

AUTONOMIA DEL SINGOLO  
E FONDAMENTO DEI DOVERI NELLA COMUNITÀ  
di  
Andrea Favaro

### I. Introduzione.

Nel susseguirsi secolare di argomentazioni e riflessioni, anche profonde e autorevoli, si stagliano anche oggi (come ieri) alcuni nuclei problematici sussistenti tutti nell'anodino rapporto tra "autorità" (*pubblica/statuale/comunitaria*) e "individuo" (*persona/singolo/soggetto*). Questi stessi nuclei dell'agire umano costituiranno l'oggetto cui volgere lo sguardo nei paragrafi che seguono dedicati, soprattutto, alla dinamica dell'obbedienza (*indicazione/consiglio/direzione*) prestata (o dovuta) dal soggetto rispetto ai comandi (*norma/legge/imperativo*) offerti (o imposti) dalla autorità. Comandi che il contesto moderno-contemporaneo vorrebbe quali mere propaggini non solo dell'hobbesiana *auctoritas, non veritas facit legem* (Leviathan), ma pure della (*sempre hobbesiana, ma meno nota e non per questo meno influente nella scienza giuridico-politica moderna e contemporanea*) *veritas in dicto, non in re consistit* (De Corpore).

Per evitare, però, di essere trascinati in tale contesto argomentativo nel vortice creato dai pre-concetti formulati dalla modernità, si assumerà l'onere di riconoscere come nucleo nevralgico della disamina il paradigma che rende tale l'essere umano all'interno della comunità politica, ovvero la cifra della "autonomia" così come è stata problematizzata (e sempre tenuta quale lume di ricerca e magistero) da Francesco Vittore (*Attilio Rodolfo*) Gentile.

### II. Il riconoscimento del *suum cuique* nell'autonomia.

Come accenna il giusfilosofo nella sua ultima (e unica edita) allegoria<sup>1</sup>, è dato a ciascun singolo procedere oltre l'ordinamento *costituito* (e quindi, modernamente, *imposto*) e però tale impresa è da svolgersi tramite "*una scala fatta di gradini di vetro trasparente, sostenuti da fili quasi invisibili, che saliva impercettibilmente sino al soffitto*"<sup>2</sup> e quindi la fatica risulta ardua anche per il giurista dall'intelletto più fine, che troverà sempre all'ultimo l'appoggio vitreo "invisibile" sicuro e una volta trovato avrà la palpitante pazienza di sperimentare la solidità del filo che lo trattiene dal precipitare nel precipizio dell'irrazionale.

Non ritenendoci tali nè oggi nè, probabilmente, domani, tentiamo in questa sede lo sforzo indicato dal Gentile, proprio perchè sicuri di non riuscire a *conoscere* una meta definitiva e però sereni nel *sapere*<sup>3</sup> che non può essere la difficoltà a negare l'essenza e così confermare che "*alla base del comportamento*

---

<sup>1</sup> F. GENTILE, *Legalità, giustizia, giustificazione. Sul ruolo della filosofia del diritto nella formazione del giurista*, n. 1 della Collana "I Quaderni", ESI, Napoli 2008, p. 85. Si tratta di uno degli ultimi scritti editi da Francesco Gentile e dell'ultima monografia in assoluto. In sintesi un estratto della ricerca svolta, a periodi più o meno intensi, lungo più di dieci lustri a partire dai suoi primi contributi sul pensiero del Saint-Simon. Per l'indicazione dei vari passi attraversati in questi lustri ci si permette di rinviare a A. FAVARO (a cura di), *Seicentoventi scritti di Francesco Vittore Gentile*, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*. Atti del Convegno internazionale svoltosi a Padova il 22 novembre 2013 (a cura di A. Favaro), n. 11 dei "Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", pp. 173-205.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Assumiamo anche in questa sede il distinguo tra "sapere" e "conoscere" mutuato da M. GENTILE, *Trattato di filosofia*, ESI, Napoli 1987, pp. 17-23, dove il filosofo indica una "salita" "delineando (...) la funzione che nel sapere hanno il conoscere, il concetto e la dimostrazione. Il sapere ha uno stretto rapporto col conoscere, in quanto ogni sapere è un conoscere, sebbene non ogni conoscere sia un sapere. (...) Il sapere, (...), si distingue dalle altre forme di conoscere, in quanto imprime all'inquietudine dispersa delle rappresentazioni non collegate e non capaci di persistenza un orientamento e una direzione comune" (pp. 17-18). Sul rapporto tra la teoresi di Marino Gentile e Francesco Gentile all'insegna dell'esperienza giuridica di matrice capograssiana, cfr. il saggio di E. ANCONA, *Alle fonti della concezione dell'esperienza giuridica nel pensiero di Francesco Gentile. La nozione di esperienza in Giuseppe Capograssi, Marino Gentile ed Enrico Opocher*, (in corso di pubblicazione).

*individuale sta (...) il principio di una giusta autonomia dell'uomo*". Essenza che "è un punto molto delicato e difficile, per poterlo intendere con i soli strumenti di una logica puramente umana; in altri termini la logica umana ci consente di capire che non può non essere così, ma perché debba essere così diventa molto difficile da affermare"<sup>4</sup>.

Il nucleo nevralgico della "autonomia", quindi, viene assunto quale perno fondante la disamina che segue, affinché possa essere da stimolo per letture e sviluppi di uno dei temi principali del filosofo del diritto patavino e che, forse, non è stato sempre opportunamente compreso.

Per dar vita e riconoscimento ad una comunità, come ricorda il giusfilosofo, è necessario principiare la disamina dal soggetto che della stessa è il germe: "poiché è impossibile trattare dell'autonomia del soggetto, dell'io, senza che l'io sia messo radicalmente in discussione"<sup>5</sup>.

Riemerge in tali termini il "domandare tutto"<sup>6</sup> che Gentile proietta in ciascun ambito e che anche in questa sede tentiamo di emulare a partire dal tema della "libertà" del singolo e della "legittimità" del comando eteronomo (allo stesso singolo soggetto) perché "in chi abbia un abito di meraviglia, di attenzione, di amore per il sapere, sorge il bisogno scoperto della necessità radicale di problematizzazione; qui avvertiamo la necessità di affrontare il problema del sapere in una prospettiva filosofica, cioè nella prospettiva di chi non riduce l'interesse al sapere per fare, ma riconosce la valenza del sapere in sé, della sua ragion d'essere: non sapere per operare, bensì sapere per sapere, per conoscere l'essere"<sup>7</sup>.

Ponendo la riflessione presente sotto l'egida del pensiero c.d. "classico"<sup>8</sup> assumiamo quale dato di partenza l'affermazione critica "non vi è stato senza autorità", sulla scia della quale è plausibile (in termini moderni) ammettere che non vi sarebbe stato senza sovranità<sup>9</sup>, secondo l'analogato suo e precisando che nessun reale ordinamento può essere dato per sovranità umana e allo stesso tempo esponendo (per poterne meglio evidenziare le aporie) l'ermeneutica contemporanea che attribuisce tale attributo (l'essere "sovrano") anche a enti creaturali.

Ad ogni modo, pare utile evidenziare come la riflessione politico-giuridica, anche a livello internazionale, sia oggi in totale difficoltà nell'offrire chiavi di lettura adeguate che giustifichino (o, eventualmente, sostituiscano) il paradigma moderno di *sovranità*, assumano come risolvibili le

---

<sup>4</sup> F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova 2006.

<sup>5</sup> F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, cit..

<sup>6</sup> Cfr. M. GENTILE, *Trattato di filosofia*, cit., specie pp. 47-60.

<sup>7</sup> F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, cit..

<sup>8</sup> Per un utile rinvio, anche per l'argomentare giuridico, sul concetto di "classico" rimandiamo a T.S. ELIOT, *Che cos'è un classico* [1945], in ID., *Opere*, vol. II, Milano 2003, pp. 473-495, ove si legge anche «Un classico non appare se non quando una civiltà, una lingua e una letteratura sono mature» (*Op. cit.*, p. 475 – corsivo nostro).

<sup>9</sup> Circa il concetto di "sovranità" pare interessante assumere in questa sede una critica che gli è stata rivolta da parte di un filosofo che vorrebbe assumere quale fondamento della propria denuncia proprio una impostazione classico-tomista. Jacques Maritain, infatti, considerava la sovranità dello stato un "delitto semantico" (cfr. E. GUCCIONE, *Jacques Maritain critico del concetto di sovranità*, in ID., *Politica e diritto tra fede e ragione. Problematiche del XIX e del XX secolo*, Giappichelli, Torino 2001, pp. 80 ss.) rimproverando al pensiero giuridico-politico della modernità, a partire da Jean Bodin per arrivare a Rousseau, di aver spogliato il concetto di sovranità del suo reale significato: «La sovranità vuol dire due cose: 1) un diritto alla indipendenza suprema e al supremo potere come diritto *naturale* e *inalienabile*; 2) un diritto ad una indipendenza e a un potere che nella loro propria sfera sono supremi *assolutamente* ovverosia in modo *trascendente*, e non *relativamente* o come appartenenti alla *parte più alta* nel tutto» (J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, tr. it., Marietti 1820, Genova-Milano 2003, p. 40); per una lettura critica e svelatrice di tutte le aporie del pensiero giuridico-politico moderno condotta per autori – Marsilio da Padova, Nicolò Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Giambattista Vico, Jean Jacques Rousseau, Hans Kelsen –, vedasi F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, cit.. Dal canto della sua prospettiva, non solo di fede, Maritain evidenzia come la qualifica di "sovrano" spetta esclusivamente a Dio perché egli solo è assolutamente, in quanto ente soprannaturale, indipendente dal tutto su cui è, appunto, sovrano. L'idea, allora, che il monarca sia sovrano in modo assoluto è falsa, quanto pure l'idea democratica di matrice rousseauiana che lo sia il popolo. Sul punto vedansi utili approfondimenti in E. GENTILE, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Giappichelli, Torino 2004 nonché, se si ritiene e in merito alle aporie della "sovranità", in A. FAVARO, *Sovranità giacobina e teoria liberale della mediazione civile*, in AA.VV., *Disorder/Order in Politics and History*, n. 9 dei "Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", Giuffrè, Milano 2012, pp. 263-295.

problematiche fornite dalla multiculturalità ed anticipino il loro prevedibile impatto sui fondamenti costituzionali e sul diritto degli stati (specie se democratici).

Tale difficoltà di giustificazione (teorica e pratica al contempo) raggiunge i livelli massimi se inserita nel contesto della “*comunità politica*” (Aristotele e Tommaso) dove il riferimento alla autorità può essere rinvenuto in elementi esterni/superiori alla autorità (contingente) stessa aprendo così la porta alla vigenza del diritto naturale<sup>10</sup> espresso tramite condotte umane “secondo coscienza” e, quindi, seguendo la adeguata “autonomia” insita in ogni soggetto a prescindere dal dettato della singola legge che con la coscienza si trovi in stato di contrapposizione.

### III. Obbedienza alla “autorità” e riconoscimento della “autonomia”.

Rinviando alle lucide disamine svolte alla stregua del magistero di Aristotele, se è vero che si può intendere lo “stato” contemporaneo come sinonimo di “polis” (e così anche di “*comunità politica*”) al contempo pare utile evidenziare che i rilievi critici che seguiranno avranno come obiettivo l’ermeneutica moderna relativa al sintagma “stato”, che propriamente viene descritta (e onnicompresa) nell’endiadi “stato nazionale”.

Svolta tale affermazione, resta da calibrare se (e come) la “comunità politica” avente quale fine il “bene comune”<sup>11</sup> possa trovare riconoscimento di autonomia nelle attuali (e statistiche) dimensioni<sup>12</sup>.

Pare inevitabile declinare il paradigma moderno della sovranità dello stato lungo il pendio inclinato che lo porta alle origini del potere (umano).

E così possiamo tornare alla fonte (giuridica) dello *iustitium* e trovare il senato romano, il quale aveva il potere di sospendere il diritto non tramite *imperium*, *potestas*, ma tramite *auctoritas*, rectius *auctoritas patrum*, che è il sintagma che definisce la funzione specifica del senato nella costituzione romana.

---

<sup>10</sup> Sul punto è oltremodo utile rilevare come anche un pensatore non certo di impostazione giusnaturalista come Uberto Scarpelli abbia sottolineato il «grave, arduo, complesso» problema sollevato dal diritto naturale, il quale focalizza la propria attenzione sulla tensione tra diritto e coscienza, tra istituzioni e legittimità, può essere risolto ricorrendo a taluni concetti kelseniani e al ruolo che, entro la *Reine Rechtslehre*, gioca la “norma fondamentale”. L’obiezione di coscienza di fronte a leggi ingiuste si potrebbe porre allora solo di fronte ad ordinamenti illegittimi nel loro complesso: «la valutazione etica è da fare non sulle singole norme astrattamente considerate ed artificiosamente separate nel giudizio dal complesso del diritto di cui fanno parte, ma sul diritto nel suo complesso». Nella logica del pensiero di Scarpelli, è chiaro che la libertà e la responsabilità del soggetto hanno il diritto-dovere di esprimersi di fronte allo Stato autoritario, ma non certo di fronte ad istituzioni liberaldemocratiche. Secondo questo giusfilosofo «il valore del positivismo giuridico non è assoluto e fuori discussione; ma è in relazione alla forma dello stato ed alla legge che si applica. In uno stato tirannico, con una legge di violenza e di oppressione, il metodo giuridico positivo è strumento del male, e servo del male è il giurista e giudice che con metodo positivo applica la legge. Nello stato libero e moderno, per chi pensa che lo stato libero e moderno sia una delle più alte conquiste della civiltà, essa ha il valore stesso di quella forma di organizzazione giuridica della società» (U. SCARPELLI, *Diritto naturale vigente*, in «Occidente», anno IX, n. 2, 1953, pp. 100, 112 e 121). Questo indica che per Scarpelli la semplice procedura di selezione della classe politica (autocratica o democratica) sarebbe (convenzionalmente) bastevole per eliminare, non si comprende bene se solo *de jure* o anche *de facto*, l’intero pensoso, ma spesso penoso, dibattito sulle leggi ingiuste.

<sup>11</sup> Circa il concetto di “bene comune” che «poi altro non è se non il riconoscimento in comune del Bene» (F. GENTILE, *Politica aut/et statistica*, cit., p. 22 dove viene pure fornita un prima esplicazione di tale definizione), si rinvia a, *inter alios*, A.M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, Bulzoni, Roma 1979, in specie alle pp. 13-18 (circa alcuni rilievi semantici relativi all’espressione “bene comune”); nonché alle pp. 100-107 (dove si problematizza proprio la concezione individualistica in merito ad una concezione “comune” del bene), ma anche alle pp. 247-254 (ove vengono proposti taluni spunti per una soluzione dei conflitti tra il bene del singolo e quello della comunità). La disamina di Quintas può essere messa fecondamente a confronto con: F.A. LAMAS, *El bien comun político*, in “L’Ircocerbo” n. 1/2006, rinvenibile all’indirizzo [www.filosofiadeldiritto.it](http://www.filosofiadeldiritto.it) (che recupera il magistero già offerto in ID., *La concordia politica*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1975); M. OAKESHOTT, *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford 1975; nonché, solo ultimo, vedasi, già in tema delle relazioni tra autonomia e comunità, A. FAVARO, *La legge del bene comune, tra “pretese democratiche” e “doveri privati”*, in «Philosophical News» n. 2/2013, pp. 67-77.

<sup>12</sup> “*Statistica*” è stata definita da Ronald Dworkin, la democrazia frutto dell’aggregazione di tanti interessi individuali dalla quale non potrà mai emergere una qualsivoglia idea di bene comune, nemmeno di volontà comune, ma solo di “interesse comune” inteso come l’insieme degli interessi individuali prevalenti (cfr. R. DWORKIN, *The Moral Reading and The Majoritarian Premise*, in H. HONGIU KOH – R.C. SLYE (eds.), *Deliberative Democracy and Human Rights*, Yale University Press, New Haven 1999, pp. 94 ss.).

Con il tema della *auctoritas* ci troviamo dinanzi ad un fenomeno giuridico-politico che si contrappone al tema della *potestas* e che nell'età moderna sono costantemente confuse tra loro (e il tema della rappresentanza politico-giuridica non aiuta a sanare la differenza autentica tra i due paradigmi).

Con il tema della *auctoritas*, inoltre, torniamo al soggetto perché *auctor* deriva da *augeo* e l'*auctor* è *is qui auget*. In questi termini l'autorità primigenia è quella di colui che agisce in autonomia e così la primigenia autorità può dirsi l'autonomia stessa del soggetto in quanto creatura deliberante.

E con l'autonomia si recupera il tema della obbedienza e della osservanza limitata (*rectius* inevitabilmente e coerentemente negata) delle leggi ingiuste.

In questo frangente pare utile allora tornare al magistero di Francesco Gentile, che propriamente affermava (e ostinatamente insegnava) come l'autonomia (del soggetto) sia in realtà il “germe dell'ordinamento”<sup>13</sup>.

Stimolato dalle osservazioni critiche di Letelier<sup>14</sup> e così tentando un confronto sul piano tematico proposto dallo stesso tramite il recupero del magistero aristotelico-tommasiano<sup>15</sup>, si potrebbe utilmente affermare che l'autonomia in Gentile è (più correttamente)<sup>16</sup> riassumibile nel ragionamento col quale San Tommaso afferma: “l'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutte le cose sue (*secundum se totum et secundum omnia sua*) (...), ma tutto ciò che l'uomo è, e ciò che può, e ha (*totum quod homo est, et quod potest, et habet*), deve essere ordinato a Dio”<sup>17</sup>.

In aggiunta, a conferma ulteriore di come l'autonomia riconosca un valore “autonomo” (propriamente) di regolamentazione nel giusto delle cose (*e così anche a prescindere da una legge/ordinamento preesistente da accogliere/accettare/subire*), si veda quando Tommaso spiega l'affermazione di Aristotele per la quale la città è anteriore per natura alla famiglia e al singolo uomo, in quanto essa è il tutto, e il tutto è anteriore alla parte.

A questo proposito l'Aquinate ammette che il tutto è, sì, anteriore alla parte, sia per natura che per perfezione, ma aggiunge che ciò deve essere inteso solo relativamente alla materia, non anche relativamente alla specie (*sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei*)<sup>18</sup>.

Probabilmente ciò significa che, se la città è paragonata, come avviene in Aristotele, ad un tutto materiale, quale è ad esempio il corpo umano, allora è vero che il tutto è anteriore alla parte, cioè il corpo è anteriore a un suo membro, perché questo non può sopravvivere se è staccato dal corpo intero; se invece si guarda alla specie, per esempio alla specie umana, da cui è presa la nozione che serve a definire l'uomo, cioè la razionalità, allora non è più vero che il tutto precede la parte, perché la razionalità, che è parte dell'uomo inteso come specie, cioè è parte della sua definizione, precede il tutto, in quanto ne costituisce l'anima, cioè la forma.

In ogni caso Tommaso sembra ammettere che l'uomo, se inteso non come parte materiale della città, ma come specie, o meglio ancora come razionalità<sup>19</sup>, non solo non è posteriore alla città, ma anzi la precede, quantomeno in termini di “germinazione” direbbe Francesco Gentile, e così la capacità di autoregolamentazione dovrebbe essere intesa quale elemento primigenio (“germe dell'ordinamento”

---

<sup>13</sup> Sul tema della autodeterminazione del singolo, meglio definita “autonomia” del soggetto, mutuiamo F. GENTILE, *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, Cedam, Padova 2001, soprattutto pp. 37-41; nonché ID., *Filosofia del diritto*, cit., *passim*.

<sup>14</sup> Cfr. G. LETELIER, *El problema de la autonomia en la obra de Francesco Gentile. Una propuesta tomista de respuesta*, in “L'Ircocervo” n. 1/2015, pp. 65-66, rinvenibile all'URL: [www.filosofiadeldiritto.it](http://www.filosofiadeldiritto.it).

<sup>15</sup> Dando per scontato che sia un errore banale, logico prima che scientifico, quello svolto in buona fede da taluni nell'imporre quale parametro di tenuta della coerenza il magistero tommasiano non solo (e soltanto) per gli autori che si richiamano esplicitamente a tale parametro, ma pure a coloro, come il Gentile, che assumono la filosofia dell'Aquinate quale sostegno utile, ma non unico (e nemmeno univoco) della propria elaborazione giusfilosofica.

<sup>16</sup> Rispetto ai riferimenti tommasiani proposti da Letelier in G. LETELIER, *El problema de la autonomía en la obra de Francesco Gentile. Una propuesta tomista de respuesta*, cit., pp. 60-61.

<sup>17</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4, *ad tertium*.

<sup>18</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In Octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, 38.

<sup>19</sup> Per un approfondimento ci si permette di rinviare a A. FAVARO, *De prudentia et ratione iuris*, in J.J. ARRIETA (a cura di), «Ius divinum. Atti del XIII Congresso Mondiale di Diritto Canonico», Marcianum Press, Venezia 2010.

appunto) perché viene prima dell'ordinamento e non può essere (solo) espressione di adesione allo stesso<sup>20</sup>.

Sul punto è tornata anche autorevole dottrina affermando che “*la capacità di generare leggi della comunità umana non sorge (...) da una legge previa data da chi ha il potere nella società; al contrario, è una capacità originaria che corrisponde alla comunità come soggetto primario del potere di autoregolazione*”<sup>21</sup>.

Sempre mutuando il magistero di Tommaso d'Aquino, non resta quindi che tentare di indicare una prospettiva di ricerca da sviluppare conclusivamente secondo uno schema strutturato nei due passi seguenti: (1) analisi del rapporto tra autorità (*eteronoma*) e autonomia (*del soggetto*): i concetti di *societas* e *communitas* a confronto; (2) verifica della giustificazione della legge positiva in rapporto con la volontà del singolo.

Come è più che intuibile tale schema potrà essere fecondamente sviluppato alla luce del paradigma (fondamentale, appunto, come vedremo *infra* sin dal primo Gentile) della autonomia come “germe dell'ordinamento” nel senso già affermato dall'Aquinate sia con: “*il bene della moltitudine è maggiore del bene di uno solo che fa parte della moltitudine, ma è minore del bene estrinseco a cui la moltitudine è ordinata [bonum extrinsecum ad quem multitudo ordinatur]*”<sup>22</sup>; sia con “*le sostanze intellettuali sono governate per se stesse, le altre cose invece per esse*” è così “*la creatura razionale è governata per se stessa*”<sup>23</sup>.

#### **IV. La legge (*positiva*) come potenziale, ma imperitura, causa del quotidiano dilemma di Antigone.**

Il problema principale posto da tale disamina non può quindi prescindere dalla realtà del soggetto umano che non si può permettere di vivere come “monade”, ma è tale solo e soltanto se vive nelle (e delle) relazioni intersoggettive. In virtù di queste, infatti, si costituisce, non immediatamente ma con la dinamica dell'esperienza concreta, l'identità di colui che sarebbe libero di associarsi, dissociarsi, essere diverso, etc.

A meno che non vi sia la convinzione che l'identità singolare sia soltanto provvisoria, semplice espressione di contingenza e in quanto tale interlocutoriamente, ma definitivamente, sempre cangiante. Ma questo rischia, davvero, di non essere soltanto un altro “arcipelago”, ma addirittura un pianeta sempiternamente ignoto.

Provvisoriamente e dimensione ignota che attengono pure all'identità del diritto che pulsa nell'esperienza quotidiana e che sulla base di tali elementi pure il Gentile, indicando (con l'indice e all'indicativo e così non proferendo in realtà verbo alcuno) il tema della “legge ingiusta”, chiarendo che “*Non si può, infatti, sostenere la funzione suppletiva e ausiliaria, sussidiaria appunto, dell'ente pubblico [n.d.r.: della societas], della sua azione politica come del suo diritto, sancito mediante la legge espressione della volontà sovrana, se non si riconosce preventivamente che l'ordinamento delle relazioni interpersonali comincia prima e indipendentemente dalla legislazione statale. E quindi, se non ci si affida per l'ordinamento, sia esso politico o giuridico od economico, prima che allo stato alle innumerevoli società naturali o, o, come sarebbe più corretto dire, alle naturali forme di comunità e prima ancora all'autonomia personale di ciascuno*”<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> In questi termini la lettura offerta da Letelier mostra molteplici elementi positivi e però in tema di lettura degli essere umani, probabilmente ricorre ad un parallelo originale, ma non dimostrato, come quando assume in un parallelo e metafora il singolo/cittadino come fosse un “appetito”. Il richiamo agli “appetiti” per qualificare l'esistenza relazionale umana è curiosamente interessante perché rievoca le teorie di Hobbes (*Leviatano*) ma pure di Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*). Per una ottima presentazione delle tesi di entrambi gli autori citati, cfr. F. TODESCAN, *Compendio di Storia della filosofia del diritto*, Cedam, Padova 2013.

<sup>21</sup> J. HERVADA, *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, PUSC, Roma 2013, p. 65. In merito a quale natura del “giuridico” sia poi “pretesa/intesa” dalle ideologie contemporanee ci si permette di rinviare a A. FAVARO, *Quale “genere” di diritto, oggi, per i fondamenti della comunità?* in “*Studia Patavina – Rivista della Facoltà Teologica del Triveneto*” n. 1/2015.

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 39, a. 2, *ad secundum*.

<sup>23</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112.

<sup>24</sup> F. GENTILE, *Politica aut/et statistica*, cit., p. 224.

Ecco che il reale ordinamento delle relazioni (che siano politiche, giuridiche ed economiche, poco importa) per Gentile deve essere riconosciuto a prescindere dalla legislazione e affidandosi alla autonomia di ciascuno. Affidamento, fiducia, in sintesi fede nel singolo.

Ecco allora che il probabile antidoto alla legge “ingiusta” e, quindi, il paradigma utile per rinvenire la soluzione che il giurista ha sempre da sviluppare dinanzi al caso concreto della “sua” Antigone quotidiana, potrebbe svelarsi come il rinnovato ritorno alla dimensione comunitaria come contesto nel quale il singolo sceglie quotidianamente di mettere a disposizione diritti e doveri e così attraversa la relazione interpersonale all’insegna dell’autogoverno, ove meno diffuso pare essere l’impatto con la “legge” intesa in termini moderni e, così, con la “legge ingiusta”.

Come già anticipato *supra* circa l’origine non recente dell’inserimento del paradigma nella teoresi del Gentile risulta oltremodo interessante il richiamo esplicito dell’inizio (come pure del progredire) di questa sua riflessione su un concetto tanto forte, quanto incompreso, della riflessione giuridico-filosofica. Origine dei primi tempi, iniziale quindi e che a detta dello stesso autore potrebbe qualificarsi come l’alveo, il germe dell’intera sua riflessione giusfilosofica: “*Sull’autonomia sono stato condotto a riflettere dal primo libro di filosofia del diritto che ho avuto tra le mani, le Lezioni di Enrico Opocher*<sup>25</sup>, a cui di molte cose sono debitore, benchè mi sia allontanato dalla sua visione antinomica dell’esperienza giuridica. Dall’autonomia si è posti di fronte al punto più scabroso d’ogni trattazione politico-giuridica”<sup>26</sup>.

Ecco che la cifra dell’autonomia “colpisce” Gentile sin dal 1954, anno di frequentazione del “suo” primo corso di Filosofia del Diritto all’università patavina, e permane costante quale perno di ricerca e magistero per più di mezzo secolo.

Mezzo secolo avviluppato dapprima agli insegnamenti classici di Platone e quindi, negli ultimi anni soprattutto, a quelli teologico-filosofici di Romano Guardini, il quale sul punto fa appello alla sopra commentata *Lettera ai Romani*<sup>27</sup>. Un avviluppamento complesso, talvolta preso e ripreso come in un fluire torrentizio, e però sempre aggrappato ad un concetto tanto cristallino quanto “scabroso”: “*Quello che risulta (...) con estrema chiarezza è che la nozione di autonomia è agli antipodi di quella di sovranità; paradossalmente, noi riusciamo a definire l’autonomia nei termini negativi della negazione della sovranità: l’uomo, anche preso come singolo, come individuo, non è sovrano*”<sup>28</sup>.

E come il Guardini mutuato dal Gentile ammonisce che “*non appena sussistono una gerarchia degli uffici e delle facoltà, della tradizione e del diritto, sorge il pericolo di appoggiarsi su tale impostazione per mettere le mani alla libertà di Dio e per imprigionare nel diritto ciò che viene solo dalla sua grazia*”<sup>29</sup>, così il giusfilosofo torna al diritto per “*dire che, se non interviene una concezione laica della giuridicità (...) sorge anche il rischio della legge e del fariseo. Il pericolo di prendere l’esterno per*

---

<sup>25</sup> Sul rapporto tra Enrico Opocher, alcuni dei suoi allievi e il Gentile vedasi pure le note di F. TODESCAN, *Introduzione*, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*, cit., pp. 1-7.

<sup>26</sup> F. GENTILE, *Politica aut/et statistica*, cit., p. 225. Circa il rapporto tra Enrico Opocher e il “punto più scabroso d’ogni trattazione politico-giuridica” Gentile svolge dei tratteggi indelebili nel commemorare il suo Maestro all’Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti in Venezia nell’Adunanza accademica del 18 marzo 2005 (cfr. F. GENTILE, *Enrico Opocher*, in “L’Ircocervo”, n. 1/2005 rinvenibile in [www.filosofiadeldiritto.it](http://www.filosofiadeldiritto.it) e poi ripresa pure in «*Rivista internazionale di filosofia del diritto*», LXXXII (2/2005), pp. 215-234. In tale contributo Gentile propone un riordino dell’*excursus* teoretico dell’Opocher e sin dal principio pone in evidenza come la cifra primigenia della ricerca opocheriana verta sul tema della “individualità” così come posto dal Fichte (cui il giusfilosofo trevigiano dedicherà la prima monografia redatta a trent’anni, cfr. E. OPOCHER, *G.A. Fichte e il problema dell’individualità*, Cedam, Padova 1944, ma al cui pensiero Opocher aveva già dedicato due saggi ancora più giovanili) e come interpretato dal Maestro di Opocher, Adolfo Ravà che, suo malgrado a causa delle legge razziali che lo accantonarono nel 1938 in congedo obbligatorio, lasciò in eredità non solo i propri pensieri sull’irrazionalità fichtiana a Enrico Opocher (vedasi come i suoi saggi siano datati *et pour case* nel 1937 e nel 1940) e, suo tramite, al di lui allievo Antonio Negri (cfr. A. NEGRI, *Alle origini del formalismo*, Cedam, Padova 1962).

<sup>27</sup> Cfr. F. GENTILE, *Legalità, giustizia, giustificazione*, cit., pp. 80-82.

<sup>28</sup> F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, cit..

<sup>29</sup> R. GUARDINI, *Der Herr*, [1937], tr.it., Morcelliana, Brescia 2005, p. 227 così come citato in *Legalità, giustizia, giustificazione*, cit., p. 81 e verificato nella copia che lo stesso ebbe a donarmi quale suggerimento per la ricerca personale e non solo accademica.

*l'interno (...); il pericolo di muovere da ciò che è in vigore ed è il diritto per mettere le mani sulla libertà di Dio*<sup>30</sup>, e così anche sulla autonomia del soggetto.

Detto tutto quanto precede, si prende purtroppo atto che anche Lettori del Gentile, primo come ultimo, non riconoscono l'immediatezza del pericolo insito nella "legge positiva" quanto tale e in virtù di qualche claudicante "sicurezza" paiono sereni nello svolgere istanze e moniti per elemosinare più leggi, più norme positive.

---

<sup>30</sup> F. GENTILE, *Legalità, giustizia, giustificazione*, cit., p. 81.