



Osservatorio sulla legalità

2023

MATERIALI PER UNA CULTURA DELLA LEGALITÀ

a cura di GIUSEPPE ACOCELLA



G. Giappichelli Editore

Prefazione

L'Osservatorio sulla legalità conclude oggi, con la pubblicazione di questo decimo volume dei *Materiali per una cultura della legalità*, un decennio di attività intensa, rigorosa, ed ormai affermata nell'ambito degli studi sull'argomento. Dal 2013 – Presidente dell'Istituto “S. Pio V” era Antonio Iodice, che ne sostenne la nascita – l'OSLE ha raccolto intorno a sé, ricevendone contributi di alto profilo, i più qualificati studiosi di questo tema nelle differenti aree disciplinari (un centinaio di saggi, venti interviste, cento schede della Biblioteca della legalità).

All'interno dell'OSLE si è peraltro rafforzato in questi anni un gruppo di studiosi che ha assicurato continuità e coerenza alle iniziative maturate negli incontri pubblici e nella pubblicazione costante della *News-letter*, oltre che nei volumi dei *Materiali per una cultura della legalità*. Per queste ragioni si è voluto che il volume di quest'anno rappresentasse il frutto delle ricerche sviluppate all'interno del Comitato tecnico-scientifico, che in questo decennio si è consolidato nel lavoro costante e condiviso di dare all'OSLE e alle sue pubblicazioni uno sviluppo coerente e di qualità.

Le interviste sulla legalità che tradizionalmente costituiscono il cuore del volume hanno potuto giovare in questo decennale della disponibilità di un giurista impegnato ai più alti livelli istituzionale come il Giudice della Corte Costituzionale Filippo Patroni Griffi, e di uno studioso del calibro di Sandro Staiano, Presidente dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti, ambedue provenienti dalla grande tradizione dell'Università napoletana (oggi “Federico II”), i quali hanno offerto un quadro stimolante e chiarificatorio dell'attuale stato del principio di legalità nelle sue implicazioni rispetto al tema della libertà personale.

I testi contenuti nella prima parte del volume sono pertanto dovuti ai componenti del gruppo dell'Osservatorio sulla legalità (De Nardis, Acocella, Sepe, De Angelis, Ridolfi, Crobe, Forestieri, Fristachi, Cirillo), che si sono fatti carico per quest'anno anche della Biblioteca della legalità. I saggi testimoniano i diversi versanti di questo tornante storico e concettuale che si rivela sempre più una transizione verso uno stadio della civiltà giuridica che ha necessità di riassetarsi e ricomporsi, specie di fronte a tendenze che – in nome della liber-

tà individuale – appaiono sempre più orientate verso una giurisdizionalizzazione del diritto, che comprime il primato dell’ordinamento giuridico, giungendo fino alle forme del *rifiuto del diritto positivo* e della legalità.

La questione della relazione tra *libertà e legalità* – che costituisce il filo conduttore di questo volume, sancendo un decennio di studi e di ricerche sulle diverse tematiche riguardanti il principio di legalità – costituisce un nodo essenziale e controverso in tempi come i nostri, nei quali il diritto viene sempre più spesso guardato con sospetto come intollerabile restrizione della libertà singola, e nei quali viene invocata una non meglio precisata legge individuale di coscienza, *liberata* dai vincoli comuni, per cui appare ormai desueta ogni invocazione al rispetto dello Stato di diritto e al principio di legalità. Su questa strada – confermando che la stessa democrazia senza il *limite che la legge impone al suo stesso potere* (anche quello giudiziario) rischia di declinare inesorabilmente – il volume decennale dei *Materiali per una cultura della legalità* intende testimoniare l’impegno dell’OSLE a difesa del principio di legalità.

Paolo De Nardis
Presidente dell’Istituto “S. Pio V”

Giuseppe Acocella
Coordinatore dell’Osservatorio
sulla Legalità

Paolo De Nardis

Libertà e legalità: un matrimonio d'“interesse”

Sommario:

1. La *libertà* come principio universale. – 2. Croce, Hayeck, Aron: tre punti d'approdo “distinti” per la libertà dei moderni. – 3. Formale/informale e la formazione del diritto. – 3.1. Formale e informale nell'analisi sociologica. – 3.2. Il formale nei processi conoscitivi e nel sociale. – 3.3. Informale empirico e formale empirico. – 3.4. Pluralismo e forme dell'azione. – 3.5. Gli approcci olistici. Dal descrittivo al prescrittivo. – 3.6. Un punto d'approdo e la sociologia pubblica. – 4. Libertà e legalità: dall'individuo astratto alla libertà “pesante” dell'individuo sociale.

1. La libertà come principio universale

La correlazione tra *libertà* e *legalità* non sempre può apparire immediatamente evidente, se concettualmente non viene situato in maniera chiara il primo termine nell'autonoma provincia di significato in cui lo si intende assegnare. Ciò vuol dire che si è di fronte a una tipologia differenziata a più posizioni del concetto di libertà e, una volta che queste siano state definite, occorre capire quale tipo scegliere per proseguire l'analisi.

Nel presente scritto si parte dall'assunto che in tutta la storia del pensiero occidentale, dai presocratici fino ai nostri giorni, il concetto di libertà sia stato sempre al centro della riflessione secondo due direttrici ben precise: 1) la libertà intesa come prerogativa dell'individuo astratto, ovvero ente metastorico ed extratemporale; 2) la libertà intesa come prerogativa dell'individuo sociale.

Chiaramente è da questa seconda accezione che si intende partire per sviluppare uno specifico discorso anche se la prima può servire a meglio creare il chiaroscuro tra le due forme e perciò qui valere come sfondo concettuale dal quale si staglierà più nitidamente la seconda.

Quando si afferma che fin dalle scaturigini del pensiero occidentale si sia posto il problema della libertà, questa affermazione in effetti può riguardare finanche i primissimi filosofi, gli ilozoisti, che attraverso gli Ionici Talete, Anassimandro, Anassimene hanno inteso trovare il principio, l'arché, di tutte

le cose visibili e invisibili. E tale principio in tutti e tre i casi, e rispettivamente acqua, apeiron e aria, ha sempre la connotazione dell'infinito. *A fortiori* l'*apeiron* anassimandreo considerato come inizio di tutte le cose viene declinato e tradotto proprio come infinito. Gnomiche e lapidarie le parole che si trovano nel frammento di Simplicio e attribuite al pensatore greco:

Ἄναξιμανδρος ... ἀρχήν...εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι...

E tale infinito una volta che entrerà nel discorso morale di Socrate diventerà *libertà*. Da ricordare come secondo il giovanissimo Marx nella sua dissertazione dottorale del 1841 già la dottrina del *clinamen* di Epicuro, pur da filosofo dell'astratta coscienza individuale, proromperebbe in un concetto di libertà con una forza tale da trascendere l'atomismo meccanicistico di Democrito.

Ma è con Socrate che si ha la scoperta che il conoscere non possa essere disgiunto dal fare, come ebbe a notare il giovane Antonio Labriola nel 1871¹ e che pertanto la libertà sia coscienza della necessità di costruire al di là delle passioni il proprio cammino attraverso la responsabilità delle scelte. Il concetto di libertà come principio infinito permeerà di sé il pensiero fino all'interno della più complessa riflessione speculativa della modernità che si apre con il grande razionalismo di Baruch Spinoza e Gottfried Wilhelm von Leibniz per arrivare all'ultimo, in ordine storico, degli allievi dello stesso Leibniz e cioè Christian Wolff.

La *causa sui* come causa causante e non causata in Spinoza si presenta nella sua sostanzialità proprio come l'infinito concetto di libertà che si esplicita nella complessità delle forme del mondo mantenendo la propria identità e non divenendo mai qualcosa di altro da sé.

Si tratta di un'identità sostanziale che rimanda appunto allo stesso concetto di sostanza come la definisce lo stesso Spinoza nella sua *Ethica*: "*Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur*" e che riconoscendosi immediatamente come tale non ha necessità di trasmigrare nell'altro da sé come l'avrebbe vista successivamente Hegel il quale non poteva concepire immediatamente un concetto già in sé e per sé dovendo il suo *λόγος* oggettivarsi alienandosi proprio nell'altro da sé per riconoscersi, alla fine del viaggio dialettico, come Spirito. A questo proposito bisognerebbe notare come lo stesso Hegel che aveva scritto «o si è spinoziani o non si è filosofi», di fatto una volta apprezzato Spinoza per la nozione di "infinito" dimenticava lo stesso presupposto della iniziale *causa sui* per elaborare il grande romanzo dell'alienazione e della risoluzione dialettica delle contraddizioni attraverso la mediazione tra

¹A. Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone e Aristotele*, Stamperia della Regia Università, Napoli, 1871.

l'in sé e l'altro da sé. Ma il punto è che il concetto di libertà è infinito perché universale, ma proprio per questo non può esaurirsi nella gabbia dell'individuo astratto, come tante volte già nella filosofia greca appare, bensì nella molteplicità del concreto/reale e quindi può solo risolversi nel mondo esterno in cui il vieto individuo astratto diventa perciò concreto nell'incontro e nella comunicazione con gli altri individui. E l'alterità in tal guisa, lungi dall'essere l'"altro da sé", risulterebbe invero mostrarsi come lo specchio del sé.

2. Croce, Hayeck, Aron: tre punti d'approdo "distinti" per la libertà dei moderni

Benedetto Croce forse partirà da questo assunto, date le premesse giovanili, anche se poi dovrà situare il concetto di libertà nel letto di Procuste della sua *dialettica dei distinti*.

In particolare, per Croce la libertà rappresenta il supremo ideale morale che si realizza/i nella storia. Essa è insita in ogni forma di vita, in ogni momento della storia e appunto per questo esso è collegato al concetto di autorità «che non sarebbe senz'esso, non potendosi dare autorità se non vero ciò che è vivo, e vivo è soltanto ciò che è libero»².

Il legame perciò fra libertà e autorità conduce immediatamente alla differenza che vive tra tale visione e quella del liberalismo classico dal momento che un rapporto così delineato rende chiaro il concetto di *limite* di ogni individuo nell'intimo rapporto tra libertà e autorità. Croce l'argomenta in guisa di una concezione "metapolitica" che quindi viene a trascendere ogni morfologia teoretica in quanto, concepita come una vera e propria religione della libertà, viene a mettere in essere una peculiare *Weltanschauung*.

Insomma è come per Spinoza, ma diversamente da Spinoza, una sorta di *causa sui*, un principio infinito che svolge se stesso nello scorrere della storia sulla base di una dialettica di tale svolgimento che perciò «mercé la diversità e l'opposizione delle forme spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato»³. Pertanto l'idea di libertà per Croce risulta immanente alla realtà e nega ogni tipo di esplicabilità trascendente, si dispiega perciò aliena ad ogni forma di schematismo che si precipiti dall'esterno e tutto ciò produce nella vita pratica la conseguenza che il pensiero crociano non possa non rigettare qualunque tipo di autoritarismo.

Perciò l'etica, ovvero la religione della libertà, in tale prospettiva appare come un incessante sviluppo dello Spirito attraverso un progressivo perfezio-

²B. Croce, *Etica e politica*, Adelphi, Milano, 1944, p. 331.

³*Ivi*, p. 332.

namento morale prodotto dall'incessante lotta tra le distinte componenti del mondo degli uomini.

Improntata a una visione per certi aspetti agganciata a un'ottica teleologicamente escatologica, la posizione di Croce rifugge, in sintonia con i presupposti del proprio pensiero e della ricerca dei fondamenti logici nella loro purezza, da qualunque tentativo di porre sul piano pratico e non etico la tematica della libertà. A tale presupposto aggiunge il rigetto dell'economia come chiave esplicativa principale della realtà, da un lato, nonché l'abbinamento dell'endiadi nella possibilità di convivenza delle stesse nel rapporto *giustizia-libertà*, dall'altro.

Da qui altresì il suo considerare pseudoproblema la distinzione della libertà degli antichi da quella dei moderni di cui parla Constant in quanto la libertà per Croce viene ad avere un significato unico al di là delle manifestazioni storicamente empiriche contando perciò la stessa libertà in sé la pluralità delle diverse possibili forme di libertà.

Pertanto la libertà non può ridursi a un fatto storico, ma è il presupposto (*causa sui*) della storia e, non esistendo diverse gradualità di essa, rappresenta la sola e suprema idealità morale da rendere viva. Da ciò deriva la conclusione che la libertà degli antichi sia semplicemente la prima realtà morfologica della libertà dei moderni che questa viene a risolvere e superare dialetticamente in se stessa⁴. Infine, con i suoi presupposti fondativi, l'idea di libertà non può non rigettare in toto l'"ircocervo dell'endiadi giustizia-libertà" in quanto anche in questo caso i piani risultano diversi (empirico il primo, ideale il secondo) e l'uno non può essere limite all'altro.

La libertà, concetto puro, non può contaminarsi con la giustizia che è qualcosa di empirico, per questo quindi viene scartata dai fondamenti qualunque ipotesi liberalsocialista che finisce con l'apparire di conseguenza un mostro bicefalo il quale a sua volta propone l'equivoca *melange* tra programmi politico-economici e l'idea pura che riposa nell'accezione morale della libertà.

Insomma la storia in tale rappresentazione, nel suo essere continuo svolgimento dell'attività umana, proprio per questo motivo appare tragica nella sua caducità in quanto imperfetta e contingente, in una parola *umana*.

La visione metastorica di Croce appare per certi versi antitetica a quella di Max Weber che, partendo dalla struttura dell'agire sociale su base razionale e volontaristica, vede la libertà come sintesi di azione e responsabilità dell'individuo in relazione con l'alterità nella dialettica concreta ego-alter e quindi nell'incontro/relazione come tale logicamente e ontologicamente *contingente* e non già di certo assoluto.

Anche se si possono ritrovare analogie apparirà su tutt'altro piano la successiva posizione di un altro liberale come Raymond Aron che evidentemente per

⁴ *Ivi*, p. 348.

condizionamento storico e impostazione culturale diversa, parte sì anch'egli dalla realtà dell'individuo ma non teme di sporcarsi con l'elemento empirico e quindi con la sociologia seguendo l'insegnamento di Max Weber che pure era entrato nella formazione culturale di Croce e che dello storicismo tedesco era stato punto di approdo fondamentale dopo le riflessioni di Dilthey, Windelband e Rickert. C'è chi ha notato opportunamente a tal proposito:

La sociologia del pensatore francese ha come punto di riferimento fondamentale il soggetto sociale e non il soggetto trascendentale della tradizione idealistica crociana. Croce si proponeva di salvare la coscienza razionale dalle impurità delle commistioni pratiche della volontà che smarrisce la via della ragione per l'utile, mentre Aron cerca di salvare l'individuo storico dalle maglie strette del potere politico-sociale. L'astratto piano sociale del filosofo è l'unico piano concreto della storicità del sociologo, e ciò che per Croce era una astratta "intuizione" (la persona umana), per Aron è il referente di ogni storica analisi sociologica⁵.

Come è stato altresì notato tali parole sono viepiù importanti se si pensa alla condanna senza possibilità di appello mercé la quale Croce non ha mai concesso diritto di cittadinanza alla sociologia per la conoscenza della realtà⁶.

Il punto di partenza, come del resto lo era stato quello di Croce, è che risulta fondamentale nello svolgimento storico l'azione umana (presupposto tutto weberiano) la cui essenza nello svolgersi è la libertà, ma poi Aron come si è detto batte una pista diversa pur mantenendo con Croce nella prospettiva del liberalismo il rifiuto di un'identificazione tra liberalismo politico e liberalismo economico, anche qua, comunque per motivi diversi e partendo da distinte costruzioni dell'individuo (trascendentale Croce, sociale Aron).

Dal punto di vista del rapporto tra libertà e legalità sembra opportuno fare riferimento in questa prospettiva a una stimolante polemica intellettuale che Aron intraprende confrontandosi con Friedrich von Hayek soprattutto sulla distinzione che lo stesso Hayek il quale a sua volta si faceva propugnatore di un liberismo radicale che si risolve soprattutto nella distinzione tra *legge generale*, l'obbedienza alla quale non viene percepita come limite e costrizione, e il *comando particolare e specifico*, che più o meno a seconda dei contesti, può essere invece vissuto come una vera e propria limitazione della propria libertà individuale. E in tal modo arriva a sostenere che proprio il demanio della legge renda liberi gli individui e che invece il comando risulti limitativo e costrittivo, venendo quindi quest'ultimo a porre in essere il potere che alcuni individui hanno su altri.

⁵C. Marco, Prefazione a R. Aron, *Introduzione alla filosofia politica, Democrazia e Rivoluzione*, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2005, p. XI.

⁶Cfr. S. Freschi, *Le libertà di Raymond Aron e la libertà di Benedetto Croce: alcune considerazioni al riguardo*, *Esercizi filosofici*, 1, 2006, pp. 114-133.

A tale posizione Aron obietta che in verità nemmeno l'ubbidienza alle leggi/norme generali possa essere identificata con la libertà poiché non si può dare garanzia di liberalità in sé e per sé nella generalissima forma della legge generale. Pertanto:

La generalità della legge non consente di affermare che il divieto decretato dalla medesima non possa essere considerato oppressivo per coloro i quali vi sono sottomessi.

E ancora:

Queste leggi non sono rivolte a nessuno in particolare, ma riguardano tutti coloro i quali possono cadere sotto questi divieti. Ora le leggi, per quanto generali possano essere, rivolte cioè a tutte le persone, riguardano effettivamente soltanto quelle che sono in situazione di fare ciò che è vietato. Dove va situata allora la separazione tra le leggi discriminatorie e le altre?⁷

E quindi la conclusione di Aron è lapidariamente chiara quando fa presente «che non esiste alcun criterio *obiettivo* che stabilisca la non-discriminazione e il non-privilegio, così come abbiamo visto che non esiste una definizione obiettiva ed esterna di costrizione»⁸.

In più secondo Aron non si possono non notare ulteriori contraddizioni quando Hayeck prova a fare incontrare la libertà oggettiva come non coercizione con la natura cangiante e storica peculiare dell'azione sociale che occorre ipotizzare mutevole nello spazio e nel tempo e quindi non omologabile a una concezione universalistica oggettiva e immutabile come vorrebbe lo stesso Hayeck. A ciò si aggiunga altresì la constatazione inconfutabile che in ogni sistema sociale/società sia comunque necessaria una forma di organizzazione e quindi di gerarchia e la percezione della libertà può essere percettivamente cangiante da individuo a individuo.

Ciò che comunque dà il senso delle conclusioni di Aron forse è racchiuso nella constatazione che non vi sia «una delimitazione universalmente valida della sfera privata» lasciando le leggi un margine di scelta. Da qui deriva che qualunque pretesa di oggettività universalistica corra sempre l'alea di tentazioni illiberali: «Queste idee – dice infatti – non bastano né a costruire una filosofia della libertà, né tanto meno, nella nostra epoca, a precisare i criteri che contraddistinguono una società libera»⁹. E sulla libertà di scelta individuale si tornerà più avanti.

⁷R. Aron, *Il concetto della libertà*, Ideazione Editrice, Roma, pp. 48-49.

⁸*Ivi*, p. 52.

⁹*Ivi*, p. 70.

Si può aggiungere, in calce a tali riflessioni, riprendendo la tematica all'interno dello storicismo italiano, che il debito del secondo Croce nei riguardi dell'idealismo hegeliano appare evidente nella sua oppositività forma/contenuto che si può ravvisare nei suoi studi sul Seicento e il barocco.

In effetti quando si parla di Barocco automaticamente, in genere, si pensa al '600 e in particolare a quel movimento estetico e culturale nato in Italia tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII secolo e poi introdottosi in Europa nel campo delle arti figurative, della letteratura, della musica fino ad attenuarsi nella metà del XVIII secolo. Ma in modo particolare il termine si abbina a una specifica impostazione artistica che ebbe fortuna a Roma tra gli anni Venti e gli anni Trenta del Seicento che ha visto i nomi più illustri in Gianlorenzo Bernini, Pietro Borromini e Pietro da Cortona, i quali a loro volta trovavano come matrici ideologiche e culturali generalmente i Carracci, ma anche il Tintoretto e il Veronese. Infatti, secondo Salvatore Battaglia¹⁰, il Barocco è stato individuato come denominazione specifica per sviluppare un discorso a partire dalle stesse radici etimologiche sul gioco intellettualistico delle forme e dell'emotività delle stesse nel processo di costruzione dell'opera d'arte. D'altra parte F. Braudel, lo storico francese fondatore degli *Annales*, dal canto suo, ha visto nella stagione del Barocco il punto di massima espressione e irradimento della stessa civiltà italiana.

Già dal termine, e dai suoi etimi, a metà su ciò che è irregolare e imprevedibile (secondo l'origine semantica spagnola) e il "baròco" nell'accezione della sillogistica scolastica che designa ciò che è intellettuale e metafisico, il concetto è teso alla creatività estrema e alla connessa produzione di stupore e meraviglia estetica. Fatto sta che, soprattutto in Italia, grazie al mezzo secolo di egemonia culturale idealistica che permea di sé tutta la prima parte del XX secolo, tanto nella versione storicistico-crociana, tanto in quella attualistico-gentiliana, il Barocco accomunato facilmente, come si diceva, al Seicento, è stato a lungo caratterizzato in senso svalutativo sottoforma di ampollosità, sforzo inutile, esasperazione della forma.

Appunto Benedetto Croce in particolare scriveva come fosse certo che il concetto di Barocco si fosse a sua volta formato nella critica d'arte per contrassegnare la forma di cattivo gusto artistico che fu propria di gran parte dell'arte del Seicento; proprio perché assunse originariamente significato dispregiativo e negativo. Quindi era necessario, sempre secondo Croce, che parole e concetto "Barocco" riprendessero nell'uso vigoroso tale significato. Pertanto, sempre per Croce, "Barocco" veniva a specificare un "non-stile", un'espressione della "non-arte" del sentimento poetico in una volontà edonistica e sensuale che componeva un errore da cui ci si dovesse liberare.

D'altra parte, soprattutto in ambito letterario, nel Barocco ancora per Be-

¹⁰ *Grande Dizionario della lingua italiana*, vol. II, Utet, Torino, 1995, p. 76.

nedetto Croce, va sottolineata la ricerca a volte algidamente intellettualistica, altre volte emotivamente passionale di ciò che stupisce, dell'arguzia logica dell'immagine unica accanto a uno sfrontato uso dell'analogia che vengono offerti in una sovente temeraria *mélange* di «sensualismo e ingegnosità»¹¹.

In verità c'è da notare che nell'impostazione idealistica in genere e in quella italiana del Novecento in particolare (leggi appunto Benedetto Croce) c'è ovviamente una netta frattura tra forma materiale e contenuto artistico, che a dire tra realtà tecnica e realtà ideale, per cui il formale è ritenuto il guscio esteriore di un contenuto reale e quindi vestito fenomenico di una realtà ideale che si vuole rappresentare. Nel gioco intellettuale dell'idealismo forma e contenuto sono sempre distinti e non si arriva mai a capire come in realtà la forma in quanto espressione tecnica/sensibile di qualunque prodotto artistico (e non solo) è in effetti essa stessa contenuto se per quest'ultimo concetto ci si riferisca alla realtà materiale. Insomma allora la forma in questo modo diventerebbe, correttamente, non più forma di un contenuto, bensì *forma di una materia*.

È un po' come quando si afferma che il diritto sia una forma esteriore che si dà all'azione sociale in una accezione appunto idealistica del contenuto e della forma normativa. Ma se, come ha specificato Giuseppe Capograssi, nella prospettiva della sua filosofia dell'esperienza, il diritto è forma "interna" dell'azione, esso è *forma agendi* come la chiama Vittorio Frosini, che è a dire la materia che assume la forma, che a dire ancora la "morfologia della prassi" ovvero materia sensibilmente e percettivamente concreta che si fa forma. E su questo si tornerà più avanti.

Analizzato in questa prospettiva a-idealistica in effetti il Barocco non si presenterebbe più come semplice forma che nel gioco astratto e intellettualistico affoga il "povero" contenuto, bensì, invece, si mostrerebbe in guisa di modellamento tecnico della materia come espressione di una stagione storico-sociale particolare. Tale stagione è dominata sì dalla Controriforma cattolica e dal Concilio di Trento, ma il Barocco sembra imporsi come momento di rottura rispetto al passato e soprattutto con un nuovo linguaggio tecnico che trascende definitivamente il crepuscolo del Manierismo in pittura, del petrarchismo cinquecentesco in letteratura e che denuncia il cambiamento comunque rivoluzionario di una semantica artistica che attraverso l'estetica intesa come *aisthesis* (sensazione) trova nella ricerca di nuove tecniche espressive il modo migliore per rappresentare la stessa realtà, non già quindi per soffocarla come vorrebbe invece la lettura di Benedetto Croce nella sua accezione dell'estetica come autonomia dell'arte e che riposa pur sempre nella svalutazione della tecnica e del mezzo materiale con il quale si fabbrica ("crea") l'opera d'arte (sia esso il marmo, la tela, le vernici, la parete murale, il pennello, il martello, lo

¹¹B. Croce, *Sensualismo e ingegnosità nella lirica del '600*, in *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Laterza, Roma-Bari, 1911, pp. 377-433.

scalpello e, per arrivare ai secoli successivi al Barocco, la macchina fotografica, la celluloida del film, il computer, il digitale, ecc.).

Ovviamente, per esempio nell'arte, il passaggio è talora traumatico negli autori così detti maggiori: si pensi al realismo nel gioco delle luci di Caravaggio rispetto al manierismo di Giudo Reni; ma nei cosiddetti minori e meno manualisticamente ricorrenti il passaggio dal manierismo al Barocco è tormentatamente presente in alcuni affreschi (si veda come esempio per tutti quel capolavoro quasi nascosto che è l'affresco di Archita Ricci, *San Carlo Borromeo in adorazione del Santo Chiodo*, presente nella Basilica di San Sebastiano fuori le mura sull'Appia Antica in Roma).

In quest'ottica per esempio si può trascendere il discorso della realtà fenomenica come contenitore dell'idea reale, in quanto in verità quest'ultima è essa stessa semplicemente realtà/percezione sensoriale e in quanto tale non può non essere percepita se non attraverso una forma per essere conosciuta dai nostri sensi.

Insomma tutto ha una forma/tutto è una forma: senza di essa non potremmo percepire nemmeno la materia. Da qui la strada che supera tale dicotomia per leggere un fenomeno, ovvero movimento, come quello Barocco che in quella che per i moderni è la modernità è apparso come momento che ha stressato più di ogni altra stagione l'apparente e fallace distinzione (e diversità) tra i due concetti (forma e contenuto) i quali, procedono su due binari paralleli senza mai incontrarsi, hanno rischiato di finire, per una certa esegesi, in una sterile e infinita dicotomia.

3. Formale/informale e la formazione del diritto

3.1. Formale e informale nell'analisi sociologica

Formale e informale sono due categorie troppo ampie per poter essere definite in maniera univoca e rigorosa. Per questo motivo appare necessario delimitare il campo di analisi nel quale si vogliono calare le due categorie in questione e vedere quindi se è possibile individuare uno specifico significato da dare ai due termini che le designano.

In questa sede, ovviamente, si ritaglieranno le due categorie specifiche e quindi i due termini che le definiscono all'interno delle scienze sociali empiriche e si tenterà di analizzare che cosa possano esse rappresentare all'interno di un luogo scientifico specifico che è dato dall'analisi sociologica.

Premessa di questo discorso è che oggetto dell'analisi sociologica in senso specifico siano le *processualità storico-sociali*, ovvero i processi specifici entro uno *specifico arco spazio-temporale* la cui unità di misura privilegiata è *l'agire*

sociale come movimento designante della processualità che può dar luogo a *mutamenti* particolari.

Un discorso quindi sul formale e l'informale dal punto di vista sociologico non può prescindere perciò dalla capacità di analizzare le due categorie come prodotti o punti di partenza ovvero semplici connotati di una *processualità* storico-sociale che va in qualche modo, ai fini dell'analisi, controllata in via empirica.

Occorre quindi, in linea con una logica dell'indagine scientifica di taglio sociologico, costruire, come dire, una griglia di ipotesi teoriche sulla problematica dei processi che riguardano il formale e l'informale e cioè dei processi di *formalizzazione* e di *informalizzazione* (informale *versus* formale, ovvero formale *versus* informale) ipotesi teoriche che siano atte a un discorso fecondo in sede di controllo scientifico e che almeno non si perda nelle panie della *contraddizione* e della *tautologia*.

Orbene, per costruire una siffatta griglia di ipotesi teoriche sulla problematica dei processi di formalizzazione e del suo contrario, e per definire in qualche modo preliminarmente l'oggetto fenomenico di indagine e la sua provincia spazio-temporale, occorrerebbe giungere nella prospettiva ottimale alla costruzione o tutt'al più all'abbozzo di un modello teoretico delle predette ipotesi di descrizione/esplicazione dell'oggetto di studio, modello che possa essere poi, in un secondo momento, controllato (verificato o falsificato).

Il primo passo per la concettualizzazione dell'oggetto di indagine sembra essere di carattere semiotico/semantico e riferito al significato che si intenda dare in sede scientifica ai processi di cui ci si sta occupando. Chiaramente, in sede di analisi scientifica, il discorso non può avere una valenza «ontologica» (che cosa *siano* i processi di cui ci si sta occupando), ma semplicemente un intento terminologico, riferendosi a cosa possano intendere gli studiosi quando parlano di «formale», «informale», «processi di formalizzazione», ecc., che è a dire, infine, quale possa essere il significato che gli studiosi danno e cosa intendano denotare gli analisti sociali nel loro specifico linguaggio tecnico con le espressioni in lingua «formale» e «informale».

Tutto ciò chiaramente per non cadere nelle aporie e nelle anfrattuosità di una sorta di «realismo gnoseologico» di tipo ingenuo e per situare l'argomento *prima facie* all'interno di un discorso scientifico che segua i canoni della logica proposizionale, evitando di incedere, si ripete, tra gli ostacoli della contraddizione e della tautologia.

Seguendo tale impostazione che si è cercato di esporre per sommi capi, si può giungere a un risultato di una certa fecondità, al fine della costruzione di un modello. Da questo punto di vista appare utile in via di principio la relazione, epistemologicamente assai feconda, introdotta da Frege tra *senso* e *riferimento* che dà poi luogo alla discrezione di base tra segno e senso, per cui un segno che non abbia senso (comunemente condiviso) non può costituire un riferimento.

Per riferimento si intenderebbe quindi proprio un segno che abbia un senso. Da ciò si deduce che il riferimento ha un rapporto con il concetto (oggettivo) e quindi esclude la rappresentazione (soggettiva). Infatti, se si continua a seguire il discorso di Frege, il concetto «è qualcosa di oggettivo che non viene costruito per opera nostra, né si forma in noi»; mentre la rappresentazione è, invece «una mia immagine, originata sia dal ricordo, sia dalle impressioni originarie da me provate, sia dalle attività, tanto interne quanto esterne, da me esercitate»¹².

Quindi, se il segno esprime un senso oggettivo, esso è pensiero concettuale e quindi patrimonio di una comunità (il discorso in questa fase, quindi, è di tipo intersoggettivo). Ma così costituito il riferimento come concetto, saremmo di fronte a un semplice *ens rationis* come l'avrebbe chiamato Kant, cioè a un concetto vuoto di oggetto¹³.

Insomma occorre sussumere un oggetto specifico al riferimento (che culmina nel concetto attraverso i gradi del segno e del senso) come oggetto/referente che diventa significato (oggetto/significato) del segno concettualizzato. Se c'è relazione tra riferimento (x) e referente (y) ovvero tra segno e oggetto allora si può dire che x è il significato di y; ciò riguarda chiaramente anche i valori di verità e falsità¹⁴.

Quindi una volta che *sociologicamente* il «formale» come concetto, ad esempio, viene connotato all'interno di una teorica dei processi di formalizzazione, o di ascrizione di formalità, l'oggetto particolare di analisi diventano proprio tali processi che si concretizzano nell'azione da parte degli attori sociali di un dato contesto storico-sociale: è quanto accade di fatto nei processi di formazione del diritto.

L'oggetto quindi per il tramite del termine «processo» è definito in maniera dinamica ed è variante a seconda dei singoli contesti e universi empirici. Tale disamina evidentemente non è casuale, ma è soggetta a regole determinate; trovare tali regole (o tentare di trovarle) per la costruzione del modello di cui si parlava sopra rappresenta un passo decisivo nella formulazione teorica.

Ma le regole a cui ci si riferisce sono evidentemente costitutive dei nessi di imputazione causale esplicativa all'interno di un contesto sociale specifico e all'interno di un dato segmento storico. Ciò è importante perché relativizza il campo cognitivo nella costruzione teorica evitando di cadere nel facile olismo strutturale dei sistemici ed impone invece la delimitazione di una dimensione spazio-temporale, che dobbiamo per forza di cose scegliere sulla base di una particolare relazione a valori. Insomma a monte di tutto c'è un criterio deci-

¹² G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in «*Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*», 1982; tr. it., *Senso e significato*, in *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino, 1966, p. 379.

¹³ I. Kant, *Critica della Ragion pura*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 1971, p. 282.

¹⁴ G. Frege, *op. cit.*, p. 382.

sionale sul piano delle scelte e delle intenzionalità della ricerca, in quanto «l'arco temporale non insiste sulla validità dell'indagine, ma solo sui limiti temporali di questa validità»¹⁵.

3.2. Il formale nei processi conoscitivi e nel sociale

Ciò premesso, ai fini di una comprensione/spiegazione dei processi in oggetto, nella misura in cui le categorie imputate siano quelle di formale e informale, sembra necessario compiere un ulteriore distinguo (dopo quello del campo d'analisi in cui si vuole situare le categorie in oggetto).

Anzitutto è da rilevare che la conoscenza, e soprattutto la conoscenza scientifica, è *formale* per eccellenza. Essa si basa infatti su procedimenti di astrazione e categorizzazione intellettuale e su un processo di *rendimento geometrico della rappresentazione delle cose*¹⁶.

Le scienze sociali seguono anch'esse questa strada basandosi su una conoscenza di tipo nomologico o nomotetico e costruiscono i risultati e le metodologie della conoscenza su un'elaborazione normativa che postula il suffragio della difficile e spesso severa prova della verifica sperimentale (secondo canoni di pubblicità e controllabilità soprattutto del metodo). Quindi, insomma, la conoscenza (scientifica), e la connessa elaborazione di specifici modelli conoscitivi, è sempre formale, basandosi spesso, come nel caso delle scienze sociali, sulla tipizzazione e sull'estrapolazione di tratti particolari dell'esperienza sensibile al fine di costruzione idealtipiche.

È importante notare questo perché tali assunti servono come «prolegomeni» ad ogni tipo di discorso sociologico sul formale e l'informale. Con questo si vuol dire che, una volta constatata che la conoscenza, e in particolare nel presente caso la sociologica conoscenza è «formale», ciò di cui ci si va ad occupare è il referente empirico che va sussunto a questa formalità categoriale e quindi tale referente empirico si trova nella processualità storico-sociale che pulsa nel tipo di contesto che le è proprio.

Ancora tale referente empirico (il sociologico) è un luogo di valori, un peculiare segmento culturale al cui interno il mondo normativo che lo compone si esplica attraverso una serie di enunciati in lingua di tipo, ovviamente, valutativo e, in ultima istanza, prescrittivo. Quindi la peculiarità della teoria socia-

¹⁵ F. Leonardi, *Per una teoria del mutamento delle teorie del mutamento sociale*, relazione al Convegno nazionale dell'Associazione Italiana di Sociologia su «Innovazione e regolazione nelle società contemporanee», Trento, 7-10 ottobre 1985, p. 8.

¹⁶ Secondo l'efficace espressione di G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1972, p. 5: «Rendre géométrique la représentation, c'est-à-dire dessiner les phénomènes et ordonner en séries les événements décisifs d'une expérience, voilà la tâche première où s'affirme l'esprit scientifique».

le riposa nella possibilità di studiare da un punto di vista scientifico (descrittivo-esplicativo) anche universi di discorsi culturali (sociologici, etici, giuridici, politici), che per la propria specificità si avvalgono nella costruzione del proprio mondo normativo di proposizioni di tipo precettivo e spesso anche valutativo, avendo che fare (al loro interno) con enunciati in lingua che si risolvono in una serie di predicati deontici di varia maniera¹⁷.

Insomma, è possibile analizzare con occhio descrittivo-esplicativo anche una fenomenologia che si presenta fortemente valutativa e prescrittiva. Infatti, nulla vieta che anche settori come la sociologia (intesa essenzialmente come mondo normativo e «cultura» nell'accezione weberiana), il diritto, l'etica e la politica possano essere studiati dall'esterno in una prospettiva analitica avalutativa e non-cognitivistica (che non pretende quindi di conoscere ciò che è «buono» e ciò che è «giusto» rispetto a ciò che non lo è, secondo i principi dell'«etica della non-verità») che si esima dal dare giudizi di valore, evitando così di cadere nelle trappole ideologiche che si nascondono nello strutturare discorsi fondati in apparenza su proposizioni di tipo descrittivo, attraverso quelle che sono, invece, determinate opzioni di valore¹⁸.

3.3. Informale empirico e formale empirico

a) Informale versus formale

Se si passa quindi all'analisi del referente empirico (che si è scelto a monte, per il presente discorso, di tipo sociologico), ci si trova ovviamente al cospetto di una fenomenologia comportamentistica, come è in genere quella sociologica, che può essere letta e analizzata a livello di logica proposizionale (e quindi di conoscenza formale) con un metalinguaggio scientifico (e quindi descrittivo-esplicativo) che analizza diversi tipi di linguaggio empirico, che a loro volta si presentano di tipo più o meno elasticamente prescrittivo in alcuni casi e che invece si offrono apoditticamente prescrittivo in altri casi.

Forse, si può meglio spiegare questo attraverso una sorta di simulazione. Si può analizzare infatti all'interno della logica proposizionale e attraverso un metalinguaggio descrittivo/esplicativo un certo fenomeno sociale, ad esempio la costituzione (informale) di un sodalizio di persone che hanno piacere, per simpatia, lingua e interessi comuni, a stare insieme. Questo gruppo di cui sociologicamente si possono analizzare le azioni tese a un fine comune che si

¹⁷ Cfr. P. De Nardis, *Teorie e ideologie della legittimazione: il funzionalismo*, in R. Cipriani, V. Cotesta, P. De Nardis, F. Landi, *Verità, conoscenza e legittimazione*, IANUA, Roma, 1983.

¹⁸ Per questo argomento, cfr. M.R. Hare, *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma, 1974; Ch. L. Stevenson, *Etica e linguaggio*, Comunità, Milano, 1962; A.J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano, 1961.

può individuare (lo stare insieme per passare il tempo ad esempio) anche nel caso più «spontaneo» ha già una serie di regole a cui i soggetti si sentono vincolati forse senza avvedersene: essi infatti parlano la stessa lingua (sono quindi soggetti alle stesse regole grammaticali e sintattiche), rispondono agli stessi canoni semiologici (si saluteranno allo stesso modo, magari con una stretta di mano, si vestiranno più o meno alla stessa maniera e via dicendo), partecipano insomma dello stesso mondo normativo. Quindi si è già, dal momento che ci si trova di fronte a fenomenologie del comportamento, al cospetto di una serie di regole, di norme, che nascono da un comune cliché culturale.

Se man mano, lungo un vettore cronologico che segue il mutamento delle cose nello spazio (secondo il vecchio presupposto eracliteo per cui tutto scorre e quindi cambia), tale gruppo decide di fondare un'associazione a fine di lucro, o a fine ricreativo, o per altro fine ancora, ecco che attraverso un processo di istituzionalizzazione più forte e di «giuridicizzazione» del gruppo, una serie di norme diventa meno elastica e più apoditticamente vincolante, tende ad istituzionalizzarsi organizzativamente, ad adottare un linguaggio più geometricamente prescrittivo e quindi si passa a una maggiore formalizzazione di un processo che, come dire, era iniziato come un punto di avvio *apparentemente* affatto informale.

Apparentemente però, perché, come si è visto, non si può parlare di «affatto informale» in quanto nel caso del fenomeno preso come esempio/simulazione, già il punto d'avvio era condizionato da regole di comportamento che quindi «inquinavano» dal punto di vista formale i comportamenti condizionati da un certo segmento culturale, in cui il fenomeno stesso era ambientato.

Ma ciò che è da notare è che *cambia il timbro di prescrittività del linguaggio* che regola i rapporti del gruppo. Il processo di formalizzazione è rappresentato in questo caso dalla messa in atto di una serie di connotati già presenti in potenza negli stadi iniziali del fenomeno e il processo non fa altro che portare a compimento la regolarità già *in nuce* del fenomeno, e quindi la sua formalità, in maniera più apodittica.

La forma quindi anche a livello empirico è regola¹⁹. Maggiore formalità è perciò uguale a più precisa e più vincolante regolarità, che raggiunge il suo punto massimo nell'istituzionalizzazione giuridico-positiva.

b) *Una lettura analitico-linguistica*

A questo punto giova qui riprendere alcune suggestioni derivate dalla filosofia analitica del linguaggio (in particolare del linguaggio prescrittivo) di marca inglese. Ci si riferisce all'ormai classica impostazione di R.M. Hare, il

¹⁹ La forma della conoscenza è anch'essa regola (nel senso di strutturazione tendenzialmente permanente a date condizioni spazio-temporali) che tende a normativizzarsi in legge nella conoscenza scientifica per la sussunzione di particolari fenomeni.

quale, una volta che si definisce la regola, la norma, come enunciato prescrittivo in lingua, com'è noto, distingue all'interno di ogni enunciato (descrittivo o prescrittivo) due parti denominate, rispettivamente, «frastico» e «neustico». Per «frastico» si intende la parte, per così dire, descrittiva di ogni enunciato in lingua; insomma la parte la cui funzione è quella di descrivere un certo stato di cose. Per «neustico», invece, si intende e si vuole indicare la parte, all'interno dell'enunciato, la cui funzione è di indicare le modalità in cui viene usato l'enunciato stesso²⁰. La modalità può essere o descrittivo-conoscitiva o precettivo-normativa.

Si prendano ad esempio le due frasi:

1. Spegni la luce (!)
2. (Tu) spegnerai la luce

Entrambi gli enunciati si riferiscono a uno stato di cose identico che consiste nello spegnere la luce da parte del destinatario dell'enunciato in un tempo futuro più o meno vicino. In tal modo, entrambi gli enunciati hanno, per così dire, lo stesso frastico, la stessa parte descrittiva. Però i due enunciati adottano modalità diverse pur nel riferimento allo stesso stato di cose, in quanto, nel primo caso, ci si trova di fronte a un comando, a una prescrizione e il predicato è rivolto all'imperativo; nel secondo caso, cade invece il tono precettivo e subentra un tono di tipo assertivo, che quindi determina un uso diverso dello stesso frastico.

In questo modo le parti funzionali del frastico sono diverse nelle due proposizioni; infatti nel primo caso ci si trova di fronte a un neustico di tipo normativo; nel secondo caso si è al cospetto di un neustico di tipo conoscitivo.

Come è stato messo in evidenza²¹, la distinzione tra frastico e neustico è da Hare riferita in maniera chiara agli enunciati più che alle proposizioni. Ma il *significato* di un enunciato va *interpretato* ed ecco che quindi si cade nella proposizione. E l'interpretazione è necessaria proprio per evidenziare il neustico dell'enunciato; perciò *praticamente* la distinzione si viene a collocare a livello di proposizioni.

Cionondimeno, il porre la distinzione anche all'interno degli enunciati offre un grande vantaggio ai fini del presente discorso consistente nel fatto che si possono distinguere, all'interno di ogni enunciato, anche i vocaboli «frastici» dai vocaboli «neustici». Ciò soprattutto in quegli enunciati di cui si cono-

²⁰ R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma, 1968 (*The Language of Morals*, Oxford University Press, London, 1952).

²¹ Cfr. R. Guastini (a cura di), *Problemi di teoria del diritto*, il Mulino, Bologna, 1980, p. 18. Su queste tematiche per primi in Italia (sia pure in maniera spesso antitetica) v. U. Scarpelli, *Contributo alla semantica del linguaggio normativo*, in «Memorie acc. scien. di Torino», serie III, tomo V, 1959 e G. Tarello, *Diritto, enunciati, usi*, il Mulino, Bologna, 1974, p. 329 ss.

sce a priori la funzione normativa (ad esempio un testo di legge) proprio per far risaltare la specificità e l'efficacia descrittiva sul piano semantico del linguaggio normativo dei frastici che si riferiscono o a singoli comportamenti umani o ad altri oggetti del mondo empirico.

Orbene, se si tengono presenti questi suggerimenti derivati dalla filosofia analitica, si può asserire che, applicando tale nomenclatura proposta da Hare all'esempio/apologo sopra menzionato, il processo di formalizzazione che si può ipotizzare per simulazione, altro non è che un processo in cui la giuridicizzazione di una determinata fenomenologia ha una parte fondamentale e in cui quindi le regole (che è a dire le espressioni in lingua che le connotano) assumono all'interno dei loro enunciati un neustico di tipo prescrittivo molto più apodittico, astratto e vincolante, quale è il neustico prescrittivo, in genere, presente negli enunciati in lingua e (una volta interpretati) nelle proposizioni che costituiscono il diritto (positivo).

c) *Per una definizione del processo di formalizzazione*

Ciò premesso, si può tentare di abbozzare all'interno della logica proposizionale una prima definizione dei processi di formalizzazione («informale»²² versus formale) come *processi che si strutturano intorno a una trasformazione in senso sempre più apodittico ed universale (dato dalla tipizzazione della norma giuridica) del neustico prescrittivo del linguaggio che li regola*, neustico prescrittivo già presente in forma meno raffinata nello stadio c.d. «informale». Insomma il processo di formalizzazione dei rapporti consiste in una sorta di *rafforzamento e di crescita in senso prescrittivo del neustico all'interno degli enunciati che descrivono e strutturano nel descrivere i rapporti tra gli attori sociali del fenomeno*.

Questo modo di impostare le cose risponde ai canoni di una conoscenza che è *formale* per costituzione, ma può offrire una definizione abbastanza ampia che consenta di abbracciare i processi di formalizzazione nel sociologico all'interno di un taglio epistemologico che è quello della logica proposizionale, che rifugge i neosostanzialismi ingenui del realismo gnoseologico²³ e che tenti di dare attraverso proposizioni descrittive/esplicative, come quelle sopra esposte, una definizione di ciò che accade nei processi che qui interessano.

Un tipo di definizione di questo genere, inoltre, può essere facilmente con-

²² «Informale» tra virgolette, in quanto, come si è visto, non si è mai al cospetto dell'assolutamente informale nei fenomeni sociologici.

²³ Chiaramente ci si riferisce a una nozione di «sostanza» così come è stata portata avanti dalla tradizione filosofica (Aristotele, Spinoza, Hegel) in cui si sottolineava la valenza di ciò che permaneva rispetto agli accidenti (Aristotele), ovvero secondo la definizione che si ritrova nell'*Ethica* di Spinoza: «Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur». È chiaro che in sede sociologica il rapporto tra forma e sostanza si pone in maniera diversa e non si può certo intendere con il termine di «informale» il concetto di «sostanza».

trollato e, pur rispettando il principio di non- contraddizione, non sembra ostentare alcuna tautologia.

Una cosa è certa: la variabile fondamentale che si è individuata ai fini di una enfaticizzazione del processo di formalizzazione (inteso come processualità storico-sociale) è costituita dall'*introduzione del diritto*, interpretato come enunciati prescrittivi in lingua con apposito corredo di sanzioni (in questo caso comprensive dell'uso istituzionalizzato della forza fisica) che rendono viepiù vincolante la carica precettiva degli stessi enunciati.

Quindi come si è visto il formale può essere inteso come il *normativo* (enunciato prescrittivo in lingua) che raggiunge il proprio acmé nel *processo di positivizzazione* (giuridica).

È chiaro quindi che da questo punto di vista il processo di formalizzazione può essere inteso come: a) il processo di normalizzazione dei comportamenti; b) il processo di oggettivazione delle regole che già erano sottese allo stadio informale; c) il processo di astrazione di un'istanza ontologica (stadio informale) nella geometrizzazione deontologica (che si conclude nel processo di positivizzazione giuridica).

Da questo punto di vista l'empiria deontologica (enunciati prescrittivi in lingua), presente già nello stadio c.d. informale, subisce un processo di oggettivazione in senso prescrittivo sempre più universale e apodittico, e quindi sempre più vincolante, del suo neustico.

3.4. *Pluralismo e forme dell'azione*

A questo punto il presente discorso si viene ad incrociare con un luogo teorico sul piano della storia del pensiero sociologico molto importante: il contributo di G. Gurvitch alla sociologia del diritto del 1942. Ora, a prescindere dalla definizione che Gurvitch dà del diritto al nell'Introduzione alla *Sociology of Law*, definizione che sembra ancora troppo intrappolata nelle panie ideologiche di certo vieto giusnaturalismo, è indubbio che il contributo all'interpretazione dei processi di formalizzazione nei segmenti storico-sociali è fondamentale ai fini della comprensione del *continuum* che si stabilisce tra l'informale e il formale ovvero della tensione dell'informale verso il formale.

Continuum che non sempre si presenta anodino e asettico, com'è chiaro, ma che può essere frastagliato, conflittuale, nient'affatto indolore, ai fini del processo di positivizzazione giuridica²⁴. Ma, a parte tale considerazione, la sua analisi non sembra valutativa (in senso positivo o negativo) a favore di quello «spontaneo» del quale pure egli enfatizza tanto la funzione e che gli permette

²⁴ Cfr. N. Luhmann, *Sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1977.

di trovare una base per la costruzione teorica del suo pluralismo giuridico²⁵.

Ora, se si prova a sostituire a quello che egli chiama il diritto spontaneo quella che qui si è proposto di chiamare l'empiria deontologica, vale a dire una serie di enunciati prescrittivi in lingua non ancora organizzati secondo le forme del diritto positivo (ancora senza l'oggettivazione completa della forma), si può notare che il discorso presentato all'inizio trova una matrice autorevole, sia pure non, com'è ovvio, secondo il taglio epistemologico ed analitico della logica proposizionale, ma secondo la filosofia sociale della *fenomenologia dell'esperienza giuridica*, che, com'è noto, permetterà a Gurvitch di qualificare il rapporto tra diritto intuitivo e spontaneo, da un canto, e diritto organizzato, dall'altro, come relazione tra diversi e discreti livelli di profondità.

Questo fa sì che si hanno dapprima forme di socialità con diverso grado e funzione a cui si abbinano diversi tipi di diritto.

Ancora nel campo della filosofia del diritto, e in particolare di quello della filosofia dell'esperienza giuridica, si può ritrovare forse un altro esempio in quella nozione di diritto come «forma interna dell'azione» (*forma agendi*) proposta in Italia all'inizio degli anni Sessanta²⁶.

In questo caso infatti ci si trova di fronte a un processo di normalizzazione, sempre interpretato giuridicamente (forma completa: diritto), che si sviluppa nella stessa intima struttura delle cose, che hanno già in sé, nel loro rapportarsi socialmente nell'esperienza, i connotati di regolarità²⁷.

Da questo punto di vista, però, il termine (struttura) non viene letto in un'ottica kelseniana e neopositivistica in senso stretto, dove lo stesso termine assumeva un significato «esterno» di forma rispetto a un contenuto, bensì in un'accezione gestaltica che interpreta la nozione di struttura «come forma interna, fluida e non rigida, che è forma non di un contenuto (com'è nel Kelsen) ma di una materia; la quale nel caso del diritto, consiste nell'azione come rapporto sociale»²⁸.

A parte la chiara polemica con l'impostazione di Kelsen, questo modo di interpretare le cose sembra abbinarsi bene all'idea secondo cui l'informale (che in questo caso viene interpretato come materia) *ha già in sé le potenzialità di una formalizzazione*, secondo la trasformazione del neustico delle proposizioni e degli enunciati che già in qualche modo lo regolano fin dalla genesi.

²⁵ G. Gurvitch, *Sociologia del diritto*, Etas Kompass, Milano, 1967.

²⁶ Cfr. V. Frosini, *La struttura del diritto*, Giuffrè, Milano, 1962.

²⁷ Regolarità intesa come contorno e cornice di una situazione che condiziona le azioni strutturate di due o più attori sociali.

²⁸ V. Frosini, *Neostrutturalismo e dialettica funzionale del diritto*, in *Soc. dir.*, VII, 1980, 1, p. 19, che, come nel precedente scritto, anche qui l'autore è direttamente ispirato al concetto di "esperienza giuridica" così come elaborato da Giuseppe Capograssi. Si veda a proposito, G. Acocella, *Attualità di Giuseppe Capograssi. Una filosofia politica per i tempi nuovi*, Mimesis, Milano, 2021.

È un modo come un altro questo per dire che l'«assolutamente informale» non può avere diritto di cittadinanza all'interno di una logica proposizionale che si voglia applicare a fenomeni culturali e normativi come quelli sociologici.

3.5. *Gli approcci olistici. Dal descrittivo al prescrittivo*

È ovvio pertanto che un punto fondamentale del processo di formalizzazione (e si può aggiungere del suo coronamento, anzi completamento) è dato dal processo di *positivizzazione* (del diritto).

Uno dei meriti della teoria dei sistemi è di avere accentuato l'importanza di questo fatto; uno dei limiti sembra forse lo scarso interesse mostrato dalla stessa teoria per l'informale che qui appunto non appare più come punto di partenza di un divenire che si farà sempre più formale, ma momento contrapposto al formale stesso e di scarsa importanza ai fini dell'analisi teorica secondo un'impostazione che è tutta ancorata al dominio delle forme (in questo si basa tutta la questione dell'autoreferenzialità e dell'*autopoiesis*)²⁹ che sembra cedere il campo a tentazioni di tipo olistico ostentando un lessico che si basa su una serie di enunciati collettivi, spesso enigmaticamente generati³⁰.

La stessa dicotomia tutta tedesca tra un informale e un formale assolutamente agli antipodi, diametralmente opposti e disomogenei, è visibile, come è stato opportunamente notato³¹, nell'impostazione habermasiana, che fa presente però, in una sorta di contraddizione in termini, che «il mondo della vita» (inteso come l'informale contrapposto al Sistema) è «regolato informalmente» (*sic!*).

Ma verrebbe da chiedersi: tale «regolazione informale» non è dotata di alcuna tensione di tipo universale e non possiede alcuna forza trainante e alcuna volontà per un riconoscimento *convenzionalmente* universale?

La risposta forse non la si può dare in termini teoretici, ma bisogna operare, per seguire Habermas, evidentemente, un salto di qualità dal descrittivo al valutativo, introducendo proprio le categorie valutative più semplici: «buono» e «cattivo».

Il mondo della vita quindi rappresenta l'elemento positivo, mentre il «Sistema», demonizzato come in un affresco di Bosch³², rappresenta, invece, l'elemento negativo.

²⁹ Cfr. R. Bettini, *L'informale tra devianza, suppienza, innovazione*, in R. Bettini (a cura di), *Informale e sommerso. Devianza, suppienza e cambiamento in Italia*, FrancoAngeli, Milano, 1987, p. 28.

³⁰ Per questo argomento v. F. Leonardi, *La dissoluzione dello strutturalismo olistico*, in *Soc. e ric. soc.*, 1981, p. 6.

³¹ Cfr. R. Bettini, *op. cit.*, p. 30.

³² Sugli «affreschi» e sui «paesaggi sociologici», v. R. Nisbet, *La sociologia come forma d'arte*, Armando, Roma, 1981.

Ma se si scende tutti sul piano valutativo, si può aggiungere (e Gurvitch l'aveva notato nei termini del diritto spontaneo) che non sempre il mondo della vita è valutabile in termini positivi; non sempre il mondo della vita è capace di trascendere la volontà dei singoli e diventare volontà generale e questo non solo, a volte, per una implicita sua debolezza di fronte alla onnipotenza fagocitante del Sistema, ma anche perché evidentemente resta agganciato ad interessi particolaristici ed egoistici che non riescono a porsi come interessi universali e tali quindi da poter venire tipizzati dalle forme giuridiche convenzionalmente accettate dall'*intera* comunità.

In ogni caso si è presenti ai classici tentativi di dotare di mani e piedi lessici collettivi come quello di «sistema» e a una sorta di ipostatizzazione (demonizzata in questo caso) dello stesso, nel quale, come del resto già sembra spesso emergere nella teoria dei sistemi, non si distingue tra concetto di sistema, sistema reale (ontologico) e sistema di riferimento dei discorsi *sul* sistema.

Il mescolare i tre piani e livelli del ragionamento e del discorso comporta anche quindi l'impossibilità di adottare all'interno della logica proposizionale il lessico collettivo di «sistema» senza cadere nelle trappole del realismo gnosologico, da un lato, ma anche dell'olismo, dall'altro, precludendosi così le due impostazioni olistiche (tardofrancofortese, da un lato, e sistemica, dall'altro) altri orizzonti ed argomentazioni di tipo analitico.

3.6. Un punto d'approdo e la sociologia pubblica

È indubbio che Talcott Parsons fin dal *Sistema sociale* del 1951 giunga alla costruzione di un disegno del sociale molto articolato. Basti pensare alla distinzione iniziale tra sistema sociale, sistema della personalità e sistema culturale dove, ovviamente, l'attenzione sociologica è sul sistema sociale.

L'ulteriore distinzione è sul sistema sociale per il tramite dell'individuazione delle prime *pattern variables*, per giungere a scomporre il sistema sociale, nelle sue componenti ambientali, in quattro sottosistemi: adattamento, raggiungimento dei fini, integrazione, latenza. Siamo di fronte a quattro funzioni che entrano a far parte di quattro sottosistemi strutturali specifici (economia, politica, norme, riproduzione).

Da qui la principale attenzione della sociologia per l'integrazione, che è fondamentale, per il sistema normativo.

Parsons è stato in genere accusato di imperialismo sociologico forse perché nella sua istanza di dare una spiegazione comprensiva di tutti i fenomeni sociali è approdato alla specificità dell'integrazione nel sottosistema normativo.

È interessante notare come lo stesso Parsons, dal canto suo, abbia esplicitamente detto che si sia occupato poco di sociologia del diritto. E, come è stato notato, tale interesse per il sottosistema normativo risulta, di fatto, «una proposta che non limita ovviamente la ricerca sociologica entro la sociologia

del diritto, sebbene quest'ultima, come appare nel testo *Fatti e norme* della tarda maturità di Jürgen Habermas, debba essere [...] frequentata da noi sociologi più di quanto normalmente facciamo»³³. Inoltre è una prospettiva che tende a direzioni pluridisciplinari, data la poliedricità del sistema normativo rispetto a ogni contesto sociale, anche se aggancia l'interesse sociologico e uno specifico punto di vista.

Si è fatto altresì presente, a fronte dell'insensibilità per la filosofia della storia di Parsons, come questi finisca con l'inglobare la storia in una teoria dell'evoluzione e come con qualche forzatura lo stesso Parsons ritenga di aver sussunto la storia perché essa viene a situarsi all'interno delle scienze sociali.

A questo punto c'è solo da chiedersi, tale ipersociologismo sociologico è solo della storica narrazione strutturale-funzionalistica?

Negli ultimi anni, dopo la cesura del passaggio di secolo e di millennio, perfino da ambito nordamericano nasce e si sviluppa la nuova sociologia pubblica, che pur muovendo da contesti, categorie e formazione affatto diverse rispetto al funzionalismo nordamericano, raggiunge forse un punto d'approdo importante per capire l'importanza comunque dell'uscita della scienza sociale dai paradigmi della metafisica delle viete etichette accademiche e del vettore condizionante del mercato³⁴.

4. *Libertà e legalità: dall'individuo astratto alla libertà "pesante" dell'individuo sociale*

Se come sfondo del presente discorso si parte dalle precedenti argomentazioni, appare chiaro come non abbia senso parlare di libertà come concetto e principio assoluto se tale assunto non venga calato nel mondo sociale perché invero sembra altresì evidente che è solo lì che esso si possa esternare. Ma se la sua vita quindi è proprio quaggiù, sembra pacifico che la libertà non possa non realizzarsi nella relazione sociale, nel suo connettersi perciò con l'alterità; e ogni rapporto perché sia tale ha bisogno d'intesa e cioè di comprendersi insieme tra individui.

In tal modo l'individuo sociale per scoprire nell'alterità la figura del *socius* per l'appunto non può che *regolare* la propria prassi e il proprio comportamento e trovare perciò in maniera specifica nella *regola* comune la forma dell'azione e in tal guisa seguirla affinché ci sia *societas*: e qui precisamente riposa l'essenza specifica della legalità.

³³ F. Rositi, *L'oggetto della sociologia e le altre scienze sociali*, in *Sociologia Italiana. AIS, Journal of Sociology*, 7, 2016, pp. 11-26.

³⁴ M. Burawoy, *For Public Sociology*, in *American Sociological Review*, 70(1), 2005, pp. 4-28.

Non vestizione formale *ex post* di un contenuto empirico di azione perciò, ma essa stessa forma interna di un'esperienza *storica* (e pertanto *sociale*).

Da questo punto di vista, per concludere, se si ipotizza la legalità come unico alveo possibile per l'unica possibile libertà che è quella *nella* società, quest'ultima non può non rimandare a un concetto di *organizzazione*.

A prima vista il termine «organizzazione», anche per il modo con cui è stato sovente trattato dalla stessa letteratura specialistica, può far venire alla mente una serie di fenomenologie diverse che difficilmente riuscirebbero a tradursi in una definizione rigorosa ed univoca del concetto stesso. Facilmente si arriverebbe a definizioni del termine comporta, quindi, una non completa specificazione anzitutto del concetto di «istituzione» come organizzazione; quindi di organizzazione in sé.

Così si procede con il rimandare il proprio significato (appunto di organizzazione) a qualcosa che è altro da sé, da un lato (organizzazione come edificio, sede, gruppi strutturati, ecc.), ovvero ad autodefinirsi tautologicamente, dall'altro (con frasi ad esempio del tipo «l'organizzazione è il modo con cui si organizza qualcosa» o «l'essere organizzati», ecc.), secondo un metodo che non fa altro che ostentare logicamente una tormentata petizione di principio.

Si può proporre l'analisi e lo studio della «organizzazione» come connotato fondamentale dell'istituzione, da un lato, e dell'organizzazione definita, in una sorta di trascrizione giuridica, come insieme di norme di condotta, ma soprattutto di norme secondarie e appunto di organizzazione (che proliferano man mano che aumenta la complessità dell'unità considerata), dall'altro; e quindi di proposizioni percettive di un certo tipo che vengono a comporre il *design*, con una forte caratterizzazione dell'organizzazione stessa teoricamente considerata; insomma si può proporre, sempre in linea con tutto il presente discorso, lo studio e l'analisi dell'organizzazione come *diritto* e, assumendo il diritto come insieme di enunciati precettivi in lingua, lo studio dell'organizzazione come linguaggio e la sua analisi specifica come analisi di tale linguaggio prescrittivo-normativo che è alla base della struttura della comunicazione in ogni tipo di istituzione complessa.

Solo così è possibile depurare il concetto di organizzazione da incrostazioni ideologiche spesso ostentate dalla letteratura sulle organizzazioni complesse attraverso una sorta di operazioni di «polizia linguistica» del concetto stesso³⁵, tesa a scardinare alcune ipostatizzazioni ideologiche che si fondano su un uso spesso ambiguo di determinati elementi linguistici che entrano a far parte delle proposizioni descrittive adottate per la costruzione concettuale del termine stesso.

D'altra parte, l'uso dello stesso termine «organizzazione» è stato troppo

³⁵ Sull'introduzione del concetto di «polizia del linguaggio» con particolare riferimento ai fenomeni macro-istituzionali, cfr. P. De Nardis, *La teoria interorganizzativa: un punto d'approdo del neofunzionalismo americano?*, in *Sociologia del diritto*, 3, 1983, pp. 141-159.

spesso dalla stessa teoria classica dell'organizzazione (Weber e Taylor per intendersi) caratterizzato in senso fortemente emotivo, ideologico e valutativo per cui si sono stratificate nelle scienze sociali alcune anfrattuosità logico-linguistiche che non permettono di considerare a fondo lo stesso nodo fondamentale del discorso sull'organizzazione complessa e il connesso rapporto con la sua stessa strutturazione in regole.

Tutto questo perché è proprio l'elemento giuridico-normativo, inteso come linguaggio precettivo, a sparire dalle varie disamine che in genere non hanno mai dato, parlando di «organizzazione» e di «organizzazioni», una definizione precisa di questi termini. In tal modo si è preteso di attribuire determinate doti a tali concetti senza la specificazione del significato che si deve attribuire ad essi, ma guidati soltanto dal fiuto del buon senso (o del senso comune), della quotidianità, tipico di tanta letteratura ideologizzante. Ma, pur mancando una chiara definizione da parte della teoria dell'organizzazione è comunque ricostruibile un significato di «organizzazione» inteso come forma, strutturazione e disposizione di organi di un tutto, ovvero come ordinamento nonché preparazione di carattere tecnico-strumentale.

Quindi l'organizzazione è un certo modo di strutturarsi di una serie di attori sociali attraverso una serie di regole più o meno tendenti alla fissazione di certi standard di comportamento, in una certa ottica, ma soprattutto alla strutturazione interna e periferica di mansioni, compiti, uffici (lavoro collettivo) in vista di uno o più scopi che abbiano una radice comune che delimiti anche il campo di azione dell'organizzazione stessa attraverso l'individuazione dei propri confini nei riguardi dell'ambiente (in cui vivono altre organizzazioni). In altre parole l'«organizzazione» è riconducibile a un insieme di norme di organizzazione che sussumono determinate norme di condotta; quindi è, in ultima istanza, un insieme di proposizioni precettive che si può studiare perciò, proprio nella sua riconduzione a proposizioni prescrittive, attraverso l'analisi dello stesso linguaggio prescrittivo.

Quindi l'organizzazione è un certo modo di strutturarsi (più o meno gerarchicamente) di una serie di attori sociali attraverso una serie di regole più o meno tendenti alla fissazione di certi *standards* di comportamento, da un lato, ma soprattutto alla strutturazione interna e periferica di mansioni, compiti, uffici (lavoro collettivo) in vista di uno o più scopi che abbiano una radice comune che delimiti anche il campo di azione dell'organizzazione stessa attraverso l'individuazione dei propri confini nei riguardi dell'ambiente (in cui vivono altre organizzazioni). In altre parole, l'«organizzazione» è riconducibile a un insieme di norme di organizzazione che sussumono determinate norme di condotta; quindi essa è, in ultima istanza, un insieme di proposizioni precettive che si può studiare perciò, proprio nella sua riconduzione a enunciati prescrittivi in lingua, attraverso l'analisi dello stesso linguaggio prescrittivo.

Ora, per quanto possa sembrare strano, ciò che non viene analizzato in ge-

nere dai sociologi dell'organizzazione è proprio la *strutturazione in regole* per la formazione organizzativa, né a livello endoorganizzativo né a livello interorganizzativo³⁶. Per spiegarsi meglio, è proprio la *norma* a sparire dalle loro disamine che, comunque, una volta fuoriuscite dai drastici confini dell'organizzazione (*focal-organization*) trovano nel modello organizzazioni di riferimento comparativo e organizzazioni di riferimento normativo.

D'altra parte un sociologo del diritto come Philip Selznick già alla fine degli anni Sessanta del Novecento si interessa, respingendo le facili dicotomie tra fatto e valore, alla ricercabilità dei sistemi di valori occupandosi sovente dell'emersione e della susseguente formalizzazione in norme delle aspettative di giustizia e libertà all'interno delle grandi organizzazioni industriali.

E l'organizzazione dell'umana prassi vede quest'ultima come energie associate per il mutamento delle cose (naturali e sociali) e quindi come *prassi/lavoro*. E qui invero che si esercita a tutto tondo lo stesso principio di *libertà*. Quest'ultima come causa iniziale appunto *libera* nella trasformazione delle cose per raggiungere fini, attraverso comunicazione con l'alterità (e alla fine con la creazione del linguaggio) e come volontà individuale e sociale di produrre effetti che si riconoscano come propri prodotti. Quindi individui sociali *liberamente* attivi e causa perciò dei loro prodotti.

Insomma, qualora si analizzi il concetto di libertà si può scegliere di partire dall'individuo tout-court, come ente metastorico ed extratemporale e perciò astratto, ovvero dall'individuo che in ogni proprio atto porta il peso dell'intera condizioni umana e che in ogni momento è protagonista dal punto di vista della propria vita dell'intera prospettiva che può abbracciare sia spirituale (nel senso delle classiche "scienze dello spirito") sia fisico. A questo si aggiunga il peso della propria cultura, dei condizionamenti ideologici, della propria storia particolare e collettiva, il peso della carne, della caducità dell'esistenza, delle patologie fisiche e psichiche e via dicendo, tutti elementi che egli è tenuto a dominare e quasi a reggere nella forma delle proprie azioni che sono la sostanza delle stesse leggi. Una libertà che è stata opportunamente definita "pesante"³⁷ e che si contrappone alla libertà di cui parlava la filosofia antica e quindi una libertà che veniva intesa come indipendente e di natura metafisica dotata di uno spirito concepito di essenza aliena e distinto dal mondo reale in guisa tale che tale autonomia metafisica veniva di fatto a preconizzare la libertà di

³⁶ Da vedere le pagine di N. Bobbio, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977, riferite alla teoria istituzionalistica italiana, in particolare a Santi Romano relativa alla difficoltà da parte del Romano stesso di risolvere e definire il concetto di istituzione (la cui spiegazione in Romano viene rimandata ad altri termini come *organizzazione* e così via) senza il ricorso alla strutturazione in norme dello stesso.

³⁷ F. Lombardi, *Ricostruzione filosofica*, Arethusa, Asti, 1956; Sansoni, Firenze, 1956; (II ed. rivedute e accresciute, 1973) e, un anno prima, *Il concetto della libertà*, Arethusa, Asti, 1955; Sansoni, Firenze, 1966 (III ed.).

cui parla l'idealismo moderno che ha voluto a sua volta negare che fuori dell'«Uomo» e dello «Spirito» vi potesse essere una realtà ovvero una materia diversa. «Ma questa è soltanto il concetto di una libertà di vetro (...)». E cioè di quella libertà che non dà credito di esistenza a una realtà diversa. «Essa è nel fatto una libertà che non può essere portata a cimentarsi nelle contingenze del mondo»³⁸. E fondamentale apparirà infatti nella teoria sociale contemporanea il concetto di *contingenza* su cui la riflessione epistemologica e metodologica più accreditata, sia pure da diverse prospettive, continua a cimentarsi.

Tale pesantezza si riflette nella responsabilità della scelta a cui è continuamente sottoposto l'individuo sociale in una drammatica, sovente tragica, posizione di continua «crisi», dal significato etimologico del termine greco, *κρίνω*, inteso nella duplice accezione di *scelta* e di *distinzione* entrambe scaturite da un *giudizio*.

Ma dov'è il parametro logico e ontologico della scelta come atto di libertà? Esso invero sembra riposare proprio nel sociale che, in quanto incontro, ovvero scontro, tra relazioni sociali, non può non essere a sua volta organizzato. E questo avviene invero *nella regola* (norma, legge) ergo attraverso la vita sociale *nella legalità*.

Ma tutto ciò è possibile, e non solo sul piano teoretico, solo a patto che si trascenda il concetto dell'individuo astratto dalla socialità su cui non è possibile costruire alcuna etica della responsabilità e che in quanto tale non può prescindere dall'alterità, sia essa come rapporto tra individui, sia come relazione sociale all'interno dell'esperienza storica determinata che è a dire una formazione sociale specifica.

Ciò sta a significare che attraverso la prospettiva relativa alla consapevolezza dell'infedeltà di una identificazione meramente formalistica dell'oggetto di analisi che è il diritto, la sua specificazione può essere individuata solamente nel suo effettivo movimento e perciò nella sua storia, luogo peculiare in cui si svelano le connessioni geometriche e causali delle categorie (da considerare a tal proposito, sia pure in ottiche e contesti ben diversi, le impostazioni di Antonio Labriola e E.B. Pasūkanis). Appare questa invero l'unica pista onde evitare che l'astrazione e la generalizzazione possano adattarsi a tutti i casi e le stagioni del mutamento della società, in quanto così procedendo, altrimenti, si rischierebbe di smarrire proprio quel movimento storico che genera le morfologie giuridiche attraverso ben precise processualità causali³⁹.

³⁸ F. Lombardi, *Ricostruzione filosofica*, Arethusa, Asti, 1956, p. 51.

³⁹ Cfr. A. Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, II, *Del materialismo storico, Dilucidazione preliminare*, Loescher, Torino, 1896 (prima ed.), 1902 (seconda ed.); *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Editori Riuniti, Roma, 1964; su Pasūkanis, cfr. K. Stoyanovitch, *Le philosophie du droit en URSS, 1917-1953*, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1965 e V. Cerroni, *Il pensiero giuridico sovietico*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 61-71.