco e la decadenza nell'incosciente, dall'altro il senso linguistico ritrovato e il compito di una costituzione di una scienza linguistica sulla quale si poserà il globo umano<sup>430</sup>, risultandone che il continuo processo formativo e trasformativo della lingua che consente alla linguistica di essere considerata il cardine di una rivoluzione immanente e morale.

Nelle considerazioni che muovono dalla diversità delle lingue si specifica ancora di più la posizione dell'individuo davanti alla coscienza umana «di non essere uomo, cioè mondo»<sup>431</sup>, e ciò in quanto la dimensione è solo la dimensione del linguaggio a congiungere 'due mondi', quello dell'io e il mondo che è il Mondo, e tale momento di congiunzione rappresenta l'incontro di due realtà, quella del singolo e quella di un tu-linguaggio-mondo, che non sono già date, ma si costituiscono reciprocamente come due versanti che si

---

<sup>426</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit., p. 36.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

<sup>428</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>429</sup> *Ibidem*.

<sup>430</sup> *Ibidem*.

<sup>431</sup> W. V. HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 44.

compenetrano e completano mediante quel loro rapporto, diverso da quello di un altro, e reso possibile attraverso la mediazione del linguaggio.

Ovunque si tenti spiegare che la congiunzione tra queste due dimensioni – evidentemente congiunzione tra materie e spiritualità reciproche – avvenga per mezzo di qualche altro segno, condizione, simbolo o senso, o anche per via di una categoria concettuale qualunque, che non sia il linguaggio, si avrà una mera definizione che, tuttavia, non potrà che avere una genesi costitutiva nel nesso linguaggio-mondo, per specificarsi poi in ciò che va definendo<sup>432</sup>.

Questo movimento del linguaggio sfugge alla lingua, perché il primo coincide con l'uomo, col soggetto parlante, e quindi, per certi versi, anche con un popolo dialogante, nella seconda, secondo von Humboldt, si esprime il linguaggio, ovvero si esprime il *Volksgeist* (spirito del popolo) e le lingue diventano quindi espressione dell'essenza di questo, del suo linguaggio dialogante.

Alla considerazione per la quale ad ogni lingua corrisponda una *Weltanschauung*, si giunge anche per la lingua del diritto in quanto anche l'interprete giuridico è unico e irripetibile poiché attiva uno spirito animatore.

Il linguaggio, così, si coglie nella sua costitutività creativa contenuta nel moto di ogni animo che, appunto, si concretizza sempre in un moto del linguaggio.

Il rinvio alla costitutiva e originaria creatività della lingua, consente di criticare ogni una istituzione della lingua letta come linguistica, in quanto si tratterebbe di una derivazione positivista della lingua; mentre con la «creatività»<sup>433</sup> si annuncia il distacco dalla sfera del fatto linguistico 'fondamentale' e ci si allontana dal metro oggettivo, il quale limita il parlare *secundum legem* di una lingua alle sole

---

<sup>432</sup> Per portare un esempio, all'ingresso del cimitero di Taormina (ME), si legge 'Questa soglia divide due mondi, la pietà li congiunge', T. Cassisi.

<sup>433</sup> K. VOSSLER, *Idealismo e positivismo nella scienza del linguaggio*, Roma-Bari, 1908, p. 150 ss.

manifestazioni positive della linguistica che contempla quella lingua, riducendo la stessa ad un veicolo tecnico di circolazione oggettiva delle informazioni, senza mai immettere l'individuo nella dimensione di una comunicazione mai informata e sempre in formazione.

Il salto dalla lingua al linguaggio diviene speculare al diritto, in quanto lascia scorgere il nesso tra legalità e giustizia, e ciò si ha già con von Humboldt, col quale si coglie che le lingue e i linguaggi sono oggetto della costante ricerca del senso di un *nomos* misurato col *logos*, e non con un altro *nomos*.

Contribuisce a chiarire queste riflessioni il fatto, già ricordato, che per von Humboldt il linguaggio umano non ha una piena genesi in una sorta di «bisogno di aiuto»<sup>434</sup> in quanto all'uomo – afferma von Humboldt – «sarebbero bastati dei suoni inarticolati per chiedere aiuto»<sup>435</sup>. Questa affermazione ricorda che linguaggio umano e linguaggio giuridico si danno in un rinnovo costante, oltre il dato biologico, trovando una loro genesi nella ragione estetica che è come la ragione giuridica, ovvero la prima mossa dal desiderio del bello, la seconda da quello del giusto, così potendosi distinguere il linguaggio giuridico dalla lingua in quanto questa è vicina ad una scienza, che si serve di una ragione scientifica, e non all'arte, che si alimenta con la ragione dialogica, più vicina ad una ragione universale che non ad una ragione circoscritta ad un ambito linguistico.

Il tema della diversità delle lingue è affrontato, quindi, anche mediante una considerazione valida da sempre, che pone universalità e specificità a confronto, nella storica convinzione che il linguaggio, oltre ad essere imperfetto, è anche diverso, e ciò deriverebbe da una sorta di «punizione divina»<sup>436</sup> in quanto tale diversità appare come contrasto con l'universalità della

---

<sup>434</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 48.

<sup>435</sup> *Ibidem*.

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. XXXIV.

ragione<sup>437</sup>.

Eppure in questa conflittualità linguistica l'uomo costruisce la sua formazione, misurando ciò che dovrebbe essere universale, nel particolare per renderlo il più possibile vicino ad una qualche perfezione universale, confrontando l'uguaglianza nella diversità, il diritto e la giustizia nella pluralità dei loro linguaggi e culture, fino ad apprendere che questo processo *ad infinitum* è quanto alimenta la ricerca della storia dell'umanità.

Il linguaggio, dunque, che può dirsi ordinario, comune, non è sorretto da alcuna ragione scientifica idonea alla sua circolazione-comunicazione, e da ciò si ha che tra un linguaggio e l'altro, intesi come simbolici per definizione, quale è il linguaggio della matematica o della logica, si deve muovere verso una costante indagine che li raffronti ai linguaggi ordinari perchè sono questi che costituiscono il presupposto di quelli.

### 5.3 *La questione dei contenuti del linguaggio: cultura e diritto.*

Si è colto, dunque, la considerazione per la quale si ammette che «ci sono delle isole linguistiche e significative, ribelli ad ogni organizzazione razionale, che sostengono l'arte più raffinata»<sup>438</sup> e che nella diversità delle lingue, che genera anche la diversità dei linguaggi simbolici, come quello giuridico, «non si tratta di *differenza*, ma di *diversità*, né di deferenza, ma di rispetto etico»<sup>439</sup>: questo non rischia di assegnare un linguaggio allo *Sollen* in quanto non è manipolare i sentimenti al di fuori di ogni idea di forma grammaticale o di

---

<sup>437</sup> J.-H. HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Roma-Bari, 1992, p. 165.

<sup>438</sup> *Ibidem*.

<sup>439</sup> *Ibidem*.



quasi grammatica, e ciò in quanto il linguaggio non è tecnica ma è arte; e che in luogo della organizzazione razionale e schematica dei concetti, come avviene per quelli giuridici, si propone l'arte del ragionare<sup>440</sup>.

Nel linguaggio giuridico, come in quello comune, il parlante è un originale artista della ragione comunicativa<sup>441</sup>, che, se nel diritto è finalizzata alla individuazione dei contenuti di giustizia, non potrà essere una ragione scientifica perché questa non necessita di alcun interprete, come nel diritto la ragione legale è *senza giurista*<sup>442</sup>, affermando un *ordine scientifico dei valori* che sono nelle differenze, che funzionerebbero secondo numerazione e misurazione della *forza*<sup>443</sup>.

Senza la diversità comunicativa dei linguaggi del diritto, senza il confronto nel dibattito positivo, letto con Heidegger, e quindi incontro dialogico, l'ordine giuridico universale, quell'ambito giusto unico e perpetuo<sup>444</sup>, si consegnerebbe ad un sapere totale presto mutabile in totalitario, dove la possibilità della parzialità, l'errore, il ravvedimento, non troverebbero spazio.

Anche un sistema della lingua del diritto, la grammatica normativa appunto, altro non costruirebbe che un interprete sterile: il giurista anonimo; egli è misurato da una legge come

---

<sup>440</sup> Cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista. Il nichilismo perfetto*, Torino, 2006.

<sup>441</sup> J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, 1969, p. 195. L'autore, raffrontando scienza e tecnica, rappresenta il mutare delle istituzioni stesse. Tra queste, appunto, vi è il *linguaggio*, la *comunicazione*. Adoperando le parole dell'autore, «vengono demolite le vecchie legittimazioni» nel senso che si abbandonano le modalità comunicative che appaiono tanto obsolete di fronte al progresso tecnologico in auge. La comunicazione, di conseguenza, attraverso il tecnicismo standardizzato, si presenta ordinata e razionalizzata orientando l'agire umano e modellandone il flusso culturale. Sul punto si veda anche ID., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, 2001, pp. 27 e 204.

<sup>442</sup> *Ivi*, pp. 101 ss.

<sup>443</sup> F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Milano 2001, p. 388.

<sup>444</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, Milano, 2003, pp. 48-49

suo unico obiettivo: l'essere-più, quello che fattualmente vince nel *funzionare-più*, tutelato da una sorta di *Leviatano* del fondamentalismo funzionale, pronto a servire chi vince<sup>445</sup>.

Il diritto finirebbe col coincidere non con una grammatica della legge, e nemmeno con qualcosa di simile ad essa: seppur partito da essa, il diritto non vi farebbe ritorno se non con la violenza di dichiararsi ed affermarsi un fatto anche sopra e contro la legge, un fatto che ha avuto casualità, o fortuna<sup>446</sup>, nell'affermarsi come più forte.

Il *fatto più della lingua* per questo, è il rischio di scadimento della relazione dialogica<sup>447</sup>, senza la quale i contenuti della storia e del diritto sono assegnati da chi detiene in un determinato momento il potere più forte, non traducendosi mai in contenuti di giustizia e universalità come quelli che ogni cultura mira raggiungere.

Queste riflessioni muovono dal pensiero di von Humboldt e consentono di osservare che è assente, in quanto impossibile, concepire *un fatto fondamentale della lingua*, perché il linguaggio che in essa non trova un inizio, ma una guida, e per questo sono in continua in formazione sia lingua che linguaggio, alimentando la ricerca del senso e la ricerca del giusto nella relazione intersoggettiva tra gli uomini e le donne di comunità dialoganti.

Con von Humboldt, infatti, la riflessione sulla questione della giuridicità dell'esistenza umana, può cogliersi in una considerazione sul linguaggio, con la quale lo stesso afferma che «il discorso umano non si lascia spiegare fisicamente»<sup>448</sup> perché la sola esattezza di una scienza assunta a 'grammatica positiva', determinerebbe un'assenza di contenuti culturali di un popolo e «un declino storico del mondo costruito dall'uomo tramite un uso esclusivamente formale del linguaggio»<sup>449</sup>.

---

<sup>445</sup> G. BENEDETTI, *La contemporaneità del civilista*, cit., p. 1240.

<sup>446</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *L'ironia*, Genova, 1996, p. 37.

<sup>447</sup> M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cimisello Balsamo, 1993

<sup>448</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 42.

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 58.

La diversità, dunque, è nelle lingue la fonte dell'errore e dell'incomprensione, almeno sotto il profilo apparente, e il suo primo prodotto formale è l'imperfezione. Ma la problematica dell'errore è una problematica filosofica che investe la dimensione giuridico-esistenziale in ogni sua parte e trova una sua genesi nei problemi della lingua che, letti nel loro dispiegarsi, sono i problemi della comunicazione dialogica.

Libertà, perfezione ed errore si compenetrano, nell'attività interpretativa, come dimensioni di indispensabile esercizio della scelta, unica via in von Humboldt per accedere a quel concetto di *formazione* dal quale pure derivano i contenuti di una cultura giuridica istituita.

In von Humboldt questa dimensione dell'«errore» trova una sua spiegazione nell'ambito della libertà, che non è quella data in natura per gli altri viventi, ma è una libertà che si sostanzia nella differenza tra assoggettamento a dogmatismi e *energeia* verso il pensiero e la ricerca, in quanto «chi segue la propria ricerca ed ha coscienza della sua attività e dell'energia del suo spirito ... i dubbi che sente sorgere su le tesi ritenute valide sino a un certo momento, invece di addolorarlo, gli procurano una vera gioia, perché gli dimostrano che il suo pensiero ha progredito nello scoprire gli errori che non aveva colto»<sup>450</sup>.

Il dubbio si pone trasversalmente nella ricerca che vede attiva una relazione teoretica tra verità-certezza, falsità-incertezza, e pare questa una condizione che ha costantemente accompagnato il pensiero di von Humboldt. Egli, infatti, scrive: «troppo di rado ho la vera e propria certezza della verità e oscillo assai facilmente fra due serie di idee, così che quando sono in procinto di accettare l'una ritengo sempre migliore l'altra»<sup>451</sup>.

La scelta, quando si è posti in questa condizione, è sempre

---

<sup>450</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., p. 52.

<sup>451</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XXVIII. Il passo, nell'originale al vol. XV, p. 459, è citato dal traduttore e si riferisce all'opera di von Humboldt intitolata *Bruchstück einer Selbstbiographie* (1816).

libera, autonoma, originale, personale, riguarda l'esercizio incondizionato della libertà individuale.

Anche il nesso verità-giustizia è attraversato dalla stessa condizione teoretica, rinviante solo a quella libertà di esaminare, di indagare, di ricercare verità, che, anche nel diritto, muove dall'autocoscienza di un parlare e di un parlarsi, nell'assumere la responsabilità della parola: il legislatore la assume dal popolo, il giudice per il popolo, la polizia da entrambi e verso il popolo. E siccome questo «libero esame si estende a tutto il nostro essere, interessa non soltanto il nostro pensiero, ma anche le nostre azioni»<sup>452</sup> che per questo assumono il connotato giuridico della imputabilità.

La libertà in von Humboldt non libera da questa responsabilità di cogliere ed assegnare istituzionalmente compiti e contenuti, ma è proprio questa dimensione 'libera' che tende a conferire alla «natura corporea [una] divisione e delimitazione dei suoni che chiamiamo articolazione»<sup>453</sup>, attraverso la responsabilità della parola pronunciata, che non è un suono senza senso, ancora chiarendo così cosa egli intende con l'affermazione: «il linguaggio è l'organo formativo del pensiero»<sup>454</sup>.

Qui si coglie che il pensiero non pensa ad un parlare ma è, anzitutto, il linguaggio, nel suo attuarsi nel discorso, a sollecitare il pensiero. Ancora meglio, stando al concetto di formazione in von Humboldt, si può dire che il parlare pone l'ipotesi del futuro pensare.

Nell'interpretazione giudiziale, ad esempio, la sentenza è letta verso qualcuno, in quella unica volta, ed è destinata a chi la ascolta o la legge. Sia nell'ascolto che nella lettura la sentenza è colta nel suo senso reso dalle parole impiegate, ma immediatamente, all'atto del ricevere il suono o la lettura diretta, la stessa sentenza viene immessa nella sfera del pensiero di chi

---

<sup>452</sup> *Ibidem.*

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>454</sup> *Ibidem.*

la legge o la riceve o la ascolta. Da qui è destinata ad entrare nella circolarità comunicativa, che attraverso l'interpretazione giuridica, cerca di coglierne le motivazioni di giustizia e diritto e, al contempo, gli errori o le storture, tentando di misurare il caso particolare non solo con la pluralità dei casi concreti ma anche con la universalità del comune senso giuridico.

Questa attività cerca di cogliere, ancora una volta, i contenuti di giustizia che si danno negli atti e si riversano nei fatti o documenti (fermi), nella consapevolezza che il primo rischio<sup>455</sup> di errare o cogliere una verità è in capo a chi opera per essa, perché chi non opera non solo non corre il rischio, ma per questa stessa inerzia è qualificabile come un non è soggetto di diritto, uno spettatore senza soggettualità dialogica, confinabile nell'alveo nichilista dell'esistenza comune e giuridica.

Con le tesi di von Humboldt sul linguaggio la ricerca dei contenuti è essenzialmente ricerca della comprensione, oltre la conoscenza di un dato fermo, protesa alla scoperta di quell'«armonica consonanza»<sup>456</sup> che consente di attribuire ai contenuti normativi la giustizia delle forme che vengono da quella *formazione*.

Se, dunque, da una parte il linguaggio è vicino alla dimensione della armonica consonanza di parole e sensi, la mera conoscenza del dato e il prodotto che viene da questa, sollecita von Humboldt ad affermare che «la frantumazione in parole e regole non è che un morto artificio dell'analisi scientifica»<sup>457</sup>, che allontana l'uomo dal senso della realtà esistenziale, dall'ansia di giustizia, letta come desiderio di diritto, confinandolo nella chiusura di un adeguamento alla forma senza *formazione*.

Con questo senso del reale si confronta la fenomenologia del diritto in quanto chiunque avvicina il diritto incontra quella

---

<sup>455</sup> A. ARGIROFFI-L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia e fenomenologia giuridica e morale*, Torino, 2008, p. 27

<sup>456</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, p. 42.

<sup>457</sup> *Ivi*, p. 36.

sua più essenziale realtà, che è versata nei contenuti giuridici degli atti e dei fatti.

#### 5.4 *Forma e formazione giuridica: imitare, parlare e giudicare*

Humboldt, tuttavia, non vuole incorrere nell'inganno della realtà, dovendosi chiarire che il senso dell'esistenza chiede di nominare il versante dell'esistere, come concretezza attiva, e quello dell'essere, come parlare e farsi sentire: in questo secondo versante, più che possa apparire nel primo, si coglie nella capacità imitativa, presente in ogni *polis*, quale «luogo di gestione del discorso»<sup>458</sup>.

Nella *polis* il discorso fonde insieme il dato politico con quello giuridico, creando l'accesso alla consapevolezza di far parte di un mondo della vita e non di una vita per il mondo.

L'uomo, in Humboldt, vive naturalmente un mondo, ma nel viverlo cerca di costruire il suo, finendo per contrapporre questo a quello.

L'imitazione diventa, da una parte, lo sfogo della volontà di creare ricercando; allo stesso modo la ricerca del giusto e delle regole per il giusto si forgerebbero dall'imitazione della realtà e della natura che è il fondamento, secondo l'estetica classica, della creazione artistica. Ogni forma d'arte sarebbe così un'attività di mimesi<sup>459</sup>.

Dall'altra, però, l'imitazione assume i tratti della non-originalità in quanto imitare coincide col rendere analogo, fino al punto che l'esatta imitazione diviene surrogazione e, per

---

<sup>458</sup> N. LUHMANN, *Il diritto della società*, (a cura di L. Avitabile), Torino, 2012, p. VII.

<sup>459</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit.,

quanto la riuscita costituirebbe il riconoscimento di un'elevata forma d'arte, più si eleva l'esercizio più vi è rischio della perdita di esercizio della propria originalità.

Così accadrebbe anche per il linguaggio, che, siccome imitante ed imitato, non immetterebbe in alcuna sfera reale, che con la volontà l'individuo tende a modificare.

Per cogliere queste differenze bisogna sempre tener presente in Humboldt i due versanti di natura e spirito.

La parola dell'uomo non è imitabile, in quanto quella intenzionata dalla forza spirituale del singolo che la pronuncia; essa non si nasconde dietro le formule per trovare l'impunità, in quanto «la parola che esce dalla mia bocca non ritornerà a me senza effetto, senza aver attuato quanto volevo e compiuto ciò per cui l'ho inviata»<sup>460</sup>.

La parola imitata o imitante traduce nel diritto la ripetizione interpretativa, la prima l'analogia, la seconda le leggi sull'interpretazione, tradendo così l'arte dell'interpretazione giuridica.

In Humboldt la dimensione individuale che investe l'impegno del linguaggio giuridico, si traduce in una molteplicità di modi di esprimersi, dalle forme più essenziali a quelle più complesse e universali; dai dialetti, che costituiscono una insopprimibile forma comunicativa localizzata, al genere della lingua sotto cui essi giacciono, fino ai modi tipici di esprimere anche il diritto nelle istituzioni normative, riscoprendo spesso che essi in realtà sono a loro volta sussumibili sotto più lingue<sup>461</sup>.

Nel diritto il linguaggio diventa arte attraverso l'attività dell'interpretazione, che segna il risveglio dell'opera morta, come ricerca del vero in quanto giusto, specificandosi in arte ermeneutica, diversa da un metodo funzionale della stessa, consentendo il passaggio dalla norma generale al caso particolare in una fase del processo che è il dibattito, e ciò

---

<sup>460</sup> ISAIA, 55, 11.

<sup>461</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 58.

avviene al di là di una lingua, perché il fulcro di questo momento non è la terminologia, ma la consonante armonia<sup>462</sup> e l'equilibrio del 'prendere la parola e ascoltare'.

In tal senso si deve chiarire che la lingua, o la sua struttura, non è un patrimonio circoscritto ad un popolo in quanto il soggetto del linguaggio è l'io del diritto, e quindi persona.

L'individuo è attento a mantenere questa originalità e a vederla riconosciuta perché in questa attitudine del corpo e dello spirito egli si differenzia dalle altre forme viventi. Il mezzo col quale esprime questa originalità è il linguaggio, che media – per von Humboldt – tra quel mondo interno, che l'uomo vuole costruire, e il mondo esterno che naturalmente gli appartiene, ma che allo stesso appare come limite alla sua costruzione interiore.

In von Humboldt come il linguaggio musicale «è un tema sotto il quale si possono trovare infiniti svolgimenti [e] la musica, infatti, ricava suoni armoniosi dalla natura»<sup>463</sup>, così è il linguaggio comune, posto tra l'infinita della prospettiva dialogica e l'inclinazione dell'uomo (che parla) alla sua natura, al mondo esterno. Allo stesso modo il diritto cerca delle 'posizioni' nei corpi normativi solo in quanto è il sentimento del giusto a voler accedere ad una dimensione di 'naturale' universalità.

L'interprete del diritto diventa così come l'autore di un'opera d'arte, in quanto attraversato da quel *genio* che von Humboldt nomina, che è lo spirito, l'energia vitalizzante (che dà vita alle forme morte) e – scrive von Humboldt, «fa la sua comparsa sia nella fantasia dell'artista che nella scoperta del ricercatore o nell'energia dell'uomo che agisce, si rivela creativo»<sup>464</sup>. E' questa genialità dello spirito che è garante delle regole del gioco a cui sta l'interprete si sta dedicando, nel momento stesso in cui vi entra a far parte *diventa esemplare* per coloro che si troveranno ad apprezzare tale forma di creazione.

---

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>463</sup> *Id.*, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., p. 57.

<sup>464</sup> *Id.*, *Scritti filosofici*, cit., pp. 548-549



Creare e svelare una giuridicità pone allo stesso esecutore le questioni della unicità e originalità dell'esecuzione, che presentano i tratti di una irrinunciabile natura umana. Avviene, per così dire, e anche col diritto nel giudizio, un *distanziamento qualitativo* dall'oggetto che si esegue, riportandolo (ri-distribuire) in vita dalla vuotezza della morte normativa.

Questo processo in Humboldt avviene mediante questa «forza generatrice spirituale [che] è il genio»<sup>465</sup>, colui che ha la capacità di generare e recepire, reciproca e continua, riflettere l'azione, il fatto, e giudicare secondo giustizia, in quanto in lui è provocata e sollecitata la «purificazione di queste passioni»<sup>466</sup> connesse alla *legalità del materiale*.

E qui si apre alla dimensione del giudizio in cui questo è presente questo *armonioso gioco di genio*, che è alla base di ogni attività interpretativa, ed è presente in ogni uomo, in quanto «la *facoltà giudicatrice* è alla base di tutti i nostri moti intellettuali ... interpretare è come rifare il processo creativo ... rivivendo il mondo e la liberazione dell'artista ... per giudicare quale è stato il problema espressivo che egli si è posto e come lo ha risolto»<sup>467</sup>.

Nell'attività del giudizio l'interpretazione giuridica è centrale: essa non parte né da un dato, né tantomeno da un dogma o da una fede; piuttosto si spinge a muovere il pensiero, tratto essenziale del momento interpretativo, del qual e von Humboldt coglie il nucleo teoretico: «per l'uomo abituato a giudicare da sé ed a sentir giudicare diversamente dagli altri, della verità e dell'errore, senza riguardo ai rapporti esterni, ogni principio d'azione si deduce più logicamente ed è attinto ad una fonte più elevata, che non per l'uomo le cui ricerche siano interamente dirette da circostanze estranee ad esse»<sup>468</sup>.

---

<sup>465</sup> *Ivi*, p. 548.

<sup>466</sup> ARISTOTELE, *Poetica*, 49b, 6, 24-28.

<sup>467</sup> S. PUGLIATTI, *L'interpretazione musicale*, Messina, 1941, p. 16.

<sup>468</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, a cura di G. Perticone, cit., p. 51-52.

L'attitudine a giudicare e ad essere giudicati pone l'individuo in quella condizione richiamata, tra interiorità ed exteriorità, nel rapporto tra Io e mondo. Questa condizione, ovvero il non potersi esimere dal giudicare e vedersi giudicati rinvia sempre ad una dimensione energetico-spirituale, non potendosi affermare che questa facoltà sia da ascrivere a tecnicismi scientifici.

Continua von Humboldt, sulla questione che differenzia spirito (originale, autonomo) e fede (dogma, credenza): «la fede è fiducia in una forza estranea, in una perfezione intellettuale o morale che non è nostra. Nel pensatore che ricerca il vero, è maggiore attività spontanea ed energia; nel credente, maggiore debolezza. È vero che la fede quando predomina, distruggendo ogni dubbio, produce un coraggio più grande, una forza ancor più durevole: la storia di tutti i fanatismi lo dimostra. Ma questa energia si deve desiderare quando si cerca un determinato risultato esterno, per il quale basti uno sforzo meccanico; non quando si vogliono risoluzioni originali ed atti meditati, fondati sulla ragione, o quando si ricerca la perfezione interiore»<sup>469</sup>.

La condizione della ragione interiore è centrale in von Humboldt: l'individuo equilibrato in tal senso è agevolmente immesso nella comunità dialogante; mentre chi non si impegna alla edificazione di questa *formazione razionale* volge all'ingiustizia, al rischio del giudizio ingiusto, alla scelta del male in luogo del bene, lasciando emergere solo l'io, senza l'altro, senza 'mondi', in una fanatica e narcisistica realtà imitativo-funzionale.

Infatti, «la forza del fanatismo ha per base l'annientamento di ogni attività razionale. I dubbi sono possibili per colui che crede, mai per chi segue con fiducia lo sviluppo delle proprie indagini, anche se i risultati raggiunti sono meno importanti che per il primo. Chi segue la propria ricerca ed ha coscienza della sua attività e dell'energia del suo spirito, sente che la sua vera perfezione e il suo onore riposano su questa sua energia; i dubbi

---

<sup>469</sup> *Ivi*, p. 52.

che sente sorgere su le tesi ritenute valide sino a un certo momento, invece di addolorarlo, gli procurano una vera gioia, perché gli dimostrano che il suo pensiero ha progredito nello scoprire gli errori che non aveva colto. Invece la fede non può avere interesse che per il risultato; per essa non c'è altro nella verità conosciuta. I dubbi per cui la mente vacilla tormentano il credente, perchè non sono, come per il pensatore, nuovi strumenti per la conquista della verità: tolgono semplicemente la certezza senza indicargli un'altra via per raggiungerla»<sup>470</sup>, fanno lui apparire che quanto è da giudicare in realtà è già giudicato, potendosi anche esimere dall'esercizio dell'attività interpretativa, dalla messa in opera laboriosa dello spirito umano.

#### 5.5 *Storia, diritto e libertà: coscienza tra presente e passato.*

Sulle basi del giudizio poggia anche il riconoscimento giuridico, una dimensione in cui l'individuo, calato in una realtà fenomenologica come quella del diritto, tende così «liberamente a questa sfera di superiore spiritualità e armonia»<sup>471</sup>.

E' la lingua a mettere in circolo questa intenzionalità del conoscere, l'azione di voler dire e di volersi dire, e il linguaggio lascia che ogni personalità sviluppi se stessa nella storia, e ciò è sentito come *diritto* e come *libertà*, prima ancora che come un fine sociale.

Nell'indagine sul linguaggio Humboldt non procede seguendo un qualche schema-sistema a modo kantiano, ma sollecita le problematiche dalle sue speculazioni, confermando

---

<sup>470</sup> *Ibidem.*

<sup>471</sup> *Ivi*, p. VII.

che «ciò che è importante per la scienza, è di procedere realmente, non di confutare»<sup>472</sup>.

Gli studi di von Humboldt consentono così di verificare che il carattere fondante dei tempi attuali è invece proprio quello della conoscenza metodica, che costringe al tipo<sup>473</sup> scientifico, con l'avvertenza che anche per il diritto la scienza della matematica e della logica sono divenute il modello di ogni sapere, perdendo la natura dell'essenza filosofica del numero<sup>474</sup>, che è unificante la originalità dell'uomo nella natura e che chiede di riflettere nella direzione che il numero è di «ispirazione divina»<sup>475</sup>, nel senso che non si può concludere che l'uomo ne sia il «semplice interprete ed esecutore»<sup>476</sup>.

Con l'affermarsi delle scienze e la pretesa di scientificità del diritto si registra la decadenza del mondo del numero tradotto solo nel calcolo: il calcolare – scrive Heidegger – non consente che scaturisca altro che il numerabile»<sup>477</sup>.

La numerabilità tecnica non è alla genesi del diritto, come non lo è del linguaggio; la formazione e l'interesse alle lingue, presenti in Humboldt, indagano le attitudini giuridiche nei rapporti tra i popoli e denunciano il fatto che durante i conflitti, rappresentativi di un decadimento dei principi dialogici tra popoli, gli unici principî che si affrancavano come giuridici erano conformati agli obiettivi commerciali, ed era di minore importanza la questione degli uomini piuttosto che delle cose.

In un quadro così delineato le libertà, che si alimenterebbero dal diritto e dalla sicurezza, si risolverebbero nell'imposizione della potenza economica che non mira alla

<sup>472</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit., p. 5.

<sup>473</sup> Cfr. F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà: una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica* (Vol. I, *Regole e ordine*), Milano, 1986. Cfr. sul concetto di *type* F. MODUGNO, *Lineamenti di teoria del diritto oggettivo*, Torino, 2009.

<sup>474</sup> Cfr. P. ZELLINI, *La ribellione del numero*, Milano, 2008.

<sup>475</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

<sup>477</sup> M. HEIDEGGER, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik»* (1943), trad. it. di F. Volpi, *Poscritto a «Che cos'è la metafisica?»*, Milano, 1987, p. 257.

qualità di una certezza delle relazioni giuridiche ma alla loro funzionalità contingente. Il ‘numero del commercio’ è disinteressato alla storia dell’uomo; mentre, invece, Humboldt afferma che la certezza del diritto, e quindi della sua durata storica, è alimento della sicurezza e che sulla base di questa può dirsi che sono «sicuri i cittadini di uno Stato se, nell’esercizio dei loro diritti, – sia che riguardino la loro persona o la loro proprietà – non vengono disturbati da attacchi esterni; diciamo quindi *sicurezza ... la certezza della libertà giuridica*»<sup>478</sup> e può dirsi certezza la garanzia concreta di questa libertà.

La profondità teoretica di von Humboldt lo porta a rintracciare una qualche giustificazione dell’analogia tra i conflitti dell’antichità<sup>479</sup> e quelli del XVIII<sup>480</sup> secolo in quanto gli uomini, mancavano di una coscienza plasmata su una *formazione* giuridica soprattutto davanti alle situazioni conflittuali, ed è per questo che, nel XVIII secolo, niente era regolato secondo il diritto e la ragione, ma solo mediante il mezzo conoscitivo del dato-merce e gli accordi commerciali che vi nascevano intorno, legati alle strutture feudali, che si contrapponevano alle piccole armi.

Humboldt coniuga coscienza della giustizia e conoscenza della legalità<sup>481</sup> col riferimento alla libertà, nella considerazione che l’una è essenziale all’altra e nessuna coincide con l’altra, perchè la ragione giuridica non è strutturata secondo il modello unico della ragione scientifica, che non desidera il bello, il giusto, il bene, la sicurezza come certezza del diritto, e quindi la libertà.

---

<sup>478</sup> W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, cit., p. 203.

<sup>479</sup> *Ivi*, p. 411. Si tratta del saggio intitolato *Lazio e Grecia, ovvero considerazioni sull’età classica*, in cui von Humboldt si interroga sulla possibilità di trarre giovamento dall’antichità.

<sup>480</sup> *Ivi*, p. 297. Il saggio si intitola *Il secolo diciottesimo* e rappresenta le considerazioni di von Humboldt sullo stesso che stava per chiudersi.

<sup>481</sup> Cfr. B. ROMANO, *Nichilismo finanziario e nichilismo giuridico. Conoscenza e coscienza*, Torino, 2012.

Giustizia, bellezza, pace e libertà sono dimensioni ricercate da ogni individuo sia nel proprio (*suum*) che nel comune (*communia*), verso una propria e comune *formazione* che conferisce senso e continua nuova forma alle cose del proprio *mondo* e a quelle del *Mondo*.

Dalle operazioni mercantili si passa alla giustizia della circolazione dei beni solo attraverso il salto tra natura e spirito che coglie in von Humboldt, una dimensione che consente di affermare che gli animali, a differenza degli uomini, «si trovano ad avere una forma e non si impegnano in creazioni di forme scelte dalla volontà di senso, che orienta la qualità delle relazioni secondo la volontà di forma»<sup>482</sup>.

Nell'opera interpretativa dell'uomo lo stesso Humboldt riconosce che in qualunque cosa si dice e in qualunque cosa si pensa, esiste una volontà di formare, letta nell'uomo giuridico nell'istituire leggi, ed esistono delle tonalità derivate (relative) che lo spirito<sup>483</sup>, apprezzandole nelle loro diversità, può unire e a volte esse stesse costituiscono delle unità di sensi complete<sup>484</sup>.

Questo 'formare' (creare-crearsi) avviene attraverso la lingua che per von Humboldt «non è un bazar dove la classificazione delle parole si sottometterebbe all'azzardo più assoluto, ma essa si attiene a delle grandi regole»<sup>485</sup>. Esistono in ogni lingua due tipi di parole, una che si compone di parole che per il loro significato, l'oggetto che esse rappresentano (sostanza, azione o qualità) *assegna la loro categoria grammaticale*; l'altra è rappresentata dalle parole che, non essendo sviluppate in questo caso, *possono essere prese in più di un significato, secondo il punto di vista sotto il quale le si vedono*.

A questo secondo tipo di parole si riferisce il linguaggio del diritto, che chiede di discutere la 'visione del mondo' e del diritto stesso di ogni singolo uomo, per informarla al giusto nel

---

<sup>482</sup> ID., *Filosofia della forma. Relazioni e regole*, Torino, 2010, p. 163.

<sup>483</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit., p. 38.

<sup>484</sup> *Ibidem*.

<sup>485</sup> *Ibidem*.

medio della regola.

Quella che è la ‘grande regola’ nella grammatica, diventa nel diritto la regola costitutiva originaria dell’essere, il linguaggio, forma materiale e immateriale che chiede e pretende il riconoscimento dei diritti di umano. Un diritto che – seppur formalmente ascrivibile alla più alta forma formata di una grammatica normativa – si trovasse disgiunto da questa dimensione di essere nel linguaggio, del giusto e del bene, non sarebbe diritto ma una parola confinata ad una categoria di oggetti, e ciò per convenzione.

La critica kantiana è sempre accesa in quanto la riduzione dei concetti alle categorie traduce la nullità dei significati e dei sensi che il linguaggio alimenta nei concetti: scrive Humboldt, sul punto, che «il nulla sopprime l’essere»<sup>486</sup> nella consapevolezza che l’uomo può affermare la propria condizione di libertà soltanto nell’incontro con il linguaggio degli altri, nella collettività dove circolano le lingue e le ipotesi di senso espresse dalla diversità di queste lingue. E’ il momento in cui la diversità delle lingue è intesa come il valore della diversità degli individui tra loro, impegnati nel diritto nella costruzione e formazione culturale continue di «una cosa sola»<sup>487</sup>: l’uomo.

La relazione con l’altro in questo impegno, l’apertura verso il mondo, diviene l’unico mezzo che l’uomo ha per portare il suo spirito verso una evoluzione che non consente di cadere nell’isolamento delle regole biologiche della natura in quanto, – osserva von Humboldt – per l’uomo «pervenire all’autocoscienza di sé, e l’io senza la pretesa del tu per il proprio intelletto e sentimento è un non senso»<sup>488</sup>.

Solo mediante il *parlare verso*, diverso dal *parlare dentro*, gli uomini si orientano dalla *interiorità* alla *esteriorità*, verso il senso più ampio di relazione, letto statualmente come nazione, e questa «diventa anch’essa un individuo ed il singolo individuo

---

<sup>486</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell’azione dello Stato*, cit., p. 14.

<sup>487</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>488</sup> *Id.*, *Scritti filosofici*, cit., p. 245.

di individuo»<sup>489</sup>, in quanto «gli uomini devono unirsi insieme perché sia soppresso il loro stato d'isolamento, non la loro personalità originale. L'unione non deve fondere un essere in un altro, ma [...] aprire le vie dell'uno verso l'altro; ognuno deve paragonare ciò che è suo con ciò che riceve dagli altri; deve modificare, non soffocare o lasciarsi soffocare»<sup>490</sup>.

La caratterizzazione e l'originalità del proprio essere finisce così con il connaturare l'intera esperienza relazionale, divenendo il carattere fondamentale di un individuo che vive nella propria libertà.

Il delicato equilibrio su cui si regge il rapporto tra individuo ed individualità, si orienta costitutivamente nell'impegno di ogni tempo storico dell'umano alla *difesa relazionale* di quella intrinseca di libertà.

La libertà è nella parola e nel pensiero e il *pensiero*, secondo Humboldt, è distinto dal *parlare*<sup>491</sup> in quanto costituisce quel luogo formato dal linguaggio, una dimensione senza la quale l'individuo sarebbe obbligato ad abdicare la sua libertà<sup>492</sup>.

Questo rapporto tra il pensare e il parlare può esser letto nel diritto come la differenza tra interpretazione giuridica ed esecuzione, motivazione ed attuazione, e von Humboldt così si esprime: «Il mio scopo era unicamente quello di mostrare che l'uomo non smette mai di fare distinzione tra il pensiero e la parola, e che, se la doppia attività che lo porta verso l'uno e verso l'altro non è proprio uguale, l'uno si rianima nella misura in cui l'altro si rallenta»<sup>493</sup>.

Così quando le forme del diritto si cristallizzano nella formalità del linguaggio e non liberano la dimensione del giusto che in esse non affiora, allora la giustizia si alimenta dalla

---

<sup>489</sup> ID., in *Gesammelte Schriften* (d'ora in poi GS), III, Berlin, 1903, p. 355. Cfr. F. TESSITORE, Introduzione a *Scritti politici e giuridici di W. von Humboldt*, p. 55.

<sup>490</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 25.

<sup>491</sup> ID., *Über denken und sprechen*, 1795-1796, in GS, VII, 2, pp. 581-583.

<sup>492</sup> A. PHILONENKO, *Humboldt. All'alba della linguistica*, cit., p. 124.

<sup>493</sup> *Ibidem*.



ricerca dell'uomo, che insorge, con coscienza di essere soggetto parlante, verso la fissità del parlare e dello scrivere e le categorie che strumentalizzano gli scopi della comunicazione universale.

VI

*IO E MONDO:*  
DALLA DIVERSITÀ DELLE LINGUE  
ALLA PLURALITÀ DEI LINGUAGGI GIURIDICI

## 6.1 *Io-mondo e linguaggio giuridico*

Al centro dell'analisi sul linguaggio giuridico, per la quale si è visto che «il linguaggio è l'organo formativo del pensiero»<sup>494</sup>, si pone il rapporto tra uomo e mondo, nella considerazione che il pensiero è la manifestazione più alta della ragione umana e della ragione giuridica.

Mediante il pensiero si attiva quella *formazione* che von Humboldt coglie come centrale nel rapporto tra io e mondo, dove il pensiero rappresenta la più alta facoltà umana, assimilabile al concetto più puro in termini di astrazione e idealità; questa purezza si distingue da quella del concetto linguistico, in quanto questo vive in quello, perchè il concetto linguistico provoca la formazione del pensiero stesso.

In questa direzione è speculare il pensiero di Cassirer<sup>495</sup>, sulla possibilità di comprensione della *realtà* da parte dell'uomo, che si dà con la totalità delle infinite manifestazioni dello spirito. Qui, l'inscindibile nesso tra *linguaggio* e *pensiero* rappresenta i due momenti di mediazione simbolica che conferiscono senso alla costruzione della realtà esterna, ponendo ad immediato confronto *spirito* e *vita*. La filosofia del linguaggio diviene leggibile come filosofia della vita e la stessa, siccome attraversata dalla lotta per la giustizia (nel proprio mondo e nel Mondo), è leggibile come filosofia del diritto.

Linguaggio e diritto si coappartengono in un flusso costante di ricerca metafisica delle ragioni esistenziali e giuridiche, che, ponendo ad oggetto la conoscenza delle cose della realtà, muovono verso lo scopo di inveroamento di una giusta vita che si costituisce nell'aspettativa del riconoscimento di giustizia umana.

---

<sup>494</sup> *Ibidem.*

<sup>495</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, cit.

Scrive Cassirer: «sono convinto che la questione qui posta – la questione cioè della connessione di tutta quanta la conoscenza con i fini essenziali della ragione umana – sia oggi viva più urgentemente e imperativamente che mai; e non solamente per il filosofo, ma per tutti noi che partecipiamo alla vita della scienza e della cultura spirituale»<sup>496</sup>.

Nell'itinerario di una ricerca mediante la sola conoscenza, senza la comprensione, il linguaggio è solo 'espressione' tecnica in quanto non compare in esso alcun riferimento alla qualità dell'esercizio della soggettività dello spirito, nel suo incidere sulle relazioni intersoggettive nelle quali è presente l'unico scopo della ricerca della qualità, che è il metro che misura la giustizia delle relazioni stesse, la dimensione giuridica di ogni individuo.

La riflessione sugli scopi si dispiega nel dialogo interpersonale, che si fonda sul linguaggio, poiché unicamente nella relazione dialogica può avvenire la comparazione tra le ipotesi-scopi di una persona con le ipotesi-scopi di un'altra persona, avendo consapevolezza che in assenza della comparazione tra gli scopi ascrivibili a distinte ed infungibili persone, gli scopi non potrebbero neppure essere messi in un linguaggio, considerando che il linguaggio è di un io per un tu, di un gruppo per un altro gruppo.

Il linguaggio vive nella domanda di un io che esiste nell'attesa della risposta di un tu. Da queste considerazioni segue che, come sostiene Gadamer, «anche una conoscenza sufficiente di tutte le attività oggettive, come quella messa a disposizione dalla scienza, non consente di anticipare la prospettiva che deriva dalla posizione di chi è legato alla situazione»<sup>497</sup>.

Si riafferma qui che la conoscenza scientifica non può anticipare il pensiero e la volontà di quel singolo io che interpreta la sua situazione, ponendola in discussione nel dialogo

---

<sup>496</sup> ID., *Simbolo, mito e cultura*, Roma-Bari, 1981, p. 68.

<sup>497</sup> *Ivi*, p. 97.

con gli altri.

Nel percorso affrontato da von Humboldt sulla *diversità delle lingue*, lo stesso chiarisce che l'atto linguistico non è un oggetto di studio come un altro, della cui essenza si possa dare una definizione scientifica. Questa, infatti, lo renderebbe oggetto, destituendo la sua natura dinamica e vivente.

Ciò spinge Humboldt nella direzione di un approccio filosofico del problema. Tale approccio è libero da presupposti scientifici, nel senso che di volta in volta, nel corso della speculazione, ne assume diversi, così che, l'originaria indeterminatezza della riflessione filosofica acquista sempre più rilievo, in quanto il suo mettere in dubbio fornisce una risposta che è, ad un tempo, la domanda stessa.

Lo studio della questione del *logos* nasce in Humboldt con la critica alla domanda scientifica circa l'essenza del linguaggio: è la domanda stessa che viene problematizzata. La conseguenza più immediata di tale problematizzazione si esplica nel rifiuto della concezione convenzionalista, che considera il linguaggio come un semplice strumento di comunicazione.

Il linguaggio ha un ruolo formativo che non verrebbe alla luce se esso fosse semplicemente un insieme di segni convenzionali, come appunto la tradizione convenzionalista riteneva. Inoltre, con la metafora dello strumento, qualcosa di cui ci si può servire per indicare adeguatamente un mondo già dato, emerge il concetto di esteriorità che lega l'originarsi del linguaggio nell'uomo a un bisogno di comunicazione sociale.

Sul punto si ricorda l'espressione di von Humboldt: «L'uomo non è così bisognoso, e per chiedere aiuto sarebbero bastati dei suoni inarticolati».<sup>498</sup> qui è viva la concezione strumentale del linguaggio.

Il linguaggio è originario e naturale proprio perché riferito all'interno, e per questo è detto organo; esso nasce ogni volta per un bisogno insito nella natura dell'uomo di

---

<sup>498</sup> *Ivi*, p. 148.

formare se stesso e il mondo mediante i suoni in un rapporto di consonanza con gli

altri: «Il linguaggio è l'organo dell'essere interiore, è questo stesso essere, com'esso perviene via via alla conoscenza interiore e all'estrinsecazione»<sup>499</sup>

In Humboldt si accende l'intenzionalità teoretica di porsi verso il superamento del pensiero kantiano, che considera il linguaggio strumento, e quindi posto in una verità già data, affrontando la questione linguistica mediante il tentativo di procedere, «con Kant oltre Kant»<sup>500</sup>, verso una *condizione di possibilità* alternativa dell'esperienza stessa.

Il nesso *pensiero-linguaggio* allontana definitivamente von Humboldt da Kant, nella considerazione ferma che il moto ordinatore con il quale l'uomo dà forma al mondo può realizzarsi solo attraverso il linguaggio, e solo a partire da esso si può annunciare e dare inizio ad una rivoluzione umana che abbia gli effetti modificativi delle realtà 'mondi'.

Il concetto di organismo, centrale in von Humboldt, che vede il linguaggio come *enérghēia* (attività) e non come *érgon* (opera), alimenta anche la riflessione sul diritto: «Il linguaggio comincia immediatamente e subitamente con il primo atto della riflessione, e dove l'uomo, dalle tenebre dell'appetito, in cui il soggetto inghiotte l'oggetto, si risveglia all'autocoscienza, lì sarà la parola, quasi come il primo ostacolo che l'uomo si dà per arrestarsi d'un tratto, e insieme il primo impulso per guardarsi intorno ed orientarsi»<sup>501</sup>.

L'espressione 'lì sarà la parola' traduce nel diritto 'lì sarà la responsabilità', venendo alla luce il ruolo giuridico del linguaggio, anche nella formatività del pensiero, che prepara le ipotesi dialogiche, delle parole appunto, da pronunciarsi nelle assunzioni delle responsabilità: il linguaggio e il diritto, in questo formare, non incontrano mai fine. Nel momento in cui

---

<sup>499</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 9.

<sup>500</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>501</sup> ID., *Ueber Denken und Sprachen*, 1795-96, p. 581-84

l'uomo coglie dalle impressioni sensibili i tratti che caratterizzano l'oggetto, crea una rappresentazione che non è ancora concetto: quest'ultimo, infatti, si forma nel dialogo e con esso e tramite esso si ha l'impressione immateriale di cogliere qualche tratto oggetto della soggettività: «solo quando la parola creata dall'io risuona proferita dal Tu, quando essa fa ritorno al suo orecchio come la parola di un altro, solo allora la rappresentazione viene promossa ad effettiva oggettività»<sup>502</sup>, mediante il linguaggio, appunto, condizione dell'autocoscienza dell'io che pronuncia la parola che, oltre ad avere una forma, nel senso di riceverla, è formativa, ovvero tendenza, legge, capace, in virtù del suo valore dinamico, di condizionare il modo di procedere e di mutare gli effetti della realtà giuridica mediante il medesimo mutamento di quella esistenziale.

Ne va dell'assunzione della responsabilità della parola pronunciata, condizione che pone la originalità di quell'autocoscienza di chi la pronuncia, che diviene, per mezzo di questa responsabilità, soggetto imputabile davanti agli effetti conseguiti dall'uso della parola: il linguaggio di ogni parola è, per questo, linguaggio giuridico.

## 6.2 *Io, mondo e 'articolazione' del linguaggio giuridico tra dualità e terzietà.*

Secondo von Humboldt procedere 'con Kant oltre Kant' è il tentativo di aggiungere alla riflessione kantiana ciò di cui la stessa appare mancante, ovvero la problematizzazione delle categorie in quanto Kant struttura il linguaggio intorno alla

---

<sup>502</sup> ID., *La diversità delle lingue*, cit., p. 43.

strumentalità e non ne fa ‘Il’ problema dell’esistenza umana e del diritto.

E’, infatti, nel linguaggio che si pone la questione della triadialità che nel diritto diviene la terzietà: questa ha il compito di coniugare il significato dei contenuti dei concetti enunciati; mentre in Kant il nesso intelletto-sensibile resta chiuso nelle categorie di uno o più schemi: «gli schemi dei concetti puri dell’intelletto – scrive Kant – sono le sole vere condizioni, che danno ad essi una relazione con oggetti, e quindi un significato; e le categorie quindi non hanno in fine altro uso che quello possibile empirico, servendo soltanto a sottomettere ... i fenomeni a regole generali della sintesi, e a disporli così alla connessione completa in una esperienza»<sup>503</sup>. Secondo la prospettiva di von Humboldt, Kant approccia al problema del linguaggio chiudendolo nel ‘razionalismo dell’empirismo’ mentre l’intera dimensione concettuale va indagata in quanto ne è dell’esperienza linguistica in cui gli schemi dei concetti puri mettono questi in relazione con gli oggetti, significandoli mediante rappresentazione e non con l’assoggettamento a regole generali, e ciò in von Humboldt avviene mediante il linguaggio.

La rappresentazione è ciò che si distacca dall’unione di sensi e intelletto, e – scrive von Humboldt – «a tal fine è però indispensabile il linguaggio: mentre in esso la tensione spirituale si crea un varco attraverso le labbra, il suo stesso prodotto fa ritorno all’orecchio del parlante<sup>504</sup>», e questo ritorno non è categorizzabile in quanto è processo finito in un processo infinito.

Il fatto che la parola proferita dall’*io* giunga all’orecchio dell’altro viene a rappresentare qualcosa che oggettivamente è capace di esprimere colui che assume la responsabilità e la consapevolezza dell’atto del parlare, diverso da colui che si pone all’ascolto per interpretare e cogliere il senso della comunicazione.

---

<sup>503</sup> I. KANT, *Critica della Ragion Pura*, Roma-Bari, 2000, p. 141.

<sup>504</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 43.



Nel saggio *Sul Duale*<sup>505</sup> le riflessioni di von Humboldt sollecitano a pensare le analogie tra la struttura della lingua comune dell'uomo (il linguaggio ordinario) e la struttura del diritto, ovvero tra «il linguaggio universale dell'uomo ... [e le] lingue particolari delle diverse nazioni»<sup>506</sup>, da una parte, avvertendo von Humboldt l'importanza della relazione *Io-Tu*: vi è nell'essenza del linguaggio una dualità per cui, anche quando il soggetto pensa nella sua propria solitudine, si lega (*Verbinden*) a un *Tu*, in quanto il concetto pensato dall'*io* acquista certezza nel riflettersi nella facoltà di pensiero e di giudizio altrui, ponendo a confronto le dimensioni che von Humboldt chiama dell'interiorità e dell'esteriorità nelle quali si coglie incontrovertibilmente che «tra un'intelligenza e l'altra non vi è però nessun altro intermediario oltre il linguaggio»<sup>507</sup>.

In questa tesi viene nominata l'incidenza essenziale di un *luogo terzo* tra l'*io* e il *tu*: la giustizia, che è (il e nel) linguaggio, non appartenente esclusivamente né all'*io*, né al *tu*, perché, «l'uomo ... parla solo con un altro ... la possibilità del parlare stesso è condizionata dal rivolgere la parola e ricevere risposta»<sup>508</sup>.

Con l'espressione 'luogo terzo' si intende indicare quello spazio, proprio ed esclusivo dei parlanti, quel luogo co-esistenziale dove le parole dell'*io* e del *tu*, le *norme* grammaticali, da una parte, e i principî del diritto e della giustizia, dall'altra, consentono l'incontro ed il rispetto di due persone, che comunicano i contenuti originali delle loro personalità nella loro *formazione*.

In questo spazio terzo, luogo della domanda e della risposta, compare l'interpretazione giuridica, volta agli atti dello spirito che muove la parola responsabile dell'*io* e del *tu*.

La connessione tra diritto e dialogo acquista così in von Humboldt il suo rilievo nella speculazione filosofico-giuridica

---

<sup>505</sup> ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 45.

<sup>506</sup> *Ivi*, p. 775.

<sup>507</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>508</sup> *Ivi*, pp. 196-197.

che lega le questioni del *linguaggio dialogico* e quelle del *diritto*.

Questi due versanti possono essere osservati nella loro specificità, considerando però che, come lo studio delle *norme*, anche lo studio delle *lingue* non ha – come afferma von Humboldt – «in sé il suo scopo ultimo, come una qualsiasi altra singola parte della ricerca scientifica, bensì si subordina allo scopo supremo universale cui tende lo spirito umano nella sua totalità, perché l'umanità chiarisca sé a se stessa e la sua relazione con tutto ciò che di visibile e di invisibile sta attorno al di sopra di sé»<sup>509</sup>.

Il metodo scelto da von Humboldt è rivolto a cogliere, quindi, «quale grado di somiglianza della struttura grammaticale autorizza a dedurre la parentela delle lingue»<sup>510</sup>, rilevando come sia essenziale la chiarificazione di principî generali-universali «per giudicare la parentela delle lingue»<sup>511</sup>. Un percorso analogo concerne la ricerca della 'parentela' tra i diversi *sistemi giuridici* e di conseguenza la corrispondente ricerca dei *principî generali-universali del diritto*.

L'incidenza della trasformazione storica opera sia sulle *lingue viventi*, quotidianamente parlate, sia sugli *ordinamenti vigenti* e rende significativa la *comparazione tra i sistemi linguistici ed i sistemi giuridici*.

Si deve tuttavia convenire con von Humboldt sulla tesi seguente: «l'idea della lingua che per prima viene alla mente ma che è anche la più limitata, è quella di considerarla un semplice strumento di comunicazione». «La lingua [invece] non è in alcun modo un semplice strumento di comunicazione, ma l'impronta dello spirito e della visione del mondo di chi parla; la socialità è l'ausilio indispensabile al suo estrinsecarsi, ma non è affatto l'unico scopo per il quale la si adopera; tale scopo trova piuttosto il suo punto di arrivo nel singolo per quanto è possibile

---

<sup>509</sup> *Ivi*, p. 777.

<sup>510</sup> *Ivi*, p. 779.

<sup>511</sup> *Ibidem*.

isolare il singolo dall'umanità. Ciò che dal mondo esteriore e dall'interiorità dello spirito riesce dunque a passare nella struttura grammaticale delle lingue, può essere assunto, utilizzato e sviluppato in ciò, e lo diviene effettivamente a secondo della vitalità e purezza del senso linguistico e della peculiarità della sua prospettiva»<sup>512</sup>.

Si può ora riprendere a considerare che tutte le lingue hanno la presenza di *norme grammaticali*, istituzionalizzate e guidate da una sintassi 'legale' e norme giuridiche, quelle della giustizia che si ha *col* linguaggio discorsivo, mostrando così che questi due versanti permangono separati pur essendo ambedue irriducibili a semplici strumenti di comunicazione-informazione, come emerge in von Humboldt nella critica a Kant.

La genesi di questi due versanti si coglie in *una visione del mondo di chi parla*, il quale seleziona alcuni contenuti, non asservendo se stesso, e la relazione dialogica intrapresa, ad alcuna oggettivazione di tali contenuti, anzi manifestando la *soggettività originale creativa dell'io e del tu*, di un gruppo di parlanti e di un altro gruppo di parlanti.

Su questa dualità von Humboldt osserva ancora che «è nell'invisibile organismo dello spirito, nelle leggi del pensiero, nella classificazione delle sue categorie, che il concetto di dualità si radica in maniera ancora più profonda e originale: nella tesi e nell'antitesi, nel porre e nel togliere, nell'essere e nel non essere, nell'io e nel mondo ... In particolare è determinante per la lingua che la dualità occupi un posto importante in essa che in qualsiasi altra parte. Tutto il parlare si basa su un dialogo, nel quale anche tra parecchie persone, il parlante si pone sempre come unità di fronte agli interlocutori. L'uomo, persino quando è sovrappensiero, parla solo con un altro o con sé come se fosse un altro ... un irrevocabile dualismo è insito nelle senso originario del linguaggio, e la possibilità del parlare stesso è condizionato dal rivolgere la parola e ricevere risposta»<sup>513</sup>.

---

<sup>512</sup> *Ivi*, pp. 793-794.

<sup>513</sup> *Ivi*, pp. 795-796.

Le analisi di von Humboldt ripropongono ed illuminano la struttura duale-triale sia del fenomeno dialogico, sia del fenomeno giuridico, confermando che l'io può esercitare la pretesa giuridica, quanto ad un *suo diritto* (*suum*), perché in ciò conferma il presupposto che unicamente il *dovere di un altro*, di un tu, può concretizzare il suo diritto, custodito dal *terzo-giudice* che in von Humboldt torna ad essere il linguaggio (la garanzia del poter dire ancora) e la sua nuova comparsa in quella (e non di altri) relazione dialogica.

La dimensione della terzietà consente di garantire la dimensione delle articolazioni linguistiche dell'io e del tu, nella loro prospettiva di presentare ciascuna il proprio 'suo' davanti al 'comune'. In questo processo si inserisce l'interpretazione giuridica che rispetta la condizione delle singole personalità in quanto «con l'articolazione è data infatti la possibilità di formare, anche in singole parole, a partire dai loro elementi, un numero davvero indefinito di altre parole, sulla base di un insieme di sentimenti e regole che ne determinino il procedimento di formazione, stabilendo così fra tutte un'affinità corrispondente all'affinità dei concetti<sup>514</sup>, che rinviano alle ragioni di ciascuna particolarità della persona e del proprio mondo (*suum-eigenen geist*) e confluiscono nella ragione giuridica universale delle persone di un intero mondo (*communia-gemeinsamen geist*).

### 6.3 *Il diritto tra pensiero e forma-azione*

L'argomentazione di von Humboldt parte dal presupposto della distinzione, ritenuta fondante, tra soggetto ed oggetto in

---

<sup>514</sup> ID., *La diversità delle lingue*, cit., p. 45.

sensu costitutivo, dove è «l'essenza del pensare»<sup>515</sup> a separare due mondi: l'uno proprio degli esseri senzienti, l'altro degli esseri che non lo sono, distinguendo così i soggetti pensanti dagli oggetti viceversa pensati.

In questo senso ciò che si evidenzia nell'essere umano risiede nelle due fasi della volontà libera, perché conscia: tra l'intenzione e l'esecuzione, vale a dire tra le caratterizzazioni preliminari di ogni azione, vi è un terzo fattore, qualcosa d'altro, che riguarda solo l'uomo e che impedisce di ricostruire l'azione umana come semplice riproduzione meccanica di gesti, movimenti, suoni: vale a dire l'elemento volitivo che si accende con l'intenzione per potersi realizzare compiutamente nell'esecuzione.

Questa esecuzione, in von Humboldt, si con il linguaggio, che consente di poter affermare che «l'animale e la macchina sono solo ciò che fanno, non hanno una volontà libera e non attivano ricerche di senso, capaci di generare intervalli per la riflessione, che ha dubbi e si interroga sulla qualità dei poli di alternative presenti davanti all'atto della scelta, che non è un fatto, perché attiene all'orizzonte del senso, assente nei fatti, privi della luce data da una creazione di senso, voluta e richiesta dall'io»<sup>516</sup>.

In questo orizzonte di idee ritroviamo il concetto di separazione esistenziale tra soggetto ed oggetto; così come per von Humboldt la concezione di pensiero consiste nel «distinguere il pensante dal pensato»<sup>517</sup> accedendo alla separazione costitutiva tra il soggetto essere senziente, capace di pensare, e l'oggetto, in quanto tale nella possibilità di essere solamente pensato.

Esemplamente, spiega von Humboldt, nella comunicazione animale, vi è una lista chiusa di messaggi rispetto a quella infinita dell'uomo; e la possibile obiezione circa l'attività di

---

<sup>515</sup> A. CARRANO, *Scritti sul linguaggio*, Napoli, 1989, p. 57.

<sup>516</sup> B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, Torino, 2009, p. 153.

<sup>517</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über denken und sprechen*, 1795-1796, in GS VII, 2, pp. 581-583.

alcuni insetti, come le api, che svolgono una indefinita quantità di messaggi, modulando i rapporti reciproci in base a fattori naturali, come la posizione del sole, tuttavia non sono probanti per fondare le ragioni di una attività cognitiva che sia oltre quella della fattualità biologica: non vi sono azioni linguistiche o comunicative evolute, ma un semplice trasmettere una indicazione di direzione risultante dalla distanza rispetto al miele. È solo un eseguire, per istinto, le regole della natura, e non un comprendere, in quanto voluta e pensata, l'azione.

Le qualificazioni proprie dell'uomo quale essere pensante e centro della comunicazione intellettuale infinita, poiché non rinchiusa nel numero di combinazioni limitato di messaggi del mondo animale, vengono a legarsi con quelle dalla parola, laddove von Humboldt rimarca che il linguaggio è «la dimensione sensibile»<sup>518</sup> di ciò che è rappresentato dall'attività dello spirito pensante.

E' in questo itinerario che può cogliersi il concetto di differenziazione tra la *parole* e la *langue*<sup>519</sup>, ripreso con Saussure, come manifestazioni aventi una diversa caratterizzazione: queste si trovano in posizione di reciproca interdipendenza e mai possono prescindere l'una dall'altra; la *parole* è indispensabile per dare compimento alla lingua, ma questa, a sua volta, trova nella *parole* lo strumento idoneo a rendersi intellegibile e produttiva di effetti.

Se, di conseguenza, «è la *parole* che fa evolvere la lingua»<sup>520</sup>, poiché la prima è al tempo stesso strumento e prodotto della seconda, tuttavia la lingua come una convezione, nel quale il segno che viene utilizzato risulta indifferente: in questo senso non è funzionale al soggetto parlante, ma è solo prodotto che passivamente viene da questo appreso, come forma comunicativa, che non implica mai premeditazione ma una riflessione che però è solo classificatoria dei segni usati. Se, così

---

<sup>518</sup> *Ibidem.*

<sup>519</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Bari, 1967, p. 24.

<sup>520</sup> *Ivi*, p. 29.

facendo, viene teorizzata una arbitrarietà dei segni, viceversa la *parole* “è un atto individuale di volontà e di intelligenza [...]”<sup>521</sup>, in quanto espressione dell’attività intellettuale dell’uomo.

Questa configurazione tra *lingua* e *parola*, leggibile nei due versanti di istituzione linguistica e linguaggio, non si discosta dal solco di idee di von Humboldt, il quale osserva che «il linguaggio, anziché derivato, ha iniziato in maniera diretta ed immediata con il primo atto della riflessione e non può prescindere, nella ricerca dei segni sotto cui l’uomo riunisce le unità delle parti create dal suo pensare, dei fenomeni sensibili, così come, d’altronde, nessun pensiero, neanche il più puro, può darsi senza il sussidio delle forme universali della nostra sensibilità»<sup>522</sup>.

La distinzione tra lingua e linguaggio consente di nominare i versanti di legalità e giustizia, o anche della forma e della formatività del diritto, intendendo che la forma non è mai tale se non rinvia ad una possibilità di formare ancora il mondo del diritto, che chiede di verificare il complesso delle attività umane che muove la comunità giuridica.

L’interprete, nella figura filosofo del diritto o del giurista, quanto alle forme e ai contenuti del diritto, presenta un primo tentativo nell’appropriarsi di quella forma materiale del diritto, in quanto «ogni attività umana si appropria di una materia per dare a essa una forma. Ogni impronta dell’uomo sulla materia presenta i caratteri di una forma»<sup>523</sup>.

In questa direzione si coglie che «ciò che non ha forma»<sup>524</sup> è – per l’uomo – nulla, nel senso che è fuori da ogni realtà concreta, perché non ha a che fare né con un’esperienza sensibile né con un’esperienza sensibile, né con una intellettuale o estetica. Ciò che non ha forma, non essendo percepito, non è

---

<sup>521</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>522</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über denken und sprechen*, in GS VII, cit., pp. 581-583.

<sup>523</sup> J. HERSCH, *Essere e forma*, Milano, 2006, p. 11 ss.

<sup>524</sup> *Ibidem*.

nemmeno concepito in quanto la forma apre ed estende la realtà dell'umano.

In questo modo, se occorre distinguere sensibilmente la parola dalla lingua, si accede alla stessa differenziazione concettuale tra diritto e norma: la lingua è vista come istituzione grammaticale, ma non è il parlare, in quanto questa azione pretende una attività volitiva, il voler parlare, appunto; la volontà di parola non è ascrivibile alla lingua in quanto segno, così nel diritto il pretenderne il rispetto ed il volere la giustizia sono differenti rispetto allo scriverlo nella norma. La fissità dei segni utilizzati non permette di comprendere altro se non il segno stesso, se non viene avviata l'opera volitiva dell'interpretazione giuridica.

Chiarisce ciò l'espressione «la legge del testo (non è) il testo della legge»<sup>525</sup>, convalidando che le parole non dicono la legge, né spiegano il diritto, in quanto questo non è il mero frutto dell'eseguire il 'lessico normativo', ma la risultante dell'opera artistica dell'interpretazione attiva del giurista.

Sulla base di queste considerazioni, nel distinguere la lingua come segno e la parola come volontà, viene in evidenza in von Humboldt il concetto di impossibilità di separazione tra il pensare ed il parlare: entrambi i versanti afferiscono alla sfera intima che viene definita come fenomenologia sensibile del nostro essere. Lo spirito pensante è collegato con la manifestazione sensibile esterna, che viene a delinarsi attraverso il parlato, vale a dire con ciò che costituisce la differenziazione prima e più alta tra soggetto ed oggetto, da ciò che pensa rispetto a ciò che invece viene pensato.

Questo ordine di idee permette così di considerare che l'individuo trova la sua libertà nel rapporto con l'altro aperto verso il mondo, nella circolarità di una diversità di linguaggi, che aprono al dialogo originale tra l'io ed il tu, entrambi soggetti pensanti, capaci di comunicare reciprocamente per mezzo del

---

<sup>525</sup> B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, Torino, 1999, p. 70 ss.



linguaggio, espressione della loro «designazione sensibile» afferente al proprio spirito pensante.

Così, dove viene affermato che «l'ideale più elevato della società umana sarebbe quello Stato, in cui il cittadino possa autonomamente e liberamente sviluppare le sue facoltà»<sup>526</sup>, lì si sta ammettendo il primato della libertà sulla legge, anzi, che la prima legge è la libertà, e in questa risiede la parola.

L'essere umano può svilupparsi compiutamente solo nei rapporti dialogici con l'altro, con il gruppo, con il mondo, attraverso la parola. In questo senso tra il pensare e l'agire, e dunque anche in relazione al linguaggio, vi deve essere un altro elemento, la cui caratteristica fondamentale è quella di «non essere uomo, cioè mondo»<sup>527</sup>: solo l'apertura verso la molteplicità rischiarata dall'isolamento, costruttivo soltanto di una libertà vuota perché affermata in sé stesso senza l'altro.

Non essere uomo, ma mondo, è espressione che in von Humboldt rinvia alla dimensione della terzietà, nella considerazione che il solo uomo, individuo appunto, non può restare nella sua indivisibilità. Si accede, così, alla divisibilità dell'uomo letta come elargizione del proprio io all'altro, nella disponibilità della circolazione delle diversità degli 'io', dove il riferimento al mondo è il costante luogo di terzietà impadroneggiabile da alcuno dei dialoganti.

Nonostante le necessità di aprirsi al molteplice, tuttavia vengono avvertiti i rischi di una deriva autoritaria dei rapporti tra uomini, dove si impone la forza di chi è più, finendo così per mortificare «la stessa varietà dell'uomo, con lo sviluppo delle comunicazioni e l'unificazione dei costumi»<sup>528</sup>.

A fronte di questi rischi, l'unico presidio possibile per von Humboldt è quello di coltivare la sensibilità dell'essere, allenare lo spirito verso un'intensa dimensione intersoggettiva, verso una «varietà morale ed intellettuale più ricca e più feconda. Il nostro

---

<sup>526</sup> W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 9.

<sup>527</sup> ID., *Teorie der Bildung des Menschheit*, in GS I, cit., p. 283.

<sup>528</sup> ID., *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, cit., p. 9.

spirito più coltivato percepisce le graduazioni e le differenze meno sensibili [...]. Dovunque la sensibilità è il germe e la viva espressione dell'idea»<sup>529</sup>. In questo senso, la coltivazione della sensibilità è lo strumento precipuo per sottrarre l'individuo da una moralità metallica, poiché preconfezionata e preformata dalle istituzioni statali, per accedere invece ad una moralità sensibile ed aperta alle più ampie esperienze di vita, poiché rispettosa dei suoi bisogni e delle sue inclinazioni naturali, che vengono così delimitati solo dalla forza che gli è propria e dal suo diritto.

Il linguaggio diviene mezzo indispensabile per collegare il singolo uomo con il resto dell'intero genere umano, finendo anche per essere condizione necessaria per lo sviluppo della propria spiritualità nella ricerca dell'affermazione del suo io e della giustizia del suo mondo e del mondo esterno al suo.

#### *6.4 Ideale di umanità e giustizia: dal singolo al molteplice nel linguaggio.*

Il tema spirituale e di connessione dell'umanità col mondo è forse quello più travagliato e dibattuto nelle riflessioni di von Humboldt riguardo al rapporto tra uomo e moltitudine. In aperta critica nei confronti di Kant, al quale il filosofo dedicherà ampia attenzione, questi sostiene: «Kant riduce tutto all'uomo»<sup>530</sup>, finendo così per sacrificare l'uomo alla specie, rinchiudendolo nella sua ragione che trova il suo completamento non nell'individuo ma solo nella specie; questo perché egli ritiene che «le azioni umane sono determinate da leggi naturali

---

<sup>529</sup> *Ibidem.*

<sup>530</sup> *Id.*, in GS XIV, I, p. 61.

universali, così come ogni altro fatto della natura»<sup>531</sup>, anche se «la storia fa tuttavia sperare di essere in grado di scoprire nel gioco della libertà umana, considerato in grandi proporzioni, un ordine per cui ciò che nei singoli individui si rivela confuso e irregolare, nella totalità della specie possa riconoscersi come sviluppo combinato costante, anche se lento, delle sue tendenze originarie»<sup>532</sup>.

L'idea kantiana di uomo legato alla specie è stata oggetto di aperta critica da parte di von Humboldt, all'interno dell'opera *La forma maschile e la forma femminile*, in cui egli rileva: «nell'umanità, la necessità naturale si accoppia con la libertà, così che, in una umanità nobilitata, il comando della ragione appare come libero desiderio dell'inclinazione e la voce della passione come espressione della volontà razionale»<sup>533</sup>.

Il contrasto con la *Critica della ragion pura* di Kant raggiunge qui il fulcro teoretico di von Humboldt: egli afferma che la parte pratica della teoria kantiana non lo convince<sup>534</sup>, poiché il concetto di uomo viene ritenuto eccessivamente spiegabile nella dimensione istintiva di appartenenza alla natura, ed al tempo stesso l'analisi risulta poco incline a considerare l'apertura verso il mondo, nella connessione con la molteplicità che risulta invece il punto focale della riflessione di von Humboldt.

Non è accettabile lo stesso una simile concezione, tanto che egli osserva: «il campo più fertile ed attraente del riflettere è l'osservazione dell'uomo nel complesso delle sue forze [...]. L'esame di ciò può essere definito l'ideale dell'umanità»<sup>535</sup>. In questi passi viene colta la centralità dell'uomo, quale soggetto ed oggetto del riflettere; è lo sviluppo interiore che guida verso

---

<sup>531</sup> I. KANT, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784, tr. it. di G. SOLARI, in *Scritti politici di filosofia della storia*, Torino 1956, p. 123.

<sup>532</sup> *Ibidem*.

<sup>533</sup> ID., *La forma maschile e la forma femminile*, in GS I, p. 315

<sup>534</sup> Von Humboldt lo afferma nella *Lettera a Jacobi* del 12 marzo 1789, p.14.

<sup>535</sup> W. VON HUMBOLDT, *Lettera a Körner*, 19 nov. 1793, p. 7-13.

un'analisi degli sviluppi dell'umanità, cosicché bisogna dare «all'idea di umanità nella nostra individualità (così nel tempo della nostra vita come in ciò che, dopo di essa, lasciamo nei segni del nostro agire) il contenuto più grande possibile»<sup>536</sup>. Questa opera appare la più giusta, in questo impegno si sostanzia lo spirito e la natura dell'uomo, rendendo possibile pensare la risoluzione concreta dell'inquietudine umana e il mistero della sua intima connessione col mondo, del suo io con il tutto, nella reciproca influenza dell'uno sull'altro.

L'idea di von Humboldt circa la molteplicità trova qui la sua espressione massima: per capire l'uomo occorre comprendere la sua interiorità, che però rimarrebbe irrisolta se non inserita nell'esteriorità. L'individuo riceve dal suo intimo e dona verso l'esterno, nella connessione con la moltitudine di mondo. Ed è così che «come la semplice forza ha bisogno di un oggetto verso cui esercitarsi e la semplice forma, il puro pensiero, di una natura in cui, esternandosi, continuare, così l'uomo ha bisogno di un mondo fuori di sé»<sup>537</sup>. La forza connaturata all'uomo, parte da questi, confluisce negli altri per poi tornare in sé: è in questi concetti che viene a costituirsi il concetto di umanità, come connessione dell'io di ogni individuo con l'io degli altri, considerati nella loro molteplicità, nel loro costituire il mondo.

L'uomo è posto al centro dell'unione di ciò che è soggettivo, il suo spirito, con ciò che è viceversa oggettivo, la natura; in questo processo di evoluzione «il mondo abbraccia tutte le molteplicità possibili e per questo possiede una indipendenza tanto autonoma da contrapporre alla forza della nostra volontà, le leggi della natura e la forza del destino»<sup>538</sup>.

Il punto focale è che l'individuo, nel seguire questo percorso, non deve perdersi nel fato e nelle leggi biologiche, che

---

<sup>536</sup> *Id.*, in GS I, pp. 282-287.

<sup>537</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>538</sup> *Ivi*, p. 53.

sono ad ogni modo parte del suo essere, in quanto regolatrici del mondo in cui egli vive.

È la forza che deriva dall'io, che dall'uomo esce per rifluire negli altri per poi ritornare in esso, che fa cogliere la vera differenziazione con la teoria kantiana, nella quale si cerca il sapere puro non nel sapere già dato, ma nella sua stessa continua ricerca, dove l'uomo è posto nella sua individualità; diversamente von Humboldt traccia il confine tra le leggi governate dalla natura da quelle che l'uomo deve ricercare in sé stesso connettendosi al resto del mondo.

Il pensiero puro, quello che nasce dall'io pensante dell'individuo, non può essere cercato nel campo del già dato, poiché è spiegabile in quanto in continua formazione nel rapporto dialogico dell'io con la molteplicità degli altri io esistenti nel mondo circostante.

In definitiva, la critica di von Humboldt alle teorie di Kant si delinea proprio in queste idee, vale a dire nel rigettare la definizione di uomo che trova sé stesso nella specie: dal momento che, il suo essere sensibile e spirituale, in quanto pensante, lo inseriscono certamente nella natura regolata dalle leggi biologiche del già dato, si perviene alla configurazione di un'umanità come pianta della natura; tuttavia avente un carattere in più rispetto ad essa che vive solo nella fattualità delle leggi biologiche che la regolano, ossia «l'idea di lingua e l'idea di libertà»<sup>539</sup>.

Questo legame inscindibile tra storia e linguaggio costituisce una delle riflessioni più alte di von Humboldt: egli teorizza l'idea che una libertà senza limiti è, nei fatti, l'antilibertà degli organismi biologici viventi in natura.

L'unione dell'uomo nella moltitudine, costitutiva anche dell'organizzarsi in nazioni, è mossa da una libertà che ha il limite nell'esistenza dell'altro ed è un'unione che rievoca la connessione tra mondo, spirito e lingua. Attraverso il

---

<sup>539</sup> ID., *Betrachtung über die Weltgeschichte*, in GS II, 1814, a cura di A. Lietzmann, Berlino, 1904, p. 352.

riconoscimento di questa congiunzione, si può affermare che «ogni nazione può e deve essere considerata, a prescindere dalle sue condizioni esterne, come un'individualità umana che persegue un intimo, peculiare, cammino dello spirito»<sup>540</sup>.

Von Humboldt fonda queste riflessioni sul nesso essenziale che lega pensiero e linguaggio tra il singolo e la molteplicità, tra l'interiore e l'esteriore: è con l'attività dei sensi che il soggetto crea il pensiero, collegandolo con l'azione interna dello spirito; affinché questa rappresentazione venga però percepita verso l'esterno, è indispensabile il linguaggio, poiché senza «è impossibile la formazione del concetto, ed è quindi impossibile ogni vero pensare. Pertanto [...] il parlare è una condizione necessaria del pensare del singolo individuo nel chiuso del suo isolamento»<sup>541</sup>.

La parola viene pronunciata perché possa essere percepita ed intesa dall'altro soggetto, il destinatario, affinché possa interpretarla secondo la sua formazione orientata alla formazione dell'altro, «giacché il linguaggio non può essere considerato come un materiale già dato, che si possa abbracciare con lo sguardo nel suo insieme e comunicare poco alla volta, ma deve essere visto come qualcosa che eternamente produce, dove, mentre le leggi della produzione sono determinate, l'estensione ed in un certo senso anche le modalità di essa rimangono del tutto indeterminati»<sup>542</sup>.

In questa propensione all'eterno si coglie in von Humboldt che lo scopo dell'uomo di istituire il diritto nella legge, il giusto nel legale, presenta una duplice direzione, quella di operare «contro la violenza»<sup>543</sup> e quella di presentare una qualche

---

<sup>540</sup> ID., *La diversità delle lingue*, cit., p. 29.

<sup>541</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>542</sup> *Ibidem*.

<sup>543</sup> L. AVITABILE, *Procedure dell'istituire. Procedure dell'osservare. Diritto e ratio giuridica*, cit., p. 182.

«tensione *ad aeternitatem*»<sup>544</sup> poiché «le leggi sono pensate per durare»<sup>545</sup>.

In questa opera non si ha a che fare con un mero tecnicismo, bensì l'uomo si pone davanti alla parola che impiega, in una connessione tra spirito, pensiero ed azione, che consente di rifuggire dal trovare un senso già dato per ricercare invece il senso che non c'è ancora, che non viene enunciato e per questo viene lasciato alla libera interpretazione dell'altro, anch'esso delineato nel suo essere un soggetto pensante.

La lingua connatura anche i diversi modi di esprimersi dei popoli e delle nazioni che di quella specifica lingua sono espressione, caratterizzando le diverse etnie: le lingue vengono così a crearsi, a plasmarsi e a svilupparsi tra i popoli, assumendo tante diverse connotazioni; queste varie graduazioni sono conseguenza dell'azione continua esercitata dalla spiritualità peculiare della nazione. Cosicché – osserva von Humboldt – «da ogni lingua si può dunque dedurre il carattere nazionale»<sup>546</sup> nel senso che ogni nazione viene a crearsi e progredisce attraverso una lingua che gli è propria, che si è da questa sviluppata e che è la rappresentazione del suo spirito originale.

Al centro, però, rimane pur sempre l'individuo, capace di comunicare con tutto ciò che lo circonda, cosicché «dal riflettersi del mondo nell'uomo sorge così, interponendosi tra l'uomo e l'altro, il linguaggio, che congiunge l'uomo al mondo e feconda il mondo mediante l'uomo»<sup>547</sup>.

Mediante la regola dialogica si assiste a questa congiunzione tra l'uomo e il Mondo, e il linguaggio del dialogo non appartiene a nessuno dei due versanti che comunicano, esso costituisce il medio della regola dialogica che, siccome 'cosa

---

<sup>544</sup> M. LUCIANI, *Dottrina del moto delle costituzioni e vicende della costituzione repubblicana*, in 'Rivista telematica giuridica dell'Associazione Italiana dei costituzionalisti', n. 1, 2013, pp. 1 ss.

<sup>545</sup> *Ibidem*.

<sup>546</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 144.

<sup>547</sup> *Ivi*, p. 175.

comune' per eccellenza, è indisponibile alle volontà dei singoli, è comune in quanto unisce.

Il linguaggio, infatti, non è uno strumento di cui si possa disporre arbitrariamente, ma è il luogo in cui l'essere e le cose si danno all'uomo, il quale non può fare esperienza del mondo se non attraverso il linguaggio, nel quale egli viene interpellato dalla tradizione; non è un'entità semplicemente presente e disponibile all'uomo, bensì ha il carattere dell'evento, attraverso il quale quel che è detto nei testi della tradizione afferra e trasforma l'interprete. Questa è la struttura fondamentale di tutto quel che in generale può essere oggetto del comprendere, cosicché con Gadamer si può affermare che «l'essere, che può venir compreso, è linguaggio»<sup>548</sup>.

Il momento in cui il linguaggio si interpone tra l'uomo e il mondo non può essere oggetto della conoscenza scientifica, ma è leggibile con la sola dimensione della comprensione.

Linguaggio e comprensione sono, dunque, costitutivi di ogni rapporto dell'uomo col mondo; il linguaggio assume una portata ontologica universale, è il luogo in cui può avvenire ogni esperienza della verità, cosicché l'ermeneutica, portando alla luce questa struttura fondamentale del rapporto dell'uomo col mondo, ha anch'essa una dimensione di universalità.

Il pensiero giuridico universale, dunque, si chiarisce solo nel suo nesso col linguaggio in quanto si può pensare solo ciò che può esser posto nella forma di una lingua, perché «il linguaggio ... congiunge l'uomo al mondo»<sup>549</sup>.

---

<sup>548</sup> H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, 2000, p. 544. Cfr. anche H.-G. GADAMER, *L'essere, che può venir compreso, è linguaggio. Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, Genova, 2001.

<sup>549</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 175.



### 6.5 La giustiziabilità delle norme tra diversità delle lingue e pluralità dei linguaggi giuridici

Gli studi con von Humboldt sul rapporto tra diritto e linguaggio consentono di cogliere l'essenzialità filosofica del diritto, sia rispetto alle altre discipline, come la politica e l'economia, sia rispetto alle varie articolazioni nelle quali la giuridicità è considerata nella sua positività; si muove nella direzione di una critica a quella scienza giuridica che presenta la pretesa di chiudere nell'ambito positivo di una *Grundnorm* l'interezza della dimensione giuridica.

L'indagine critica sul diritto positivo può muovere dagli studi di von Humboldt non come dissertazione analitica delle questioni di teoria generale del diritto, bensì intende direzionarsi a rilevare il «carattere umano»<sup>550</sup> della dimensione giuridica, derivandone la connessione teoretica tra *homo loquens* e *homo juridicus*, *homo œconomicus* e *homo politicus*, figure costitutive del diritto in quanto, unite nell'armonia dialogica tra il *nomos* e il *logos*<sup>551</sup>, connettono la dimensione esistenziale dell'individuo a quella del diritto.

Questa unitarietà tra le figure di *homo* è descrivibile nella impossibilità di una loro scissione teoretica, evidenziando che a poterle sconnettere è la contingenza del mondo normativo, in cui il linguaggio giuridico è solo strumento assoggettato anch'esso al fluire dei meccanismi del sistema, che chiedono una base di legalità a prescindere da ogni contenuto di giustizia; ad unirle, invece, è la riflessione sui principi universali del diritto<sup>552</sup> e della giustizia, che attraverso l'arte dell'interpretazione portano in luce il senso del diritto e della normazione, che significa

<sup>550</sup> A. FALZEA, *Introduzione alle scienze giuridiche*, Milano, 1988, p. 5.

<sup>551</sup> B. ROMANO, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, Torino, 1999, p. 70 ss.

<sup>552</sup> ID., *Principi generali del diritto. Principio di ragione e principio dialogico*, Torino, in corso di pubblicazione.

avvicinare la questione del *giusto*, certo nel rispetto della legalità.

Si rivolge così ancora l'attenzione al rapporto tra diritto, linguaggio e interpretazione, anche alla luce degli attuali accadimenti, che registrano un primato della forma e dell'assoggettamento alla stessa, traducendo il diritto in un sistema di meccanismi finalizzati alla sola funzione contingente, lontano da ogni sostanza o contenuto, dimensioni che consentono alla comunità giuridica di progettare al futuro.

Il diritto, ridotto a sistema statalistico/formale, è lo strumento di base grammaticale al quale attingono i poteri più forti per soddisfare i bisogni di un gruppo e non della collettività; anche le decisioni assunte nelle sedi giuridiche, e quindi giudiziarie, sembra siano assoggettate sempre più a questo 'funzionare', che si limita a registrare operazioni della legalità, non lasciando residuare nulla di una giustizia riferita alla particolarità del caso trattato.

Questa omologazione giudiziaria è il prodotto del tecnicismo giuridico, che ha perduto il legame umano con la storia dell'uomo e del linguaggio e quindi con «il carattere mutevole della lingua e del diritto»<sup>553</sup>, in perpetua trasformazione e in continuo sviluppo nella successione delle situazioni storiche.

In questa dimensione esistenziale del diritto si deve tener conto che se esiste, come in effetti esiste, una diversità delle lingue, essa è anche in quanto vi è una diversità delle persone, inserite in un contesto culturale e linguistico, originalmente *formativo* – come avverte von Humboldt – della propria condizione giuridico-esistenziale, dimensione che consente di portare il pensiero filosofico-giuridico oltre i «confini della strutturazione dell'universo giuridico»<sup>554</sup>, impegnando il filosofo del diritto e il giurista a non ancorarsi alle forme sistemiche del perfezionismo logico; ma a sconnettersi da questa

---

<sup>553</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>554</sup> P. GROSSI, *Ritorno al diritto*, Roma-Bari, 2015, p. 40.

attività di natura e ragione ‘calcolanti’, così da poter accedere al più sacrificante percorso della ricerca del senso come verità, giustizia e bellezza.

Si percorre questo itinerario, sostenendo che tutte le persone sono attraversate da una loro originale esperienza, mai uguale a quella di un’altra persona, e trovano che il diritto si va specificando e qualificando in essa: necessitano sì di regole istituite e strutturabili secondo una ragione «scientifica nel campo giuridico»<sup>555</sup>, ma –secondo le riflessioni di von Humboldt – pretendono anche che tale complesso normativo, la cui datità scientifica è presa quale base di sostegno in via logico-formale, muova nella prima e più essenziale direzione, quella – appunto – giuridico-esistenziale, capace di garantire la continua possibilità dialogica nell’opera costruttiva ed incessante che è il linguaggio.

Ogni individuo presenta la sua condizione umana come libera se posta innanzi alla scelta alternativa tra la proporzione (giustizia) e la sproporzione (ingiustizia) nelle relazioni intersoggettive: la proporzione è regolata dal diritto giusto e presenta i tratti dell’armonia e della giustizia, chiarendo il concetto di libertà nella responsabilità di questo scegliere.

Dove la corretta realizzazione di una giustizia formale è ravvisabile dal confronto tra il dettato normativo e la sua effettiva applicazione, non sempre è agevole individuare il confine che separa questa dalla più specifica giustizia sostanziale (giuridica), ciò che è *legalmente giusto* da ciò che è strutturalmente ed universalmente desiderato *come giusto*.

Si procede con von Humboldt nella direzione volta ad individuare quegli elementi in grado di dare una compiuta soluzione alle criticità di cui tali problematiche sono portatrici, interessando il rapporto tra diritto e interpretazione, leggibili in von Humboldt nei due versanti di *io* e *mondo*, rilevando che il problema filosofico-giuridico di tale condizione è immerso nella dimensione del linguaggio: l’affermazione per la quale esso è

---

<sup>555</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XL.

organo *formativo* del pensiero<sup>556</sup>, consente di poter osservare che senza la parola non si dà alcun concetto, né si dà alcun oggetto, così come nessuna legge e alcuna giustizia, poiché l'oggetto acquista per l'uomo 'compiuta essenzialità' solo in quanto concetto.

In questo ambito si chiarisce che la diversità delle lingue diviene la chiave di accesso alla pluralità dei linguaggi giuridici e consente una lettura riflessiva che pone le seguenti considerazioni: se il linguaggio è organo formativo del pensiero, e se vi è una pluralità di linguaggi giuridici che trova genesi in una diversità delle lingue, allora vi sarà anche una pluralità e diversità di pensieri, anche filosofico-giuridici, orientati dalla pluralità dei linguaggi.

Questa, tra le altre, è una ragione per la quale si hanno, ed incidono in ogni uomo ed in ogni comunità, una pluralità di *Weltanschauung*, leggibili come *diversità di visioni del mondo*.

Col diritto, come col linguaggio, si ha a che fare con l'atto del parlare, con la parola, e non con un fenomeno di un mero istinto naturale, di fonazione, intrinseco all'uomo e da quest'ultimo non controllabile, con il pensiero e la volontà imputabile.

Nella grammatica<sup>557</sup> delle norme e nella costruzione delle parole 'significate' nelle norme stesse, non si esaurisce la relazionalità discorsivo-giuridica delle persone perché una grammatica o un segno, una scrittura o una lettera, non concernono mai esplicitamente il discorso delle persone in una *polis*, attratte nella intersoggettività simbolica<sup>558</sup> del diritto: lo 'stare in una polis' implica che le norme scritte e l'intero diritto positivo vengano incessantemente illuminati dal legame che unisce bellezza e giustizia, nel riprendere e rispettare l'armonia del linguaggio, in quella «armonica consonanza»<sup>559</sup> nominata da von Humboldt, dove nessun 'gramma' può dire del bello e del

---

<sup>556</sup> *Ibidem*.

<sup>557</sup> *Ivi*, p. XXXIV.

<sup>558</sup> C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 39.

<sup>559</sup> *Ibidem*.

giusto se non costituire un mezzo per attivare la loro ricerca.

Il *termine* e il *concetto* sono, infatti, modi espressivi che finiscono per coincidere nella formalità della lingua, se non attraversati dallo spirito del linguaggio giuridico.

I contenuti delle regole, sempre cangianti a seconda della volontà contingente dei poteri più forti, non contemplano alcun riconoscimento dell'universale umanità nel diritto, ponendo questo a 'servizio' del mercantilismo e della funzionalità dei sistemi sociali<sup>560</sup>, sino ad archiviare la questione del linguaggio come «prima aurora di ogni coscienza comunitaria in generale»<sup>561</sup>, che in von Humboldt è tradotta nel *Geist* di ogni popolo.

Il linguaggio giuridico, muovendosi il legislatore (ma anche il giudice o la polizia) nelle trame costituite dal diritto positivo, si trova costantemente in relazione con la prima immagine che si ha del diritto, la forma, appunto, che però rinvia costantemente, come il linguaggio, a ciò che non è ancora formato (il giusto, la giustizia), e che può esserlo ancora.

Così, mediante una ricerca che muove da queste considerazioni, si ha che con gli studi di von Humboldt compare il piano fenomenologico del diritto che non trova una sua compiuta genesi intesa in un fine ordinato di un principio o ente<sup>562</sup> assoluto, bensì nella sola garanzia giuridica di poter continuare quella formazione interiore nell'esteriore, capace di coincidere con la formazione progressiva del linguaggio giuridico e della giustizia, essendo improponibile, per i rilevati fallimenti, «definire la giustizia giuridica come pura formalità»<sup>563</sup> con la quale giudicare le norme di uno Stato e la vita del singolo individuo.

Quanto alla questione del giudicare, e del *giudizio sulla vita*, che è dimensione che coinvolge l'opera del diritto nel

---

<sup>560</sup> N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, Bologna, 1991, p. 420 ss.

<sup>561</sup> E. CASSIRER, *Tre studi sulla 'forma formans'*. *Tecnica – Spazio – Linguaggio*, Bologna, 2003, pp. 128-129.

<sup>562</sup> A. REINACH, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Milano, 1990, p. 14.

<sup>563</sup> A.-E. CAMMARATA, *Formalismo e sapere giuridico*, cit., p. 347.

considerare il caso particolare di una condotta e orientarlo alla *legge secondo giustizia*, von Humboldt mostra di avere contezza di cosa si tratti, e, riferendosi a se stesso, scrive: «Quelli che mi hanno giudicato in modo vero e preciso hanno sempre trovato che io, per la mia inclinazione naturale, non sono destinato né a grandi azioni della vita, né ad importanti creazioni spirituali, ma che la mia sfera vera e propria è la vita stessa, recepire la vita, osservarla, giudicarla, trattarla, darle forma»<sup>564</sup>.

---

<sup>564</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XXII. Il passo, nell'originale al vol. XV, p. 455, è citato dal traduttore e si riferisce all'opera di von Humboldt intitolata *Bruchstück einer Selbstbiographie* (1816).

Finito di stampare nel mese di dicembre 2015  
con tecnologia *print on demand*  
presso il Centro Stampa "Nuova Cultura"  
p.le Aldo Moro n. 5, 00185 Roma  
[www.nuovacultura.it](http://www.nuovacultura.it)  
per ordini: [ordini@nuovacultura.it](mailto:ordini@nuovacultura.it)

[Int\_9788868125448\_17x24bn\_CM\_5]