

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI 'SAPIENZA' DI ROMA
— ACCADEMIA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO —

STUDI DIRETTI DA
L. AVITABILE - G. CARCATERRA - A. CERRI
P. MARCONI - F. MODUGNO - A. RIVERA LLANO - B. ROMANO

ABELARDO RIVERA LLANO

**COS'È GIUDICARE?
IL "NUOVO MONDO DEL DIRITTO"**

Prefazione di Riccardo Bertolotti



G. GIAPPICHELLI EDITORE – TORINO

PREFAZIONE
Domicili umani

Che cosa significa “giudicare”? Questa domanda percorre il lavoro di Abelardo Rivera Llano, che si snoda per capitoli densi di dialoghi a tutta pagina con i testi e rimandi agli autori toccando tutti i principali temi e motivi della riflessione giuridica contemporanea. Dall’insidiosa ricerca di un possibile orizzonte metodologico alla dissoluzione della soggettività (con l’ancor più arduo correlato dell’oggettività); dalla crisi (oramai permanente) del diritto positivo alla “trasvalutazione” dei tradizionali valori etico giuridici ad opera della forma di epistème (detto con Foucault) economicistica e tecnica; e di qui al conseguente deprezzamento della soggettività ultima della persona umana nell’orizzonte di un’utopica, compiuta artificialità dove il limite estremo da superare sia l’essere umano medesimo.

Ma “giudicare” è – se si considera la parola – un “dire” il diritto, ossia un momento, un’esperienza pratica di traduzione per mezzo della quale avvicinarsi al senso (sia esso inteso come un generico senso “giuridico” o, nello specifico, come senso “di giustizia”). Quindi, se la domanda sul giudicare implica (o per lo meno indica) una presa di posizione sul dire, allora il senso viene messo in questione. D’altra parte, mettere il senso in questione vuol dire in ogni caso riconoscere (o assumere) che il senso non sia (o non sia più) “pacifico”, che faccia problema, che entri in crisi.

Questo d’altra parte sembra lo sfondo di problemi sul quale si staglia da tempo quanto è stato chiamato la “neosofistica” contemporanea, il *linguistic* (poi *semiotic*) *turn*. Una prospettiva che nell’ambito giuridico venne tenuta presente in Italia fin dai primi anni Cinquanta, anche grazie all’opera di Bobbio e Scarpelli che

operarono una vera e propria mediazione culturale tra l'orientamento allora prevalente qui, ancora caratterizzato dalla lezione gentiliana e crociana, e gli analitici statunitensi, eredi (già con profonde differenze) del logicismo viennese.

Venuta meno la possibilità dell'interrogazione ontologica ingenua, venuto quindi meno il "che cosa" come domanda rigorosa e con esso la possibilità di pensare seriamente la "sostanza", si è costretti a volgersi a quelli che ne appaiono come i preliminari, le condizioni, ciò che gli sta prima e davanti. Ci si interroga allora non più sul *quid*, ma sul modo di dare senso a questa domanda, ossia sul progetto, sulla costruibilità e sull'impiego dello stesso enunciato. Ma lungo questo gioco di arretramenti tattici in cerca di una stabilizzazione (almeno in chiave metodologica) della domanda iniziale, tale stabilizzazione ovviamente sembra svanire come un miraggio tutte le volte che si crede di toccarla. Si finisce così con il porre in questione, più che la forma linguistica della domanda, la possibilità metalinguistica del domandare. Infine la stessa opportunità dell'"esperienza" interrogativa è revocata in forse.

Oltre la dissoluzione dell'essere appare il miraggio dell'aver senso. Oltre la dissoluzione dell'aver senso appare l'indifferenza, poi nulla. Ciò che resta per il momento è un "presente intemporale" che appare costituito di "movimenti": fasci di esperienze (anteriori a ogni nome), sensazioni, passioni, insomma tutto un pulviscolo ondeggiante dove individualità, valori, finalità, aspirazioni, non hanno più fisionomie riconoscibili. Le masse di pulviscolo obbediscono a leggi puramente fisiche: termodinamica, statistica... I *qualia* (per strano che sembri) restano consegnati al di fuori del senso così inteso. A questo punto la stessa scelta del tono interrogativo appare una follia. Interrogare diventa superfluo non tanto perché si ignori che cosa chiedere a chi, ma perché il linguaggio dell'interrogazione appare nel suo complesso, tirando le ultime conseguenze, assurdo. E l'assurdo diviene non tanto una condizione linguistica interna (il che forse non stupisce nessuno), bensì il modo costitutivo dell'indagine sull'aver senso, poiché tale indagine muove proprio lì, da dove la tesi del fondamento sembra esaurire la sua forza.

Un classico che non può mancare nelle riflessioni giuridiche è Kafka: qui lo si ritrova infatti fin dall'introduzione. Si sa come il

contadino che si pone in ascolto del silenzio proveniente dal minaccioso varco alla legge applichi una sorta di *epoché*, e come il colpo di coda della rivelazione finale risolva narrativamente il gustosissimo paradosso. L'impossibilità radicale del domandare e l'astenia prolungata del contadino sembrerebbero due echi simmetrici che si rimpallano. Ma occorre pure notare che al contadino è toccata almeno la consolazione di uno scheletrico dialogo con il nerboruto guardiano, mentre una rigorosa attualizzazione della novella dovrebbe limitarsi a porre in discorso (per esempio con Barthes) dei generici ruoli tematici impersonali (due "essi") e un anodino "si dice ..." al posto del contadino, del guardiano, del varco e della conversazione (che è pur sempre presente nella novella).

L'eclissi della soggettività, il dissolversi di contadini e guardiani dovrebbe comportare, a rigore, che la stessa legge (o meglio il varco che le fa da traccia ermeneutica) evapori – o per lo meno sia ricacciata in un alone di mito e di mistero. Ma in effetti ora non sembrano tanto la legge o il discorso a svanire, quanto la possibilità che essi vengano interrogati e ascoltati. In altri termini, attualmente più che la soglia sembra venire meno il gesto dell'attraversamento possibile (sia pure quello irrealizzato *à la* Kafka, il quale però non viene ancora escluso a priori dall'orizzonte narrativo della novella). Ma in tal modo la stessa *epoché* – figurativizzata dal silenzio del contadino – non ha più ragion d'essere, perché anch'essa ha pur sempre bisogno di muovere da qualcosa, di contrapporsi a un discorso – e il discorso sembra svanito.

A questo punto tuttavia, non essendoci più nulla da consumare, la serie delle dissoluzioni si arresta. La dissoluzione, per così dire, termina con la sua propria autodissoluzione: la banalità inghiottisce se stessa. Spariti guardiani, contadini, varchi, dialoghi, interrogazioni e la stessa attesa (e restando tuttavia intatta l'irraggiungibilità della legge), cadono anche tutte le costrizioni che imponevano cautele al domandare e all'inoltrarsi. Il pensiero può tornare vergine.

Al di là della metafora kafkiana e dei suoi prevedibili sviluppi, Foucault è probabilmente l'ultimo pensatore importante ad aver mostrato rigorosamente come il percorso delle dissoluzioni comportasse senz'altro l'eclissi della soggettività come coscienza: nie-

tzscheanamente, *la mort de l'homme*. Non è forse a caso che questa tesi sia concomitante con l'epoca della fine della pensabilità sistematica del mondo e con l'avvento di visioni dove tanto l'individuo quanto la società vengono superati in favore di sincretizzazioni e ibridazioni tra collettivi corporei, formazioni di immaginari, prevalenza della dimensione timica e gestione tecnica globale.

Tuttavia – si può obiettare – l'essere umano sembra ancora lì: vivo e vegeto. È infatti questo dato della persistenza esperienziale, empirica, ingenuamente "oggettiva" dell'umano che, per non restare uno stereotipo privo di comprensione, un'ipostasi tra le altre, incuriosisce spingendo all'interrogazione. Proprio perché la persona umana appare in eclissi bisogna ricercare il suo barbaglio intorno al buio; proprio perché sembra sparita alla vista diretta occorre indagare meglio se per caso la presunzione di morte non fosse che un'assenza passeggera. Bisogna perciò controllare se alla porta della sua dimora non ci sia un messaggio (Longanesi, geniale aforista, infatti fece incidere sulla sua lapide "Torno subito"). Bisogna perciò andare a trovare la persona a casa sua.

Il giuridico, questo modo di articolare la correlazione di senso tra un "dire", un piano dell'espressione, un significante; e un "detto", un piano del contenuto, un significato, appare tra i domicili umani uno dei meno effimeri. Lo stesso può dirsi del linguaggio, anche perché il diritto non solo si presenta come costituito, espresso, per mezzo di forme linguistiche, ma evidentemente si articola come un insieme di discorsi che presuppongono un'organizzazione di senso autonoma rispetto alle altre formazioni linguistiche circolanti nella società. Per questo, ponendosi nel solco dell'ermeneutica giuridica, l'autore sottolinea a più riprese l'importanza assunta dal punto di vista semiotico nei confronti di un fenomeno giuridico che, globalmente inteso, può ancora essere "salvato" da una riflessione dove, nel magma, si tengano fermi i principi. E ben si sa quanto la considerazione giuridica dei principi trovi ancora un solido terreno nella testualizzazione operata dalle Costituzioni, testualizzazione con la quale appare possibile interagire soprattutto tramite strategie ermeneutiche. Di qui, per dirla semplicemente, una ragione per l'attuale rilievo del punto di vista semiologico rispetto ai fenomeni giuridici.

Ma c'è dell'altro. Da diverso tempo infatti si va affermando l'idea che anche il diritto, come altre forme significanti, vada verso un *iconic turn*. Le formazioni che fondono in sincretismo una pluralità di linguaggi (come il verbale, il visivo o l'estesico) tendono infatti a riarticolare anche il piano del contenuto in forme inedite (corrispondenti approssimativamente a ciò che Hjelmslev chiama "semisimbolismo"). Questa considerazione motiva la scelta di inserire un apparato iconografico complementare all'esposizione. Se è consentita un'osservazione più personale, è proprio nelle formazioni sincretiche che sembrano dispiegarsi, più che altrove, le tracce di quello che Derrida chiamava il "nichilismo creativo": azzardando un parallelo etnografico, nei linguaggi sincretici si annida sovente il *trickster*, il "divin briccone" che spezza un ordine degli Immutabili per poi – talvolta – ricrearne ex novo uno alternativo.

Se appare perfino ovvio che il diritto sia un fenomeno tipicamente umano (forse il più integralmente "umano" di tutti), di primo acchito non può dirsi lo stesso per l'interesse semiologico. Anzi, sovente fino a pochi anni fa, in certi ambienti più *collet-monté* i giuristi "tecnici", dottissimi nelle rispettive materie, guardavano con sospetto la semiotica. D'altra parte non si può dire che i semiologi dal canto loro abbiano compiuto chissà quali sforzi per rendersi intelleggibili ai mortali. Il più delle volte in definitiva è venuta in luce una pregiudiziale di mancata traduzione tra due campi enciclopedici ricchi di affinità concettuali ma separati dall'impiego di lessici distinti, rigorosi e interdefiniti al loro interno. L'assenza, per dirla con Quine, di un manuale – da consultare in sede preliminare – di traduzione semio-giuridica si fa notare tutte le volte, non rare, che il dialogo si ingolfa in qualche fraintendimento terminologico (o peggio, di principio). Ma rallegramoci: la reciproca incomprensione e il distacco che ne sono derivati, tra metodo semiotico e campo giuridico, sono in via di superamento. Questo libro costituisce una prova tra le altre dell'oltrepassamento della barriera.

Scritto da un giurista colombiano con lunga carriera in magistratura, *Cos'è giudicare?* non è un testo "semiologico" *strictu sensu*. Tenta invece di gettare uno sguardo interdisciplinare su alcuni temi giuridici di base attraverso un intelligente dialogare e inter-

rogarsi, straordinariamente ricco di spunti e osservazioni, che ruota attorno al baricentro costituito dalla domanda sul "dire", la domanda linguistica di base. Fare semiotica significa infatti porre almeno una domanda fondamentale (quella sull'aver senso) secondo coordinate che sono filosofico-linguistiche, logiche e antropologiche insieme. Un'avventura entusiasmante come si vede.

Inoltre, anche senza bisogno di pensare a Gadamer, fare semiotica significa esercitarsi a sperimentare attrezzi per la comprensione del senso difficilmente reperibili altrove.

Certo, un Gadamer resta pur sempre discepolo di Heidegger (il cui sottofondo è presente in questo testo attraverso la lezione di Bruno Romano), laddove la semiotica, ritagliatasi ormai una certa autonomia accademica dopo i tempi della militanza, guarda semmai ad antesignani come Saussure, Peirce e Lotman (e al canocchiale soprattutto Locke, Leibniz, Agostino e la prima Sostitica). Ma fortunatamente sono ben lontani i tempi in cui l'interesse verso autori come Husserl e Merleau-Ponty poteva destare qualche sospetto negli strutturalisti di stretta osservanza. Così come, anche grazie a Bernard Jackson, Roberta Kevelson e Anne Wagner (per non dire che questi), si è potuta estinguere l'ipoteca neopositivistica che ha condizionato nel profondo una sequela di malintesi sorti in alcuni dei (non troppi) semiologi che hanno guardato al modo giuridico. E pare un ancora un peccato che Ricoeur, il quale dedicò alla "semantica dell'azione" alcune pagine che sarebbero piaciute ad Hart e forse anche all'ultimo Kelsen (relative al *defeasible reasoning*), non abbia pensato uno spazio per il diritto nel suo dialogo con Greimas (il quale pure se ne era occupato con un gruppo di cui faceva parte Eric Landowski già nel 1976). A questo importante tema è infatti dedicato un paragrafo del primo capitolo.

Cosa è giudicare? appare dopo un saggio del 2019 dedicato al rapporto tra diritto e politica, dove si mette a tema la questione della "formula" politica come variabile che sembra spesso indipendente rispetto alla "forma" giuridica; ma che può (anzi dovrebbe) essere influenzata e guidata da quest'ultima. Va ricordato poi che nell'orizzonte complessivo dell'autore si stagliano le culture della Latinoamerica, un caleidoscopio quantomai variegato dove sovente si è tentato di proporre delle visioni di sintesi of-

frendo, anziché sistemazioni “statiche” di tipo continentale, proposte sincretiche dove risalta una dinamica di esperienze mutevoli. Per fare due esempi, è appena il caso di ricordare quanto debba la teoria del diritto nel secondo Novecento alla tradizione latinoamericana ispanofona: si pensi in particolare alle ricerche di logica giuridica tra Argentina, Perù e Colombia. D'altra parte uno dei classici della semiotica, l'argentino Luis Prieto, viene spesso letto come complementare a Hjelmslev, celebre “padre” della glossematica danese. La sua “noologia”, ma soprattutto la fondamentale nozione semiotica di “pertinenza”, sono un terreno ancora relativamente poco esplorato nelle possibili applicazioni al campo giuridico.

Introducendo il saggio sulla formula politica ricordato ora, Luisa Avitabile nota come la dimensione interculturale (fortemente tematizzata anche qui), presuma a “una sorta di nuovo cosmopolitismo”. Sembra tornare a proposito la metafora del domicilio della persona umana accennata prima, che forse adesso si atteggia soprattutto nei modi dell'intercultura cosmopolita, almeno in prospettiva. E poi, così come avviene nell'intercultura, anche il pluralismo giuridico può essere un'avventura semiologica ricca di promesse, come avviene specie nelle organizzazioni sovranazionali, dove le esperienze di traduzione intergiuridica sfociano quasi sempre nell'analisi di forme del contenuto, facendo della semiotica senza saperlo. In fondo sembra essere proprio la prospettiva cosmopolita, ancora una volta, la coordinata di intellegibilità più generale del presente discorso.

RICCARDO BERTOLOTTI

PhD. Semiotics

Dipartimento CORIS – Sapienza Università di Roma

LARS – Laboratorio Romano di Semiotica

INTRODUZIONE

Posizione e circoscrizione del tema

*Per quanto la legge viene usata come legge,
non c'è alcuna giustizia a causa dell'esecuzione della legge*

F. Schleiermacher¹

La lettera uccide, lo spirito vivifica

S. Paolo

Le parole ci impediscono il cammino

F. Nietzsche²

La società post-moderna tecno-centrica

I. – Il *mondo* si trova oggi di fronte a una visione *a-centrica-materialista-atea* e *meccanicistica* che ha abbandonato quella *teocentrica* come adesione all'ordine universale tradizionale³ in quan-

¹G. Bartoli, *Diritto ed ermeneutica in Schleiermacher*, Torino, 2012, § Che cosa è la legge? Schleiermacher interprete di Paolo, p. 133 ss.

²F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui principi morali*, in *Opere*, vol. V, Milano, p. 40.

³Quest'ordine fu negato da Epicuro (vd. *la canonica epicurea*) sia sul piano del concetto di divinità (dalla quale deriva l'origine come formazione e governo dell'universo) sia sul piano della teoria aristotelica delle quattro cause. K. Marx lo chiamò "il salvatore": "siamo figli di noi stessi", data la "morte di Dio" proclamata dall'ateismo esistenzialista di Nietzsche, ripresa da Schopenhauer nel "Mondo come volontà e rappresentazione". Quindi, scompare l'*inizio* del pensiero metafisico sulla ricerca delle origini e dei fondamenti nella ricostruzione dell'ordine universale. S. WEIL, *La rivelazione greca*, a cura di M.C. SALA-G. GAETA, Milano, 2014, § Contemplazione del mondo a priori, p. 120 ss.

to ordine *a-priori* che ha cominciato dalla creazione=inizio sostanzialmente nichilista del pensiero «debole⁴, dello scetticismo [come negazione di ogni universalità e di ogni filosofia]⁵, del relativismo radicale⁶ [che rifiuta ogni pretesa di verità] – assunto come un dogma e/o del realismo disincantato», caratteristico della società postumana scettica⁷ – lì dove si mette in *questione* il

⁴ *Il pensiero debole*, a cura di G. VATTIMO-P.A. ROVATTI, Milano, 1983. Tra i diversi significati del vocabolo si parla di un'*ontologia debole* che spoglia l'essere di tutti gli attributi "forti" = unità, totalità, presenzialità della tradizione metafisica, evidenza e copre la tradizione metafisica che gli ha conferito tali attributi.

⁵ A. INCAMPO, *Filosofia del dovere giuridico*, Bari, 2012, p. 189.

⁶ È l'equivalente alla "*coscienza infelice*" che impedisce di distinguere tra il *bene* e il *male*, tra *verità* e *menzogna*. Il relativismo totale muove dal nichilismo, diventando la filosofia dominante nella cultura occidentale che cancella tutte le gerarchie ontologiche. S'impone il *cognitivismo* per il quale non c'è conoscenza certa, neanche quella della scienza che non può spiegare l'*essere*, il *bene*, né la *verità*. Si tratta quindi del *relativismo epistemologico, etico, culturale, religioso e morale* proprio della *laicità dello Stato moderno* che connette la pluralità di significati diversi alla libertà di coscienza e di pensiero, ove si dà la frattura tra *sape-re/verità*. Vd. cap. VII, pp. 332 ss.

⁷ La società postumana ha lo scopo di fornire una "spiegazione biologico-macchinale dell'uomo", cioè individuando nella persona il senso della sua esistenza. Vd. B. ROMANO, *Diritto dell'uomo e diritti della senienza. Postumanesimo e globalizzazione*, Roma, 2002, § Spiegazione biologico-macchinale dell'uomo; Estinzione del senso del diritto, p. 33 ss. D'altra parte, questa società trasforma i sistemi generatori di identità, come le nazioni, le istituzioni e le tradizioni, si indeboliscono e la verità diventa relativa. «Tutto ciò che sale deve crollare», come è accaduto con l'Impero Romano. Vd. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, a cura di M.T. PANSELA, Milano, 1984; J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. CEPPEA, Torino, 2002; A. ARGIROFFI-L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia e fenomenologia giuridica e morale*, Torino, 2008, § La postmodernità come esito e compimento del moderno secondo Jean-François Lyotard, p. 57 ss.; B. MORONCINI, *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Macerata, 2006, § Lyotard I. La decadenza del racconto, p. 53 ss.; P. BARCELLONA-R. DE GIORGI-S. NATOLI, *Fine della storia e mondo come sistema. Tesi sulla post-modernità*, Bari, 2003; G. BARTOLI, *Luhmann, Heidegger, Nietzsche nella filosofia del diritto di Bruno Romano*, in A. ARGIROFFI-L. AVITABILE-G. BARTOLI-D.M. CANANZI-A. PUNZI-F. ROMEO, *Il Cammino del diritto. Interpretazione dell'itinerario speculativo di Bruno Romano*, Roma, 2007, § Osservazioni su Luhmann nella prospettivi-

tema della verità dell'Essere in quanto tale e della libertà della persona nella società tecnologica governata dall'Algoritmo Definitivo e dall'Intelligenza Artificiale, dove scompare l'io: *che ne è della sua vita interiore e della questione del senso, che è immateriale?* La potenza della tecnica, riflessa nel *pensiero unico* dell'*Algoritmo*, si esprime in un linguaggio senza *pensiero*, *logos* o *sentimento*; l'Intelligenza Artificiale, a sua volta, annulla la distinzione tra *legalità* e *giustizia*, costitutive dell'*ars aequi*⁸ e di *humanitas*, nel concetto giustiniano di *aequitas*.

La *postmodernità*, intesa come “passaggio dall'Umanesimo al Postumanesimo”⁹ e dallo storicismo al post-storicismo, rappresenta la fine delle “narrazioni” filosofiche e ideologiche degli ultimi secoli, che ha prodotto la *discontinuità della storia umana* (preannunciata da Fukuyama), con la progressiva deistituzionalizzazione del mondo e la sostituzione dell'uomo con la macchina, frutto della rivoluzione tecnologica, genesi della società postumana dove si attua l'eterno ritorno dell'*Irrazionalismo* contrapposto al *Razionalismo* illuminista e al Romanticismo idealista, che trasforma la *razionalità formale* in una *razionalità sistemica-funzionale*¹⁰.

La *postmodernità* segna, oltre a ciò, la rottura col passato e con la sua *desacralizzazione* che esclude ogni espressione del *finalismo* come inizio, cioè *senza origine*, in quanto l'uomo è figlio di se stesso e della nostra invenzione, di cui Marx, nella sua visione materialista. Il mondo postmoderno è impostato, a sua volta, su una

va di Bruno Romano, p. 87 ss.; P. BARCELLONA, *L'epoca del postumano*, Torino, 2007, p. 14 ss.

⁸ B. ROMANO, *Algoritmi al potere. Calcolo Giudizio Pensiero*, Torino, 2018, p. 108.

⁹ J.F. LYOTARD, *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, Milano, 1985, pp. 30-31, § La delegittimazione, p. 9 ss. La scienza postmoderna come ricerca delle instabilità, p. 98 ss. Nella critica alla postmodernità Lyotard parla della fine dello storicismo alimentato dall'Illustrazione – l'idealismo e il marxismo –, le cui “grandi narrazioni” sono esaurite. Vd. M. FERRARIS, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires, 2006, p. 113 ss.; B. ROMANO, *Diritto dell'uomo e diritti della senziienza*, cit., § La produzione dell'uomo postumano, p. 55 ss.; P. BARCELLONA, *L'epoca del Postumano*, Troina, 2007.

¹⁰ A. KAUFMANN, *Filosofia del diritto ed ermeneutica*, a cura di G. MARINO, Milano, 2003, p. 261 ss.

visione *tecnocentrica* del mondo¹¹, dove ogni certezza viene soppiantata con il crollo delle antiche categorie della scienza moderna-razionalista e quindi non ci sono più i «fondamenti epistemologici incontrovertibili della conoscenza»¹². Le vecchie certezze diventano *paradossi*.

La verità si fa *filia temporis* e diviene *costruzione sociale*¹³ priva della corrispondenza «tra *linguaggio* e *mondo reale*», di cui Searle: tutte le proposizioni, le interpretazioni e i testi sono, ciascuno in eguale misura, costruzioni sociali. I valori supremi perdono ogni valore. Come giudicare sul *vero* e sul *giusto* in questo contesto, di fronte a una società contrassegnata dal *nichilismo* – “l’essere per il nulla” –, dal *relativismo* e dalla *tecnica*, dove avviene l’*ibridazione* tra *uomo* e *macchina*?

Si ripropongono oggi più che mai i celebri interrogativi kan-

¹¹ S. COTTA, *La sfida tecnologica*, Bologna, 1968; C. SINI, *La razionalità occidentale è l’unica forma di razionalità possibile?*, in L. GEYMONAT, *La ragione*, Monferrato, 1994, § Il mondo della tecnica, p. 16 ss., § Come abitare il mondo della tecnica?, p. 50 ss.; B. ROMANO, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano, 1969, § Pensiero calcolante e pensiero meditante, p. 158 ss.; ID., *Diritto dell’uomo e diritti della senzienza*, cit., § La produzione dell’uomo postumano, p. 55 ss.: «[...] Il *postumanesimo* – scrive Romano – muove [...] dall’intervento tecno-scientifico produttivo di nuove configurazioni della senzienza, conformemente alla prospettiva-guida risultante dall’ibridazione tra le tecnologie impiegate nell’ordine biologico e le applicazioni dei processi informatici; ci si trova davanti ad *un trattamento continuo e flessibile della natura prodotta*, segnatamente esposta agli interventi della genetica su ogni modalità di vita, vegetale, animale, umana; è una genetica che simultaneamente produce ed esegue degli esiti bio-informazionali, senza gerarchia selettiva tra la struttura dell’umano e quella del biologico-macchinale», *ivi*, p. 66.

¹² M. BARCELLONA, *Critica del nichilismo giuridico*, Torino, 2006, § Diritto e nichilismo, le premesse epistemologiche del postmodernismo, p. 182 ss., § I confini del postmodernismo giuridico e la questione del sapere senza fondamento, p. 190 ss.

¹³ J.R. SEARLE, *La costruzione della realtà sociale*, Torino, 2006, § Il linguaggio e la realtà sociale, p. 70 ss. Vd. anche R. ECHEVERRÍA, *Ontologia del lenguaje*, Santiago de Chile, 2002, § Desde una comprensión descriptiva a una comprensión generativa del lenguaje, p. 146 ss., § La reconstrucción lingüística de las prácticas sociales, p. 221 ss. Vd. anche J. CERAVOLO, *Verità. Unione fra realismo e costruttivismo*, in www.confilosofare.com/files/VJ-Ceravolo.pdf.

tiani, riflessi su un orizzonte di *assenza di senso dell'uomo*¹⁴ messo al bando: “*cosa posso sapere?*”, “*cosa posso sperare?*”, “*cosa posso credere?*”. Il primo quesito riguarda l'intelletto (la conoscenza scientifica); il secondo la volontà; l'ultimo il sentimento, che riporta la forma al sentire del soggetto. *Potrà quindi l'uomo continuare a chiamarsi tale vista la sua eclissi?* Sicché non esiste più un *proprium* attraverso il quale identificarlo come tale.

In questa tipologia di società l'uomo viene superato e considerato «antiquato», nel vocabolario di G. Anders. Si parla dunque dell'*uomo macchinale*¹⁵ governato dalla robotica, come espressione ultima dell'Intelligenza Artificiale (IA). In termini di evolucionismo darwiniano, l'*uomo* risponde al senso trovato in natura (l'*homo biologicus*), non dato in origine, proiettato in un processo senza proposito e *senza senso*, fino a essere sostituito dall'*homo oeconomicus*=l'*homo consumens* (Bauman) che lo riduce a mera unità di calcolo nel nuovo spirito del capitalismo feroce che assolutizza la ricchezza.

L'uomo è considerato dalla scienza come un animale in evoluzione, la cui differenza con l'animale non è di *qualità* ma di *grado*, come ritiene la scienza nella sua oggettività, la quale riconosce solo l'uomo topologico, cioè l'uomo-natura¹⁶, nella sua *ratio* costitutiva, non umano¹⁷, il quale si esprime in un «linguaggio

¹⁴ B. ROMANO, *Senso e differenza nomologica. Lezioni a.a. 1992-93*, Roma, 1992, § Soggetto, trascendenza e mondo, p. 111 ss. Aggiunge Romano: «[...] Radicato nella distinzione essere-ente, il soggetto si costituisce nel suo trascendere ogni ente che incontra. Il trascendere è pensato con riferimento al termine 'trascendente' che è discusso da Heidegger anche nell'impiego usuale e, quindi, con riferimento ad 'immanente' e 'contingente'». Vd. anche L. BIN-SWANGER, *Essere nel mondo*, § La presenza come costitutiva, Roma, 1973, p. 120 ss.

¹⁵ G. ANDERS, *L'uomo Antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, 2012, § La massa, p. 70 ss., § Il conformismo, p. 177 ss.

¹⁶ La natura, «resta norma e su questa norma gli uomini edificheranno le loro leggi e la loro morale». Vd. U. GALIMBERTI, *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, 2007, p. 12.

¹⁷ E. BONCINELLI, *Tempo delle cose, tempo della vita, tempo dell'anima*, Roma-Bari, 2003, § Il tempo dell'evoluzione biologica, p. 92 ss.

imposto», non «spontaneo»¹⁸, che gli impedisce di discutere sul *giusto* e sull'*ingiustizia*, su ciò che è *utile* e su ciò che è *dannoso*, su ciò che è *bene* e *male*, perché vive in società, nella *res publica*, come ricorda lo Stagirita.

In questa condizione di assoggettamento, si impone un linguaggio numerico-artificiale, sostenuto dalle *memorie* del sapere scientifico¹⁹-constatativo, cioè un sapere solo *descrittivo* di osservazione metodica, come quello di tutte le scienze empiriche. È il «sapere presupposto della tecnica, della sua natura, dei suoi limiti, del suo fondamento»²⁰ poiché niente è senza *ragione* e senza un *perché*. Questo linguaggio esclude le memorie delle parole e le relative memorie delle origini=creazione come memoria significativa nella dimensione veritativa del pensare *tout court*.

Il sapere scientifico, nella sua logica rigorosa, impone all'uomo le memorie dell'*Algoritmo Definitivo*²¹ con le quali deve coincidere. Questo sapere preclude ugualmente la rivelazione dell'*enigma umano: chi sei tu?*²² L'uomo che viene dall'*alto*, associato all'*ipe-ruranio*=il luogo dove vivono le *idee*, di cui il *genus humanum*, inteso come l'immagine di Dio riflessa nell'uomo – chiamata dai Greci *paideia*, ossia il processo di sviluppo e di formazione rinnovata sull'orizzonte dell'incommensurabilità umana che si manifesta con espressioni differenti, nel pluralismo e nella diversità. Ma

¹⁸ C. AMADIO, *Il tempo dell'altro in J. Derrida*, Torino, 2012, § Il silenzio del linguaggio, p. 218 ss.

¹⁹ Proprio dell'*oggettivismo*, del modo scienziato di studiare l'uomo e la società «che ha trovato la sua più caratteristica espressione nei vari tentativi compiuti per eliminare dal campo delle scienze sociali la nostra soggettiva conoscenza del funzionamento della nostra mente umana [...]». F.A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, Roma, 1997, p. 52.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, a cura di P. CHIODI, Firenze, 1984, p. 193.

²¹ B. ROMANO, *Algoritmi al potere*, cit. Nella "*società automatica*", una società «che 'si' ripete. In ciò, essa si definisce nella propria *essenza funzionale*, cioè in una relazione strutturale ai propri automatismi, forme disciplinari, regolarità assoggettanti»; ID., *Civiltà dei dati*, cit., p. 141 ss.; vd. I. PELGREFFI, *Bernard Stiegler e la critica della società automatica*, in B. STIEGLER, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, a cura di S. BARANZONI-I. PELGREFFI-P. VIGNOLA, Milano, 2019, p. 11.

²² Vd. indice iconografico p. 372.

«la *soluzione* dell'enigma umano è fuori dallo spazio e dal tempo», conclude L. Wittgenstein nel suo *Tractatus Logico Philosophicus*.

Nella società postumana si dà l'ibridazione dell'uomo con la macchina che in Berdjaev è la «dissoluzione dell'ideale umano»²³ causata dal rifiuto di ogni *categoria ontica dell'essere* che abbia una *pretesa universale*. L'uomo, in questa società, è ridotto a un *esso-cosa-strumento-funzione*, ove scompare la sua *identità* che si avvera nella società senza uomini, annunciata da Luhmann.

Tale società è governata, inoltre, dal *sapere egemonico della scienza* intesa come *unica certezza*, dove natura non è “*id est deus*” cioè “Dio è morto” (nel linguaggio di Nietzsche): non c'è più alcun Dio che ci può salvare²⁴, non ci sono più ideali e valori in cui credere. Nulla ha più senso. Conseguentemente, gli *a-priori* e le *norme irrinunciabili* (i diritti soggettivi, considerati “delitti” da Marx) vengono aboliti con l'estinzione del senso del diritto²⁵ nel suo *telos* e dell'uomo nel suo *senso* – l'essere vero, l'essere in sé – (“di cui resta ben poco”, nel linguaggio di G. Vattimo²⁶). Marx, coerente con la visione materialista del mondo, afferma: “l'uomo è figlio di se stesso”²⁷.

²³ N. BERDJAEV, *Il senso della storia*, a cura di A. DELL'ASTA, Milano, 2019, p. 141 ss.

²⁴ E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, Milano, 1972; G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, 1985.

²⁵ B. ROMANO, *Diritto dell'uomo e diritti della senzienza*, cit., § Estinzione del senso del diritto, p. 33.

²⁶ Parlando dell'uomo, «nessuno mai è individuo in questo mondo», caratterizzato «da una dispersione di ciò che definisce l'individuo e la sua libertà, ossia la scelta». Vd. *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Saggi critici e dialoghi di Edgar Morin con Gustavo Zagrebelsky e Gianni Vattimo*, a cura di C. SIMONIGH, Sesto San Giovanni, 2012, § I miti del pensiero e delle idee. Crisi e rigenerazioni. Dialogo tra Edgar Morin e Gianni Vattimo, p. 51.

²⁷ Romano puntualizza: «Ogni singolo essere umano non è figlio di se stesso, viene da altri esseri umani, mostrando così che le donne e gli uomini esistono sempre in relazione con altre persone e che il loro coesistere esige l'incidere essenziale di regole, di *leggi giuridiche*, che rendono possibile la durata della coesistenza e non una sua distruzione, dovuta ad una assenza di *leggi istituite*, generativa di una possibile fine dell'umanità». B. ROMANO, *Civiltà dei dati*, cit., Torino, 2020, p. 3.

Con la cancellazione del luogo dove nascono i valori, non solo affiora il tema del *nichilismo radicale*, ma anche quello del *male* semioticamente inteso: *perché il male, piuttosto che il bene?* Esso è frutto dell'impero dell'*anomia*²⁸ che oggi governa il mondo sotto una duplice premessa. La prima riguarda il capovolgimento del *cogito cartesiano* fondato sul *razionalismo radicale* secondo il quale il principio dell'essere equivale all'essere stesso, al *divenire* della coscienza empirica scaturito dalla *riduzione* del pensiero *tout court*, dando luogo ad un *diritto senza verità*: «La veste della verità nasconde una volontà normativa»²⁹.

La seconda coinvolge l'*ingiustizia* nella sua genesi, declinata col *male* come *sostanza*, e parimenti col *male radicale* immanente nell'uomo, come rilevato da I. Kant, S. Freud e P. Ricoeur; essa invade la coscienza della condizione umana, in esplicito riferimento a H. Arendt quando parla della *normalità del male*³⁰, prodotta dall'*indifferenza*. B. Romano individua, in proposito, gli ambiti ove agisce il male «[...] centrati sull'unità indivisibile della coscienza: contro se stesso=coscienza morale; contro gli altri=coscienza giuridica morale; contro gli animali, vegetali e le cose=coscienza ecologica giuridico-morale»³¹.

Il relativismo radicale rappresenta la *fine del soggetto come identità* e la *fine dell'uomo come umanità* nella sua *vera natura e verità*, i quali equivalgono, in Ricoeur, al *sé come un Altro=idem ipse*³², ove l'una non si lascia pensare senza l'altra (*ipseità*), superando la di-

²⁸ Vd. *infra*, cap. VI, p. 273.

²⁹ N. IRTI, *Diritto senza verità*, Roma-Bari, 2011, p. 7.

³⁰ S. BARON-COHEN, *La scienza del male. L'empatia e l'origine della crudeltà*, Milano, 2012, § La banalità del male, p. 141 ss.

³¹ B. ROMANO, *Male e ingiusto. Riflessioni con Lubmann e Boncinelli*, Torino, 2009; ID., *Ingiustizia radicale e narcisismo*, Torino, 2019, § Male radicale e ingiustizia radicale, p. 27 ss.; E. HUSSERL, *Esperienze del mondo. L'essere umano e l'animale*, Milano, 2022 § Fenomenologia statica e genetica, p. 23 ss.

³² P. RICOEUR, *Si mismo como otro*, Madrid, 1996, § La identidad personal y la identidad narrativa, p. 106 ss.; ID., *Percorsi del riconoscimento*, Milano, 2005, § Il riconoscimento come identificazione, p. 27 ss.; M.F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur. La poética del sí-mismo*, Buenos Aires, 2002, § La poética del sí-mismo, p. 225 ss.

sputa sul *cogito* della filosofia del soggetto³³. In Lévinas, l'*ipseità* diviene *ontologia verso l'infinito*, vale a dire *l'apparire del volto*³⁴ – il *ricoscimento* dell'Altro da me, ovvero l'*alterità*.

È «compito della filosofia³⁵ [in particolare, quella del diritto] individuare le categorie idonee a cogliere l'uomo non in quanto cosa – in tal modo significandolo a partire dall'essere con il risultato di perpetrare nei suoi confronti '*une violence et une négation*' – ma in quanto *essente*, prossimo, volto, con l'intenzione di sottrarlo al nostro potere e all'orizzonte dell'essere. Nel coglierlo in tale orizzonte, infatti, ci si limita a possederlo e a comprenderlo, residuando ciò che di più proprio gli appartiene, ossia "*lui*", l'*étant*»³⁶. Il sapere univoco della scienza e della tecnica, nel loro linguaggio, nega "l'enigma dell'essere" perso «tra le *cose* assumendo le modalità di essere degli oggetti che non hanno un io»³⁷, perché manca il *soggetto*³⁸ – custode delle memorie delle parole che conferiscono la sua identità. Questo sapere nega altresì *l'ordine simbolico* nel suo *statuto ontologico*³⁹ dato in *origine=creazione=memoria*⁴⁰ appartenente unicamente all'essere umano come *rivelazione=evento*.

³³ J. HERNÁNDEZ-OTAÑEZ, *La crítica al cogito y al anti-cogito desde perspectiva de Paul Ricoeur*, in *Paul Ricoeur. Palabra de liberación*, a cura di M.R. PALAZÓN, México, 2005, p. 161 ss.

³⁴ A. MASTROPIETRO, *Altrimenti che essere o al di là della legge. Per una filosofia del diritto a partire da Emmanuel Levinas*, Roma, 2009, § Oltre l'ontologia verso l'infinito: l'apparire del volto, p. 132 ss.

³⁵ J.-F. LYOTARD, *Perché la filosofia è necessaria*, Milano, 2013.

³⁶ A. MASTROPIETRO, *Altrimenti che essere o al di là della legge*, cit., p. 139.

³⁷ B. ROMANO, *Dono del senso e commercio dell'utile. Diritto dell'io e leggi dei mercanti*, Torino, 2011, p. 71 ss.; C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità*, Milano, 1993.

³⁸ G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, Milano, 2019, § Il soggetto e l'oggetto, p. 91 ss.

³⁹ Dell'uomo, come tale, resta ben poco, nelle parole di G. Vattimo. Basta osservare la dissoluzione dell'uomo nella fisica sociale, ridotto a cosa-mercamento-funzione. È l'*Homo consumens* di Bauman che poggia di fronte all'intelligenza artificiale e alla sua progressiva deumanizzazione. Vd. CH. VOLPATO, *Deumanizzazione*, cit.

⁴⁰ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, cit., § Aristóteles: "La memoria es del pasado", p. 33 ss.

Muovendo da queste considerazioni, J. Derrida riconduce il *linguaggio* alla *presenza del nominare* attraverso la quale il linguaggio rinvia a se stesso=*grammé*. Nella riduzione fenomenologica di Husserl⁴¹, infatti, il presente empirico rimanda al significato del *cogito*, dove l'essere è un mero riflesso del pensiero, determinando l'*esclusione* dell'*assenza* nell'ottica del *significante*, luogo in cui avviene la *Différence* come *gioco* continuo di *remissioni*: ogni elemento rinvia, a sua volta, agli altri, nessuno dei quali è sempre presente, contribuendo alla crisi del *pensiero dell'immanenza*⁴².

A. Andronico, rifacendosi a Derrida, osserva: «[...] ad essere in gioco nei suoi testi è infatti, da sempre, la nozione di alterità come paradossale condizione di possibilità dell'identità e del suo rapporto con quello della 'metafisica della presenza' che ha caratterizzato, a suo dire, l'intera tradizione del pensiero occidentale: 'da Parmenide a Husserl, il privilegio del presente non è mai stato

⁴¹ C. AMADIO, *Il tempo dell'altro*, cit. Scrive al riguardo: «Husserl, contro l'interpretazione corrente che aveva privilegiato solo l'unità del segno, ne aveva intravisto, al pari di de Saussure, la duplicità, che l'aveva portato ad avvertire nel linguaggio una capacità di alterazione, che lo sottraeva ad essere mero riflesso del pensiero. Parimenti, per quanto concerne la politica, Schmitt si era accorto del legame di essa con l'amicizia, che la sottraeva all'egemonia tradizionale della scala gerarchica; entrambi però invece di scorgere le possibilità insite nell'influenzarsi reciproco, nel suo vanificare la immutabilità di quelle che erano ritenute essenze invalicabili, o forse proprio per questo, erano rimasti prigionieri del procedere tradizionale attraverso opposizioni: fra inerzia della realtà e produttività della coscienza, il primo, fra amicizia ed inimicizia il secondo; entrambi sono ricaduti nel procedere per opposizioni. Alla opposizione, che da sempre aveva affaticato il pensiero, si era volto Kant, il quale, nel suo tentativo di uscire dal sonno dogmatico, aveva cercato di tenere insieme la realtà e la elaborazione di essa da parte della coscienza, non a caso Derrida parla della necessità di una nuova estetica trascendentale e non è un caso che proprio a Kant si sia rivolto anche Heidegger» (*ivi*, p. 64). Analogamente, il *Timeo* di Platone, «ove [...] è trattato il problema dell'origine e di ciò che da essa deriva», dipana «l'interrogativo sul come nominarla, per accedere a quanto ne discende, approda alla domanda sul nome e sul privilegiare in esso il *logos* e il *mito*; al fondo il pensiero dell'origine, di *chôra* nel dialogo platonico, rende problematico l'ordine stesso delle opposizioni, essa, pur dando luogo a delle opposizioni, non è riducibile ad esse» (*ivi*, p. 97).

⁴² R. ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, 2020, § Crisi dell'immanenza, pp. 23-40.

messo in discussione. Non ha potuto esserlo. È l'evidenza stessa e nessun pensiero sembra possibile fuori del suo elemento'».

E conclude: «[...] la verità è stata tradizionalmente pensata nella forma della 'presenza': presenza di un oggetto di fronte ad una coscienza pura e presenza della coscienza stessa a sé, secondo l'andamento tipico di ogni filosofia riflessiva. Il che ha comportato una svalutazione della scrittura rispetto alla parola ed alla 'voce', intesa come manifestazione immediata della coscienza [...]»⁴³ nella sua unità indivisibile. Questa coscienza è considerata dalle neuroscienze come un *istinto*⁴⁴, il quale inibisce la "capacità di sentire" secondo la loro visione materialistica. Tali discipline non possono spiegare l'essere, il bello, il bene e la verità (che sono nascosti), così come il pensiero razionalista non può cogliere la *presenza di sé a sé=soi même* nel significato trascendente, di cui P. Ricoeur.

L'estromissione di cui si discorre non è altro che il frutto del razionalismo tradotto nel divario *Dio/scienza/fede/ragione* (la dottri-

⁴³ A. ANDRONICO, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Milano, 2006, p. 33. Derrida – scrive Amadio – sostiene, come *leitmotiv*, che «il pensiero tradizionale ha accentuato, a partire da Platone, la separazione fra parola orale e scrittura, privilegiando la prima e valutando negativamente la seconda; dall'aver considerato il linguaggio come copia della realtà, è seguita la svalutazione della scrittura, quale un allontanamento ulteriore dalla realtà stessa, una copia di una copia. Si tratta di una tendenza in quanto, avverte Derrida, in verità già Platone aveva messo l'accento sul fatto che la scrittura non fosse in grado di divenire anche un farmaco, un rimedio». Vd. C. AMADIO, *Il tempo dell'altro*, cit., p. 3.

⁴⁴ M.S. GAZZANIGA, *La coscienza è un istinto. Il legame misterioso tra il cervello e la mente*, Milano, 2019, p. 293 ss.; R.F. BAUMEISTER-S. LAU, *Per le azioni umane complesse è necessaria la coscienza*, in M. DE CARO-A. LAVEZZA-G. SARTORI, *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 225 ss.; A. DAMASIO, *Sentire e conoscere*, Milano, 2022, § Coscienza e conoscenza, p. 105 ss. Vd., nel senso opposto, J.R. SEARLE, *Il mistero della coscienza*, Milano, 1998; B. ROMANO, *Civiltà dei dati*, cit., § Avvio. Determinismo – libero arbitrio – combinazionismo, p. 1 ss.; E. NEUMANN, *Storia delle origini della coscienza*, Roma, 1978; L. BOGGIO GILOT, *Forma e sviluppo della coscienza. Psicologia Transpersonale*, Roma, 1994; K. WILBER-J. ENGLER-D. P. BROWN, *Le trasformazioni della coscienza. Psicologia transpersonale e sviluppo umano*, Roma, 1989; F. NANETTI, *Il risveglio della coscienza. L'arte di aiutare ed aiutarsi nei momenti di crisi*, Bologna, 2012; C.A. MEIER, *La coscienza. Con i "tipi psicologici" junghiani*, Roma, 1995. Vd. anche p. 155 ss.