

# Riduzione del diritto ad altro?

GIAMPAOLO AZZONI

*Dipartimento di Giurisprudenza. Università di Pavia*

DOI: 10.57610/cs.v10i14.548

**Abstract:** Paul (*Romans 7:14*) writes: “ὅ νόμος πνευματικός ἐστιν”, “the law is spiritual”. But, in the modernity, law has also been subjected to techno-scientific reductionism. This essay examines both the theory that reduces law to biology and the one that reduces law to economics. It then examines the contemporary proposal to reduce law to data. The main criticisms of the various forms of reductionism applied to law are outlined, and an anti-reductionist thesis based on the dignity of the person and of every entity is proposed.

**Keywords:** Law, Determinism, Physiognomy, Technology, Dignity

**Riassunto:** Paolo (*Romani 7,14*) scrive: “ὅ νόμος πνευματικός ἐστιν”, “la legge è spirituale”. Ma, nella modernità, anche il diritto è stato oggetto del riduzionismo tecno-scientifico. Il presente saggio esamina sia la teoria che riduce il diritto a biologia, sia quella che riduce il diritto a economia. Viene quindi esaminata la proposta contemporanea di ridurre il diritto a dati. Vengono esposte le principali critiche alle varie forme del riduzionismo applicato al diritto e si propone una tesi anti-riduzionistica basata sulla dignità della persona e di ogni ente.

**Parole chiave:** Diritto, Determinismo, Fisiognomica, Tecnica, Dignità

## 1. Alle origini del riduzionismo

1.1. I tentativi di riduzione del diritto ad altro che il diritto (e, insieme, di riduzione della scienza giuridica ad una scienza altra) si inscrivono in quello che Aldo Stella ha definito come “riduzionismo teorico”, cioè in quella postura filosofica che “fa la sua comparsa nel Diciassettesimo e nel Diciottesimo secolo” e che conduce “a formulare concetti e linguaggio di una determinata teoria scientifica nei termini di un’altra teoria scientifica, considerata però più basileare, cioè considerata fondamentale”<sup>1</sup>. Così, in riferimento specifico al diritto, Benedetto Croce, in una celebre *Memoria* letta all’Accademia Pontaniana nel

---

1. A. Stella, *Sul riduzionismo*, p. 109.

1907, propose la "riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia" in quanto correlativa alla riduzione del diritto all'economia.

Il riduzionismo teorico che, all'inizio del XXI secolo, ha la sua massima evidenza nelle neuroscienze con i programmi di riduzione della mente al cervello, è, fino dalla prima modernità, con l'affermarsi della concezione scientifica del mondo, solidale con il naturalismo e l'empirismo, risolvendosi in una naturalizzazione delle scienze dello spirito (riduzionismo *epistemologico*)<sup>2</sup> e nella contestuale riduzione di ogni realtà spirituale a proprietà di realtà fisiche (riduzionismo *ontologico*)<sup>3</sup>. Come con sferzante ironia disse Hegel, criticando la frenologia, in tale prospettiva riduzionistica “l'essere dello spirito è un osso”<sup>4</sup>.

Secondo Stella, la cifra del moderno riduzionismo *teorico* si ritrova in un riduzionismo *teoretico*, di natura metafisica, che farebbe la sua comparsa nella storia del pensiero con il cosiddetto “parricidio” (o tentativo di parricidio) che Platone avrebbe compiuto verso Parmenide. Come scrive Stella, “il parricidio di Parmenide, tentato da Platone” è “da un punto di vista storico, la prima radicale riduzione teoretica, quella dalla quale originano le successive e, di conseguenza, quella che sta alla base di ogni riduzione teorica”<sup>5</sup>. Il riferimento è al passo del *Sofista*, in cui Platone asserendo che “il non essere non è opposto all’essere, ma solo qualcosa d’altro”<sup>6</sup> e operando con ciò, come scrive Gennaro Sasso, “la riduzione del μὴ ὁν allo ἔτερον”<sup>7</sup>, relativizza lo stesso essere e quindi lo entifica, lo riduce a ente.

1.2. C'è da chiedersi se questa riduzione dell'essere all'ente non sia già all'opera, prima del "parricidio" platonico, nel naturalismo ionio di cui è primo rappresentante Talete con la sua affermazione che l'"acqua [...] è il principio di tutte le cose [ $\alpha\rho\chi\eta\pi\alpha\nu\tau\omega\nu$ ]"<sup>8</sup>. Tale ipotesi è senz'altro adombbrata da Martin Heidegger quando, entro un'interpretazione della filosofia occidentale come prevalentemente riduttiva dell'essere a ente, scrive che:

l'essere stesso viene dapprima preso addirittura per un ente, ed è chiarito facendo ricorso a determinazioni ontiche, come accade per esempio agli inizi della filosofia antica. Quando Talete, alla domanda su che cosa sia ciò che è [*“das Seiende”*], risponde: è acqua, egli spiega qui ciò che è a partire da un ente [*“das Seiende aus*

2. *Ibi*, p. 110.

3. *Ibi*, p. 111. F. J. Ayala (*Introduction*, pp. VIII-X) distingue un riduzionismo ontologico, metodologico ed epistemologico.

4. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, p. 282 (tr. it. p. 234).

5. Cfr. A. Stella, *Sul riduzionismo*, p. 61.

## 6. Platone, *Sofista*, 257b.

7. G. Sasso, *L'essere e le differenze: sul "Sofista" di Platone*, p. 169.

8. Aristotele, *Metafisica*, 983b 24.

*einem Seienden*”], pur cercando in fondo che cosa è l’ente *in quanto* essente [“*das Seiende als Seiendes*”]. Nella domanda egli comprende qualcosa come l’essere, nella risposta invece interpreta l’essere come ente. Questo modo d’interpretare l’essere, oltretutto, è stato per lungo tempo abituale alla filosofia antica, anche dopo i sostanziali progressi compiuti dall’impostazione platonica e aristotelica, e, in definitiva, esso è tutt’oggi abituale in filosofia<sup>9</sup>.

Ma la domanda da porsi è se sia corretta l’interpretazione offerta da Heidegger, secondo cui Talete considera l’essere come ente, essendo l’acqua un ente tra altri enti, e non piuttosto l’acqua sia, in Talete, il nome del principio, cioè il nome dell’essere. Mi sembra più perspicua la differente interpretazione che, quasi contemporaneamente a Heidegger, è sviluppata da Giovanni Gentile secondo cui:

La stessa acqua, quale principio di tutte le cose, come il primo filosofo milesio l’intende, non è più un dato (l’acqua dell’esperienza), bensì una realtà speculativa, metafisica [...]. Il principio di Talete è già pensiero, virtualmente: pensiero come acqua: quell’indeterminato, come dirà meglio Anassimandro, che, non essendo nessun particolare sensibile, in quanto particolare, è l’intelligibilità di tutti i particolari<sup>10</sup>.

Ed è significativo che Gentile associa, nella comune valenza metafisica, l’acqua in Talete all’essere in Parmenide e all’idea in Platone:

Metafisica è l’acqua di Talete, in quanto ha in sé la possibilità di tutte le forme più disparate offerte dalla natura all’osservazione sensibile, e ne è il principio; metafisico è l’essere di Parmenide, come quella unità, alla quale il pensiero riduce tutte le cose, volendole pensare; metafisica è l’idea di Platone, in quanto aduna in sé l’essere disperso e fluente nei molti e fuggevoli oggetti dello spazio e del tempo<sup>11</sup>.

Già Hegel aveva scritto:

La semplice affermazione di Talete è filosofia, perché essa non intende l’acqua sensibile nella sua peculiarità di fronte ad altre cose naturali, sibbene come pensiero, nel quale tutte quelle cose si risolvono e sono contenute [...], qui l’elemento materiale assume significato filosofico<sup>12</sup>.

9. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 453 (tr. it. p. 306).

10. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 21.

11. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, ried. p. 151.

12. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, tr. it. p. 200.

## 2. Il paradigma della riduzione del diritto ad altro: la riduzione del diritto a biologia in Lombroso

2.1. Esemplando il titolo del libro di Heinrich A. Rommen *L'eterno ritorno del diritto naturale*, si può dire che la figura di Cesare Lombroso sia emblematica dell'eterno ritorno del positivismo nelle scienze umane, con i suoi connotati di meccanicismo, fisicalismo e determinismo. Il positivismo comporta poi la naturalizzazione epistemologica di ogni ambito dell'umano: le scienze dello spirito vengono ridotte a scienze della natura, e tutte si ritiene debbano venire sviluppate a partire da quelli che nel linguaggio del Wiener Kreis sono gli “enunciati protocolliari” o “enunciati osservazionali” (*Protokollsätze* o *Beobachtungssätze*), cioè enunciati che non hanno bisogno di essere giustificati, in quanto sono diretta conseguenza di un'esperienza empirica.

Prima di Cesare Lombroso, e sempre in relazione all'essere umano, una riduzione della dimensione spirituale alla dimensione materiale (meccanica, fisicalista e deterministica) era già stata proposta dall'illuminismo materialista di Julien Offray de La Mettrie (*L'Homme Machine*, 1747), Claude-Adrien Helvétius (*De l'Esprit*, 1758), Paul Henri Thiry d'Holbach (*Système de la nature, ou des Lois du Monde Physique et du Monde Moral*, 1770).

Ma, partendo dalla tradizione frenologica e dalle più moderne ricerche fisiologiche, sarà Cesare Lombroso (1835-1909) il primo a realizzare, sulla base di estese cognizioni empiriche, una sistematica correlazione tra la presenza di determinate caratteristiche anatomiche e la tendenza a compiere determinati specifici reati.

2.2. La fama di Lombroso è sempre stata amplissima anche presso i non specialisti, ma la recezione delle sue teorie è stata fin dall'origine controversa e in quasi tutto il XX secolo è stato sostanzialmente emarginato.<sup>13</sup> Tuttavia, all'inizio del XXI secolo, la ricerca di Lombroso, non tanto nei suoi esiti particolari, quanto nelle sue assunzioni metodologiche fondamentali (e, segnatamente, nel suo riduzionismo), ha acquisito una riconosciuta attualità in connessione con l'emergente applicazione di neuroscienze e genetica al comportamento criminale (la cosiddetta “criminologia biologica”). Ecco perché, in relazione all'attuale fortuna di Lombroso, si può parlare di un eterno ritorno del positivismo nelle scienze umane.

Così, per quanto riguarda le neuroscienze, “la disponibilità di nuove tecnologie di *neuroimaging* ha spinto diversi ricercatori a cercare connessioni tra le

13. Cfr. U. Gatti – A. Verde, *Cesare Lombroso*, pp. 19-20, e cfr. F. Zanuso, *L'emergente attualità di Cesare Lombroso*.

alterazioni nella forma o nel funzionamento del cervello e il comportamento antisociale"; ad esempio, è stata ipotizzata la "connessione tra parti disfunzionali dei lobi frontali e temporali del cervello e comportamento antisociale violento"<sup>14</sup>. E, per quanto riguarda la genetica, sono stati individuati polimorfismi genetici che sarebbero "legati al comportamento violento, cioè varianti dei geni alla base del metabolismo alterato di vari neurotrasmettitori (serotonina, dopamina, MAOA, etc.), che, a loro volta, influenzano il comportamento"<sup>15</sup>.

2.3. Come già segnalò ampiamente Giovanni Gentile<sup>16</sup>, Lombroso è tributario del positivismo materialista di Jacob Moleschott (1822-1893)<sup>17</sup>, fisiologo e filosofo olandese ma naturalizzato italiano e Senatore del Regno, di cui Lombroso tradusse nel 1870 *Der Kreislauf des Lebens, La circolazione della vita*. Da segnalare che Moleschott ebbe come allievo, collaboratore e successore Angelo Mosso, inventore dell'ergografo, il misuratore della fatica muscolare, che sarà utilizzato da Lombroso e che venne applicato anche per la gestione scientifica del lavoro e a sostegno della riduzione oraria della giornata lavorativa, con l'ambivalenza tipica della biopolitica positivistica che combina tecniche pervasive di controllo del vivente con istanze emancipative.

In Moleschott sono già anticipate le idee lombrosiane riguardo alla natura-  
lità dei delitti e all'inutilità delle pene rispetto alle finalità tradizionali di pre-  
venzione (speciale), emenda e rieducazione.

A giudizio di Gentile, Moleschott elaborò un "materialismo semplicistico, così attraente per un medico"<sup>18</sup>. Per Moleschott tutta la coscienza è riducibile a correnti elettriche del cervello e l'azione volontaria è effetto di un certo pensiero che sarebbe, in ultima analisi, "modificazione materiale del cervello, effetto a sua volta delle cause esterne e della costituzione individuale"<sup>19</sup>. Lo spirito "vien concepito come giuoco di molecole e cieco meccanismo naturale"<sup>20</sup>. Come commenta Gentile, in Moleschott l'"atto spirituale" diventa "funzione del cervello"<sup>21</sup>. La posizione di Moleschott è dunque caratterizzata da "crudo

14. U. Gatti – A. Verde, *Cesare Lombroso*, p. 23.

15. *Ibidem*.

16. G. Gentile, *Cesare Lombroso e la scuola italiana*, pp. 266-271.

17. Friedrich Engels, nel suo articolo del 1886 (rivisto nel 1888) dedicato a Ludwig Feuerbach, riprende, aderendovi, la critica feuerbachiana alla "forma piatta, volgare" del materialismo di Moleschott. Ma Marx lo utilizzò e lo citò in una lettera ad Engels del 1852 (cfr. F. Vidoni, *Natura e storia: Marx ed Engels interpreti del Darwinismo*, p. 24).

18. G. Gentile, *Cesare Lombroso e la scuola italiana*, p. 268.

19. *Ibi*, p. 269.

20. *Ibi*, p. 272.

21. *Ibi*, p. 270.

materialismo e realismo dommatico”<sup>22</sup>, ma non è molto distante da quella del neurobiologo Dick F. Swaab, altro olandese, ma nostro contemporaneo, autore di *Noi siamo il nostro cervello*<sup>23</sup>, libro il cui titolo condensa il suo programma riduzionistico; né è distante dalle tesi del neuroscienziato Sebastian Seung in cui l’essere umano è interamente ridotto a connettoma (“Io sono il mio connettoma”), cioè l’insieme delle connessioni neuronali.

2.4. Come ha evidenziato Aristide Gabelli, in un’ottima esposizione e critica delle teorie di Lombroso, pubblicata nel 1885, lo studio del cervello è stato il primo elemento distintivo dell’approccio di Lombroso:

Certo il cervello del delinquente non si può esaminare. Ma a questa difficoltà si sopperisce, esaminando il suo cranio. Si ammette infatti [...] una certa localizzazione delle facoltà nel cervello, ossia che certe parti di quest’organo adempiano a certe funzioni; [...] e che in fine l’osso del cranio si distenda e si allarghi, benché lentamente, per l’interna pressione, in modo da accomodarsi alle parti più sviluppate<sup>24</sup>.

Così Lombroso, a cominciare dal famoso rinvenimento nel 1870 della fossetta occipitale mediaна nel brigante Giuseppe Villella, morto detenuto a Pavia, si concentrò sulle anomalie del cervello e del cranio dei delinquenti.<sup>25</sup> Secondo Lombroso, “nell’encefalo e nel cranio dei delinquenti si presentano con frequenza maggiore che nei normali caratteri degenerativi e abnormi”<sup>26</sup>, così che “i criminali gareggiano coi pazzi e qualche volta li superano”<sup>27</sup>.

Lombroso considerò poi, oltre al cervello, numerosi altri elementi di biologia umana: dalla anatomia patologica (di scheletro, muscoli, cuore, vasi, fegato, etc.) alla antropometria e fisionomia.

2.5. Secondo Lombroso, se non è da escludersi “che anche uomini a tipo normale possano essere delinquenti, sicuro, invece, risulta che uomini con tipo craniometricamente e fisiognomicamente criminale, lo devono essere anche moralmente, salvo pochissime, e facilmente rilevabili, eccezioni”<sup>28</sup>, “la fisionomia tipica criminale si trova per eccezione in 1 su 400 nell’uomo onesto – e per regola nel disonesto”<sup>29</sup>. Sulla base della sua esperienza, Lombroso scrive che:

22. *Ibi*, p. 269.

23. D. F. Swaab, *We Are Our Brains*.

24. A. Gabelli, *La nuova scuola di diritto penale in Italia*, p. 571.

25. C. Lombroso, *L’uomo delinquente*, vol. I., pp. 179-180.

26. *Ibi*, pp. 206-207.

27. *Ibi*, p. 213.

28. *Ibi*, p. VII.

29. *Ibi*, p. 305.

individui che m'apparivano onesti, che dovetti contare come tali, e che avevano molti dei caratteri criminali, dopo parecchi anni di contatto mi rivelarono che in loro alla criminalità latente solo occorreva aggiungere per divenire palese l'occasione, la circostanza<sup>30</sup>.

Per Lombroso il delinquente è dunque un uomo che si distingue biologicamente da altri uomini, ancora prima della nascita:

lo strabismo, le asimmetrie craniche e le gravi anomalie istologiche e meningeo cerebrali e cardiache, ci additano nel reo un uomo anomalo prima di nascere, per arresto di sviluppo in vari organi, specie dei centri nervosi, ed insieme un malato cronico<sup>31</sup>.

Il delinquente presenterebbe, dunque, delle analogie con il pazzo, il selvaggio e con l'uomo di epoche storiche anteriori (cosiddetto "atavismo")<sup>32</sup>. Il delinquente avrebbe anche una maggiore insensibilità al dolore, correlativa ad una maggiore insensibilità morale<sup>33</sup>.

Sulla base delle sue ricerche empiriche, Lombroso formulò dunque la sua teoria del delinquente nato ("il concetto precipuo dei nostri studi")<sup>34</sup> per cui delinquenti si nasce, ad eccezione dei cosiddetti "delinquenti d'occasione" che sono tali non per un "impulso congenito", ma solo in virtù di una determinata contingenza che si verificherebbe in reati quali quelli "di stampa, [...] di calunnia, in gran parte i politici, molte forme d'aborto, di infanticidio, i duelli, le percosse improvvise, certi abusi di confidenza, gli adulteri, ecc."<sup>35</sup>. Ma il delinquente d'occasione non sarebbe un autentico delinquente in quanto in lui è minima l'anti-socialità, che sarebbe la vera cifra della delinquenza. La criminalità in Lombroso non è, infatti, connessa a certe fattispecie, ma proprio all'anti-socialità che, secondo i vari periodi storici, si specifica in determinate fattispecie<sup>36</sup>.

Per la Scuola positiva non ci sono delitti, ma delinquenti<sup>37</sup>. E un delinquente nato è tale già nelle prime fasi della vita e lo sarà per sempre: "tutti i grandi delinquenti ebbero a manifestare le loro prave tendenze fino dalla prima infanzia"<sup>38</sup> e "tutte le statistiche penali sono unanimi nel mostrarci la costanza e la

30. *Ibi*, p. 305.

31. *Ibi*, p. 335.

32. *Ibi*, p. 186.

33. *Ibi*, p. 428.

34. *Ibi*, p. XVI.

35. *Ibidem*.

36. *Ibi*, p. XV.

37. A. Gabelli, *La nuova scuola di diritto penale in Italia*, p. 573.

38. C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, vol. I., p. 112.

frequenza sempre maggiori delle recidive nei delinquenti”<sup>39</sup>. Per Lombroso, il reato non è un incidente nella vita del reo<sup>40</sup>. È dunque favorevole all’eugenetica: “impedire l’accoppiamento fecondo negli alcolisti e nei criminali [...] sarebbe [...] il preventivo unico del delinquente nato, il quale, quando è tale [...] non si mostra più suscettibile di cura”<sup>41</sup>. A tale riguardo, è interessante osservare come in quello che è uno dei primissimi romanzi italiani di fantascienza, *L’Anno 3000*, che il medico e antropologo Paolo Mantegazza pubblicò nel 1897, si recepisca l’idea lombrosiana dell’eugenetica per i delinquenti nati:

[nell’anno 3000] alcuni specialisti esaminano il cervello dei bambini appena nati e quando scoprono in essi una tendenza irresistibile al delitto, li sopprimono [...] ma non si distruggono che i delinquenti nati, cioè coloro, che per la speciale e fatale organizzazione delle loro cellule cerebrali sono necessariamente consacrati al delitto<sup>42</sup>.

2.6. Lombroso attua dunque in modo sistematico quella che, senza enfasi, si può definire una naturalizzazione del diritto penale: il reato può essere compreso e prevenuto solo se il delinquente è inteso secondo le categorie delle scienze naturali e, in particolare, quelle della bio-medicina e della antropologia fisica. Si ha dunque una “teoria che sostituisce il diritto della difesa sociale a quella ecclesiastica del peccato, e la temibilità del delinquente a quella del libero arbitrio”<sup>43</sup>; dove la scuola classica vedeva un colpevole, la scuola positiva vede un malato<sup>44</sup>. Lombroso è consapevole dell’impatto rivoluzionario di questo approccio, quando così scrive: “a questo punto mi colgono non pochi giuristi, rimproverandomi di ridurre il diritto penale ad un capitolo della psichiatria, e di sovvertire tutto il sistema penale e carcerario!”<sup>45</sup>.

E in effetti Lombroso vede nel tradizionale sistema delle pene un’inutile crudeltà, retaggio dell’epoca della vendetta. In questo contesto, i lombrosiani ebbero un merito non piccolo nel contribuire a migliorare le condizioni dei detenuti anche attraverso l’intervento di medici ed altri tecnici nelle carceri. A tale riguardo, Gentile, che pure fece le più importanti critiche a Lombroso, scrisse che “come riformatori dei metodi di cura del delitto, il Lombroso e i lombrosiani hanno meriti di prim’ordine”<sup>46</sup>, oltre ad apprezzare per differenza il contributo specifico di Lombroso e le sue qualità umane.

39. *Ibi*, p. 471.

40. *Ibi*, p. XXXIII.

41. *Ibi*, pp. 134-135.

42. P. Mantegazza, *L’Anno 3000*, pp. 108-109.

43. C. Lombroso, *L’uomo delinquente*, vol. I, p. XXVI.

44. *Ibi*, p. XXIV.

45. *Ibi*, p. IX.

46. G. Gentile, *Cesare Lombroso e la scuola italiana di antropologia criminale*, p. 263.

Ma, nel contempo, Lombroso era favorevole a modalità di “sequestro perpetuo” dei delinquenti nati, in quanto riteneva impossibile la loro rieducazione e il loro reinserimento sociale:

se noi scemiamo la responsabilità ad un gruppo di delinquenti, non perciò vogliamo mitigarne la sorte, ma anzi renderne più continuata quella detenzione che la società in omaggio a principii teorici, non interrompe che a tutto suo pericolo<sup>47</sup>.

Così, nel caso della delinquenza minorile, Lombroso scriveva che se

troviamo biasimevoli le case di correzione, che con triste bisticcio potrebbero dirsi di ufficiale corruzione, crediamo sarebbe di un immenso vantaggio pel paese invece il manicomio criminale, o, meglio ancora, una casa di ricovero perpetuo pei minorenni affetti da tenaci tendenze criminose e da pazzia morale<sup>48</sup>.

Un lascito delle teorie di Lombroso ancora presente nel diritto italiano è costituito dall’art. 108 del vigente codice penale che cita esplicitamente concetti di evidente ascendenza lombrosiana quali “delinquente per tendenza”, “inclinazione al delitto” e “indole particolarmente malvagia”<sup>49</sup>.

### 3. La critica di Gentile e Hegel alla riduzione del diritto a biologia

3.1. Una critica alle teorie di Lombroso, ancora attuale nel contesto del riduzionismo contemporaneo, fu quella formulata da Giovanni Gentile.

La critica di Gentile si distingue anche perché si accompagna ad un giudizio positivo su quanto Lombroso e la Scuola positiva di diritto penale (in cui si segnalano Raffaele Garofolo ed Enrico Ferri) fecero sul piano empirico per riformare i “metodi di cura del delitto”, conseguendo “fama [...] in tutti i paesi civili”<sup>50</sup>.

Ma, sul piano teoretico, Lombroso ripeterebbe, secondo Gentile, i limiti di quel materialismo semplicistico che era già presente in Jacob Moleschott, “primo ispiratore della filosofia lombrosiana”<sup>51</sup>.

47. C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, vol. I, p. XXIII.

48. *Ibi*, p. 135.

49. “Art. 108 – *Tendenza a delinquere*. È dichiarato *delinquente per tendenza* chi, sebbene non recidivo o delinquente abituale o professionale, commette un delitto non colposo, contro la vita o l’incolumità individuale [...] il quale [...] rivelì una speciale *inclinazione al delitto*, che trovi sua causa nell’*indole particolarmente malvagia* del colpevole”.

50. G. Gentile, *Cesare Lombroso e la scuola italiana*, p. 263.

51. *Ibi*, p. 270.

In particolare, Lombroso cadrebbe in contraddizione quando, da un lato, unifica il genio ed il delinquente perché portatori di analoghe anomalie anatomiche e fisiologiche, ma, dall'altro lato, entro il proprio materialismo, non ha criteri per distinguere l'uno dall'altro: “a confondere o, se vuolsi, a unificare egli riesce; a distinguere, com'è naturale, non può riuscire [...] perché per distinguere dovrebbe entrare in quel mondo dello spirito, che per lui non esiste”<sup>52</sup>.

Per Gentile,

il bravo Lombroso, da medico che non cura anime e non studia pensieri, ma squadra cranii e osserva urine, non s'accorse mai di questo piccolo inconveniente; cioè che egli non ha mai studiato il genio dei genii, né la delinquenza dei delinquenti<sup>53</sup>.

Secondo Gentile, una concezione puramente materialistica si preclude la possibilità di comprendere il delitto e chi lo compie nella loro specificità essendo analiticamente vero che non sia il corpo a delinquere, ma lo spirito (l'anima, l'intenzionalità, ...):

il delinquente del Lombroso non è delinquente – lo spirito che delinque e che solo può delinquere – ma il corpo del delinquente, che non può delinquere mai [...]: il genio non è genio per le anomalie, come il brigante non è brigante per la fossetta che ha nella nuca<sup>54</sup>.

Conseguentemente, secondo Gentile, nella teoria di Lombroso non ha posto la libertà e la spiritualità del genio che le è connessa: se “il genio e il delinquente o, in generale, lo spirito” sono considerati “con l'occhio del naturalista, che vede soltanto il corpo e il meccanismo naturale: la libertà diventerà un assurdo”<sup>55</sup>, ed il canto del poeta diventerà “il guaito di un cane pesto, anzi di un animale-macchina, alla cartesiana; l'estro del genio, l'irritazione dei lobi frontali”<sup>56</sup>.

In contrapposizione a tali concezioni improntate a necessità e materialismo, per Gentile “il mondo umano è creazione dell'uomo, libertà”<sup>57</sup>.

3.2. La critica di Gentile a Lombroso conserva la sua attualità, ma il luogo teoreticamente più significativo di una critica filosofica alla riduzione del diritto a biologia è senz'altro costituito dalla critica che fece Hegel alla fisiognomica

52. *Ibi*, p. 271.

53. *Ibi*, p. 272.

54. *Ibidem*.

55. *Ibi*, p. 273.

56. *Ibidem*.

57. *Ibi*, p. 274.

e, in particolare, alla frenologia di Franz Joseph Gall (1758-1828) in quanto in quest'ultima si operava una riduzione dello spirito a materia e, correlativamente, anticipando le tesi di Lombroso, si connettevano alcune caratteristiche del cranio alla tendenza a delinquere. In questa prospettiva, la critica di Hegel a Gall anticipa ed è sostanzialmente parallela alla critica di Gentile a Lombroso.

La critica di Hegel a fisiognomica e frenologia non solo è attuale, ma ha grande rilevanza nello stesso pensiero di Hegel<sup>58</sup>: basti considerare che essa si sviluppa per oltre quaranta pagine della *Fenomenologia dello Spirito*<sup>59</sup>.

Come ha scritto Gianluca Garelli, “l’interesse polemico di Hegel nei confronti tanto della fisiognomica quanto della frenologia va inteso, innanzitutto, come una tutela del libero *fare* che è proprio dello spirito, contro ogni pretesa di determinismo”<sup>60</sup>. Nella fisiognomica e nella frenologia vi è il “rischio implicito in ogni atteggiamento *riduzionista* [...] di poter individuare in stati, eventi, processi determinabili in modo univoco le cause necessarie e sufficienti dell’agire umano”<sup>61</sup>.

Così Hegel, in diretta polemica con la frenologia di Gall e la sua riduzione del diritto penale a biologia, scrive che:

la scatola cranica non è un organo dell’attività, e nemmeno un movimento eloquente di per sé; *con la scatola cranica non si ruba, non si uccide e così via* [corsivo mio], né essa, rispetto ad azioni come queste, altera minimamente i tratti del suo aspetto, in modo da farsi gesto espressivo<sup>62</sup>.

La scatola cranica, dunque,

non ha nemmeno il valore di un segno [...]; di per sé la scatola cranica è una cosa-oggetto così indifferente e così semplice, che in essa non vi è null’altro da vedere o da intendere immediatamente, se non il cranio stesso<sup>63</sup>.

Hegel critica anche il programma della frenologia (analogo a quello che sarebbe stato di certa neuroscienza del XX secolo) di fare corrispondere determinati elementi della personalità a determinate regioni craniche e forme ossee:

Se ciascuno dei figli di Israele dovesse prendere dalla rena del mare, cui essi debbono corrispondere, il granello di cui è segno [cfr. *Genesi*, 22,17], l’indifferenza e l’arbitrio con cui a ciascuno sarebbe assegnato il proprio granello non sarebbero

58. Cfr. A. MacIntyre, *Hegel on Faces and Skulls*.

59. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, pp. 243-286 (tr. it. pp. 208-236).

60. G. Garelli, *Lo spirito in figura*, p. 67.

61. *Ibidem*.

62. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, p. 269 (tr. it. p. 225).

63. *Ibidem*.

più forti dell’indifferenza e dell’arbitrio che pretendono di assegnare la regione cranica e la forma ossea corrispondente a ogni facoltà dell’anima, a ogni passione e [...] alle sfumature dei caratteri<sup>64</sup>.

In particolare, secondo Hegel, nel caso di un assassino è del tutto arbitrario che gli sia attribuita una certa caratteristica del cranio che lo connoterebbe in quanto assassino:

Il cranio dell’assassino presenta una [...] determinata protuberanza. Tale assassino, però, ha anche [...] altre protuberanze, e insieme alle protuberanze presenta anche degli infossamenti: si tratta dunque di scegliere fra protuberanze e infossamenti. Ma di nuovo: quel senso che lo predispone all’assassinio può venire riferito a qualsiasi protuberanza o infossamento; e questi a loro volta, daccapo, possono venire riferiti a qualsiasi proprietà spirituale: infatti né l’assassino si riduce a questa qualità astratta di assassino, né il suo cranio presenta un’unica sporgenza e un unico infossamento<sup>65</sup>.

Con sferzante ironia Hegel scrive che tra il fatto di una certa conformazione del cranio e il fatto di appartenere ad un assassino vi è lo stesso rapporto che v’è tra il fatto di andare al mercato o di stendere il bucato ed il fatto che poi piova, cioè non vi è nessuna correlazione tra i due tipi di fatto, anche se vi possono essere dei modi di dire popolari che presentino tale correlazione:

le osservazioni che si possono disporre in proposito debbono suonare buone proprio come la pioggia del merciaio alla fiera, o della massaia che stende il bucato. Merciaio e massaia avrebbero potuto anche osservare che piove tutte le volte che passa quel certo vicino, o tutte le volte che si mangia arrosto di maiale. Come la pioggia è indifferente rispetto a circostanze come queste, così per l’osservazione questa determinatezza dello spirito è indifferente rispetto a questo determinato essere del cranio<sup>66</sup>.

L’ironia di Hegel si spinge ad ipotizzare una “craniologia naturale” secondo cui “la moglie infedele presenti non in lei stessa, ma nell’altro individuo, cioè nel suo consorte, delle protuberanze frontali”<sup>67</sup>.

Dunque, ritornando su un piano teoretico, per Hegel, una parte fisica del corpo umano, ad esempio un osso, non può essere il correlato esterno, concreto, della coscienza o comunque della interiorità:

64. *Ibi*, pp. 271-272 (tr. it. p. 227).

65. *Ibi*, p. 272 (tr. it. p. 227).

66. *Ibi*, pp. 272-273 (tr. it. p. 227).

67. *Ibi*, p. 273 (tr. it. p. 228).

nello spacciare un osso per l'esistenza effettiva della coscienza bisogna vedere un completo rinnegamento della ragione; e la pretesa di spacciare per tale si dà quando l'osso viene considerato come l'esterno dello spirito, dato che l'esterno è appunto la realtà effettiva essente<sup>68</sup>.

Secondo Hegel, il riduzionismo dello spirito al dato biologico può essere rappresentato in una sintesi che, ripetendo un ossimoro, ne palesa la evidente falsità: “*l'essere dello spirito è un osso*”, “*das Sein des Geistes ein Knochen ist*”<sup>69</sup>. Infatti, l'enunciato “*l'essere dello spirito è un osso*” costituisce logicamente ciò che Hegel definisce un “giudizio infinito”, un giudizio autocontraddittorio “in cui soggetto e predicato si disgregano e quindi si annulla il carattere stesso del giudizio”<sup>70</sup>.

L'attualità della critica hegeliana al riduzionismo frenologico è bene evidenziata da Alasdair MacIntyre quando scrive che “tra il modo hegeliano di comprendere l'azione umana e il modo che ha dominato il pensiero moderno riguardo alla rilevanza di scienze come la neurofisiologia e la genetica, esiste un'incompatibilità di base”<sup>71</sup>. Secondo MacIntyre tale incompatibilità dipende in misura rilevante dall'importanza che, secondo Hegel, ha la storia, cioè il passato, di una persona per la conoscenza di quella persona e che le scienze della natura non possono considerare proprio per il loro statuto specifico:

è proprio perché la nostra storia ci costituisce in modo così grande come ciò che siamo, che qualsiasi spiegazione che ometta il riferimento a questa storia, come hanno fatto e fanno le spiegazioni della frenologia e della neurofisiologia, può spiegare le attitudini e le condizioni del corpo umano, ma non quelle dello spirito umano<sup>72</sup>.

#### *4. Le riduzioni meta-disciplinari del diritto: la riduzione del diritto a economia (Croce) e la riduzione della logica deontica alla logica modale aletica*

*4.1.* Nella cultura filosofico-giuridica italiana la proposta riduzionistica che ebbe maggiore impatto, suscitando un vasto dibattito<sup>73</sup> e provocando quella che Angelo E. Cammarata ha definito addirittura una “rivoluzione”,<sup>74</sup>

68. *Ibi*, p. 277 (tr. it. p. 230).

69. *Ibi*, p. 282 (tr. it. p. 234).

70. K. Appel – D. Kuran, «*La vita non è diversa dalla vita, perché la vita è nella Divinità unificata*», n. 31, p. 51.

71. Alasdair MacIntyre, *Hegel on Faces and Skulls*, pp. 233-234.

72. *Ibi*, p. 236.

73. Cfr. L. Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, ried. pp. 57-63. B. Troncarelli, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce. 1900-1952*.

74. A. E. Cammarata, *Scritti sul formalismo giuridico*, p. 276.

è stata la proposta che Benedetto Croce formulò con la sua *Riduzione della Filosofia del diritto alla Filosofia dell'economia*, che nel 1907 presentò come *Memoria* all'Accademia Pontaniana e che quindi nel 1908 trasfuse parzialmente nel quinto capitolo, *L'attività giuridica come attività genericamente pratica (economica)*, della terza parte, *Le leggi*, della sua *Filosofia della pratica: economica ed etica*. Ulteriori sviluppi specifici, ma coerenti con l'impostazione originaria, sono rinvenibili in tre brevi articoli che furono pubblicati nella riedizione del 1926 della *Riduzione* e nell'edizione critica curata da Carlo Nitsch nel 2016. La proposta crociana si può riassumere con il titolo della seconda parte della *Riduzione*: "il diritto come pura economia"<sup>75</sup>.

Il saggio di Croce, come è suo tipico, mostra una grande qualità di scrittura insieme ad un documentato possesso di un'ampia letteratura filosofica e gius-filosofica sul tema. Ma esibisce anche una eccessiva sicurezza argomentativa che, negli snodi fondamentali, diventa apoditticità<sup>76</sup> e una conoscenza assai limitata della scienza giuridica<sup>77</sup> e degli stessi fenomeni giuridici, visti prevalentemente sotto l'angolatura del mero interesse privato (solo nella *Filosofia della pratica* sarà data una certa considerazione all'attività del legislatore).

4.2. Così, anche se inscritta entro la sua peculiare teoria dialettica che procede per diadi, è del tutto apodittica la *prima* mossa teoretica di Croce, consistente nella bipartizione dell'attività pratica in attività economica ed attività etica (a cui si riferirà il sottotitolo stesso della sua *Filosofia della pratica: economica ed etica*), per cui il diritto dovrebbe essere necessariamente ridotto o all'una, o all'altra. Secondo Croce,

[che il diritto] sia una terza forma di attività pratica, né economica né etica, è da escludere senz'altro, perché la partizione sopra accennata, coincidendo con quella di individuale ed universale, esaurisce completamente il campo del dividendo, e non lascia posto per una terza forma<sup>78</sup>.

Secondo Giorgio Del Vecchio,

75. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 35.

76. Così criticamente Giorgio Del Vecchio scrive: "ci sembra di essere ritornati ai tempi dell'*ipse dixit*, ossia di quelle vane sentenze pseudo-filosofiche, con le quali si tentava indarno di arrestare entro fittizie barriere il progresso del sapere" (*Diritto ed Economia*, p. 46).

77. Secondo G. Del Vecchio, "Croce dimostra una conoscenza assai scarsa di questo ordine di ricerche (basti accennare, per esempio, a ciò che egli scrive sulla elementarissima distinzione, da lui evidentemente fraintesa, tra diritto soggettivo e diritto oggettivo)" (*Diritto ed Economia*, p. 44).

78. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 38.

con questo vuoto giuoco di formule si nega l'esistenza, già inoppugnabilmente dimostrata, di un universale giuridico accanto all'universale morale, come due aspetti della stessa universalità del principio etico<sup>79</sup>.

E, per rimanere nella stessa tradizione filosofica a cui apparteneva Croce, Hegel nella *Scienza della Logica* distinse non due, ma tre tipi di universalità: l'universalità estrinseca dei singoli (la *Allheit*)<sup>80</sup>; l'universalità esperienziale della pluralità (la *Vielheit*)<sup>81</sup>; l'universalità essenziale del genere (la *Totalität*)<sup>82</sup>. E se l'universalità estrinseca dei singoli può essere ricondotta al crociano *individuale*, così come l'universalità essenziale del genere può essere ricondotta al crociano *universale*, l'universalità esperienziale della pluralità rappresenta una terza forma non riconducibile né al crociano individuale, né al crociano universale. È proprio questa terza forma di universalità quella a cui io credo si debba ricondurre il diritto<sup>83</sup>: una universalità che non è né totalizzante, né singolarizzante, ma una universalità quale apertura alla “moltitudine indeterminabile”<sup>84</sup> degli uomini della terra.

4.3. È altresì apodittica la *seconda* mossa teoretica di Croce e, cioè, una volta bipartita l'attività pratica in attività economica ed attività etica, ridurre il diritto alla prima e non alla seconda.

Croce scrive che:

impossessandosi del concetto dell'attività giuridica e di quello dell'attività economica, – non già delle loro arbitrarie rappresentazioni generali – si vede subito [sic] che i due concetti sono un solo<sup>85</sup>; [...] l'attività giuridica, non che rientrare soltanto nella più larga attività economica, è addirittura identica con essa: attività giuridica e attività economica sono sinonimi<sup>86</sup>.

Lo sfondo su cui si muove Croce è caratterizzato, da un lato, dal marxismo (e da altre filosofie improntate al realismo politico) e, dall'altro lato, dall'utilitarismo (da cui la sua “concezione del momento dell'utilità come momento autonomo nella vita dello spirito”<sup>87</sup>). Ma nella riduzione crociana del diritto all'at-

79. G. Del Vecchio, *Diritto ed Economia*, pp. 45-46.

80. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, pp. 74-75 (tr. it. pp. 733-734).

81. *Ibi*, p. 75 (tr. it. pp. 734-735).

82. *Ibi*, p. 76 (tr. it. p. 736).

83. G. Azzoni, *L'idea di giustizia tra universale e particolare*, ried. pp. 188-193.

84. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 117 (tr. it. p. 788).

85. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 47.

86. B. Croce, *Filosofia della pratica: economica ed etica*, p. 350.

87. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 34.

tività economica giocano anche pregiudizi negativi sulla rilevanza del diritto per la società umana e una pesante sottovalutazione non solo della filosofia del diritto, ma anche della scienza giuridica, compreso lo stesso diritto romano (“le pompose definizioni dei giuristi romani”<sup>88</sup>). Come scrive Sergio Cotta,

lo sguardo di Croce è rivolto principalmente al diritto privato empirico, tuttavia limitato alla regolamentazione degli affari, poiché è amputato del diritto delle persone, che costituisce il fondamento dell’intera costruzione privatistica del diritto<sup>89</sup>.

Va, quindi, menzionata l’elegante mossa del cavallo di Santi Romano che, pure, con la sua concezione istituzionale avrebbe potuto avere qualche punto di contatto con una teoria come quella crociana di grande attenzione all’elemento fattuale<sup>90</sup>. Romano, relativamente alla riduzione del diritto all’economia, ne circoscrive la rilevanza al solo ambito filosofico, ritenendola irrilevante per la scienza giuridica:

[la teoria di Croce] in quanto nega l’autonomia, dal punto di vista esclusivamente filosofico, del concetto del diritto, che elide in una più ampia categoria, non può servire di base per chi deve invece affermare l’esistenza e l’autonomia di quel concetto, sia pure in senso empirico. In altri termini, qualunque sia il valore filosofico di tale dottrina, essa non ne ha e non ne vuole avere alcuno per la scienza giuridica propriamente detta, che non può certo rinunciare a foggarsi un concetto del diritto, senza rinnegare se medesima<sup>91</sup>.

4.4. È, infine, apodittica la *terza* mossa teoretica di Croce e, cioè, ritenere che siano del tutto irrelate le due articolazioni dell’attività pratica per cui l’economia nulla avrebbe a che vedere con l’etica: “l’economia non si può ragionarla se non prescindendo dall’etica”<sup>92</sup> (e, anche in questo, Croce si stacca da Hegel, oltre che da molti economisti quali Adam Smith e tutta la tradizione italiana dell’economia civile). Ma, conseguentemente, avendo ridotto il diritto all’economia, per Croce, anche il diritto nulla ha a che vedere con l’etica: sarebbe impossibile “dimostrare che la regola della più meschina e più biasimevole organizzazione differisca, sostanzialmente, da quella della più alta e più nobile”<sup>93</sup>. La conseguenza per Croce è che:

88. *Ibi*, p. 10.

89. S. Cotta, *Il diritto nell’esistenza*, p. 173.

90. Cfr. A. E. Cammarata, *Scritti sul formalismo giuridico*, pp. 84-85.

91. S. Romano, *L’ordinamento giuridico*, p. 19.

92. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 40.

93. *Ibi*, p. 46.

[dal punto di vista scientifico, bisogna] riconoscere carattere giuridico perfino agli statuti delle associazioni delittuose<sup>94</sup>, [...] non solo il codice civile e penale, ma anche il codice cavalleresco e il galateo [...], non solo le organizzazioni della Chiesa e della massoneria, ma quelle anche della mafia e della camorra<sup>95</sup>.

Il diritto si configura quindi strettamente connesso alla forza (che Croce presenta più volte in una endiadi con l'utilità):

ogni volta che un pensatore [...] ha dato rilievo a questo concetto [di forza]; o un uomo di Stato lo ha ricordato [...]; o una scuola giuridica lo ha messo in primissima linea [...]; si è stati bruscamente scossi dal sonno mentale e dalla distrazione, e resi accorti dell'indole dell'attività giuridica, in quanto appare specificamente distinta da quella etica<sup>96</sup>.

4.5. Secondo Del Vecchio, “l'errore fondamentale [di Croce] sta probabilmente nel considerare il diritto come attività”, in quanto “il diritto è essenzialmente non attività, ma criterio per valutare l'attività, distinguendo le azioni giuste o ingiuste, lecite o illecite”, come, secondo Del Vecchio, era stato già compreso dai giuristi romani quando, con le parole di Ulpiano, dicevano di sé di “coltivare la giustizia separando l'equo dall'iniquo, discernendo il lecito dall'illecito (D. 1.1.1.1.)”<sup>97</sup>.

Ma ciò che mi sembra maggiormente criticabile è proprio il programma riduzionistico di Croce e, segnatamente, l'esito della sua proposta, cioè la riduzione del diritto all'economia, per cui il diritto non è solo la *proiezione* di rapporti di potere (come era nelle concezioni di Trasimaco o di Marx), ma è quei determinati rapporti di potere.

Come già scriveva Felice Battaglia, il fatto che nell'attività giuridica siano all'opera interessi particolari non significa che tali interessi siano il tratto costitutivo della giuridicità:

Perciò noi non neghiamo (e come sarebbe possibile?) che nel diritto si rilevino degli interessi, [...] che nel diritto i soggetti si presentino ciascuno con una fisionomia propria, in quanto mirino a costituirsi una situazione di vantaggio [...]; ma, analizzati e fissati tali fattori, non avremo ancora il *quid proprium* del diritto che del fenomeno sostanzia la giuridicità. Ogni indagine che nel diritto si arresti a cogliere l'interesse e non proceda oltre è insufficiente, [...] se esaurisce gli aspetti economici di un rapporto, non ci dà alcuna indicazione circa gli aspetti che più genuinamente sono giuridici<sup>98</sup>.

94. *Ibi*, p. 40.

95. *Ibi*, p. 46.

96. *Ibi*, pp. 51-52.

97. G. Del Vecchio, *Diritto ed Economia*, p. 42.

98. F. Battaglia, *Diritto ed Economia*, ried. p. 254.

Nelle parole di Battaglia vi è una forte assonanza con quello che Georges Bataille (curiosamente un suo omonimo francese) afferma nell'*incipit* de *La Notion de dépense*:

Ogni volta che il senso di una discussione dipende dal valore fondamentale della parola *utile*, cioè ogni volta che viene affrontato il problema essenziale riguardante la vita delle società umane, quali che siano i partecipanti e le opinioni rappresentate, è possibile affermare che la discussione è necessariamente falsata e il problema fondamentale eluso<sup>99</sup>.

4.6. Su un altro piano rispetto alla riduzione crociana, ma sempre con effetti meta-disciplinari, è la riduzione della logica deontica a logica modale aletica.

In logica il caso archetipico di riduzione del normativo ad altro che il normativo è rappresentato proprio dalla riduzione della logica deontica alla logica modale aletica; cioè, la riduzione della logica concepita nel 1951 da Georg Henrik von Wright come logica specifica di modalità quali obbligatorio, vietato, permesso e indifferente alla logica di modalità quali necessario, impossibile, possibile e contingente. In tale riduzione, le modalità deontiche perdono la loro specificità normativa e, correlativamente, il dover essere viene ridotto all'essere e il diritto viene ridotto ad una dimensione fattuale.

Tale riduzione è nota come “*Andersonian-Kangerian reduction*” dai nomi dei due logici, Alan R. Anderson e Stig Kanger, che la proposero per primi. In tale prospettiva, come sintetizzò Anderson, “deontic logic need not be regarded as an autonomous branch of formal logic, but may be viewed simply as a special branch of alethic modal logic”<sup>100</sup>.

Traducendo la notazione di Jan Łukasiewicz utilizzata da Anderson nella notazione logica divenuta standard, questa è la definizione di obbligo in termini non deontici, ma aletici, che venne proposta da Anderson:

$$Op \equiv N(\sim p \supset S).$$

Vale a dire: è obbligatorio lo stato di cose *p*, se *non-p* implica necessariamente la sanzione *S* (intesa come un “*bad state-of-affairs*”).

Numerose sono state le critiche alla ipotesi di Anderson, a cominciare dalle accuse di fallacia naturalistica. Qui vorrei sottolineare che Anderson introduce la sanzione quale medio per la riduzione del deontico all'aletico. Ma, in questo modo, ritengo che Anderson presupponga ciò che intende dimostrare. Concepire infatti la irrogazione effettiva della sanzione, nel caso di violazione di un obbligo, come condizione necessaria perché l'obbligo sia tale, significa

99. G. Bataille, *La Notion de dépense*, ried. p. 302 (tr. it. p. 1).

100. A. R. Anderson, *A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic*, p. 100.

presupporre una precisa concezione del diritto, quella propria del cosiddetto realismo giuridico.

È lo stesso Anderson a scrivere che:

We may note parenthetically that this use of «sanction» is in accord with that common among behavioral scientists<sup>101</sup> [e] It is a platitude that what counts as a norm, in a given society, is what is enforced as a norm; departures therefrom are in some way socially punished<sup>102</sup>.

In particolare, secondo il realismo giuridico, la validità di una norma si identifica con la sua efficacia, cioè con il fatto che, utilizzando i termini della formula di Anderson, la norma sia adempita ponendo in essere  $p$  o, nel caso di un suo inadempimento, alla mancata effettuazione di  $p$ , segua la sanzione. Ma il realismo giuridico è proprio una delle principali concezioni riduzionistiche del diritto, quella che riduce il diritto all'effettivo funzionamento della macchina sanzionatoria, cioè ad un elemento del tutto fattuale ed esterno alla struttura dell'obbligo. Anche nell'ipotesi che la previsione della sanzione sia intrinseca ad ogni obbligo giuridico (come, ad esempio, è asserito dalla dottrina pura del diritto di Hans Kelsen attraverso il nesso di imputazione), è categorialmente altra l'effettiva irrogazione della sanzione rispetto alla sua previsione normativa.

In questo senso mi sembrano ancora attuali le critiche che formulò Héctor-Neri Castañeda e che così Georges Kalinowski riassunse:

se il fattore  $S$  è letto nel senso di “La sanzione *deve* essere applicata” lo scopo perseguito da Anderson (la riduzione della logica deontica alla logica modale aletica) non è manifestamente ottenuto perché permane l’elemento deontico; e se il fattore  $S$  è letto nel senso di “La sanzione *è* applicata”, la definizione di Anderson è falsa, perché tutti sanno che le sanzioni, per le più varie ragioni, sono applicate anche quando non lo dovrebbero essere e non lo sono quando lo dovrebbero essere<sup>103</sup>.

## 5. La riduzione di ogni merce a valore di scambio: primo presupposto del dataismo e la critica di Marx

5.1. Una analisi del riduzionismo giuridico contemporaneo (che assume, come si vedrà nel § 7, la forma precipua di “dataismo”) non può prescindere da una considerazione, seppure cursoria, del pensiero di Karl Marx e

101. A. R. Anderson, *The Logic of Norms*, p. 86.

102. *Ibi*, p. 90.

103. G. Kalinowski, *Études de logique déontique. I*, p. 144.

dell'anfibolia in esso presente. Infatti, da un lato, Marx, con la sua “concezione materialistica della storia” (per usare il celebre sintagma con cui si apre un capitolo dell’*Antidühring* di Friedrich Engels) è assertore di una riduzione sostanziale di ogni elemento dell’umano (tra cui il diritto) all’economia, da un altro lato, Marx, invece, con la sua teoria del valore è un critico radicale del riduzionismo, operato dal capitalismo, di ogni ente a denaro, inteso come “equivalente generale”.

5.2. Il luogo per antonomasia in cui Marx presenta le proprie tesi riduzionistiche di filosofia della storia è la *Prefazione a Per la critica dell’economia politica*, pubblicata nel 1859.

Marx vi scrive che già al termine delle giovanili ricerche sulla filosofia del diritto di Hegel, pubblicate nel 1844, era giunto alla conclusione che:

tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell’esistenza [“*in den materiellen Lebensverhältnissen*”] [...]; e che l’anatomia della società civile è da cercare nell’economia politica<sup>104</sup>.

In particolare, secondo il riduzionismo marxiano, il diritto e ogni elemento della vita sociale dell’uomo sono concepiti come sovrastrutture riducibili alla struttura economica loro soggiacente. Il presupposto è che:

nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali<sup>105</sup>.

La struttura economica della società è proprio l’insieme di questi rapporti di produzione ed è la “base reale” [“*die reale Basis*”] “sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica [“*ein juristischer und politischer Überbau*”] e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale”<sup>106</sup>. È significativo che per Marx solo la struttura economica sia “reale”, mentre il diritto e la politica, e la stessa coscienza sociale, siano mere sovrastrutture. Con un passaggio icastico, Marx scrive che “il modo di produzione della vita materiale condiziona [“*bedingt*”], in generale [“*überhaupt*”], il processo sociale, politico e

104. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, tr. it. p. 4.

105. *Ibidem*.

106. *Ibidem*.

spirituale della vita”: “non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza”<sup>107</sup>.

Nell’*Introduzione* del 1857 (che venne pubblicata solo postuma) Marx aveva scritto che “ogni forma di produzione produce i suoi propri rapporti giuridici” e, con accenti che sembrano riprodurre le tesi di Trasimaco nella *Repubblica* di Platone, che “anche il diritto del più forte è un diritto, e che il diritto del più forte continua a vivere sotto altra forma anche nello «Stato di diritto»”<sup>108</sup>.

5.3. Se, in sede di filosofia della storia, Marx ha una posizione di forte riduzionismo (in particolare di riduzione di ogni elemento spirituale alla struttura economica che lo determinerebbe), invece, all’interno della sua teoria del valore, Marx ha una posizione di critica alla riduzione che il capitalismo opererebbe di ogni ente (e, in particolare, di ogni merce) a denaro.

Il presupposto (che costituisce anche il celebre *incipit* de *Il Capitale*) è che “la ricchezza borghese appare come una enorme raccolta di merci”<sup>109</sup>. L’intera analisi marxiana del valore delle merci procede poi sulla base di una distinzione effettuata da Aristotele nella *Politica* (opera che Marx esplicitamente cita, utilizzando l’edizione di August Immanuel Bekker del 1837, in *Per la critica dell’economia politica*, ma che omette di citare nel passo analogo del *Capitale*), secondo cui ogni bene può avere un “duplice uso”: un “uso *proprio*” (“χρῆσις οἰκεία”) e “un uso *improprio*” (“χρῆσις οὐκ οἰκεία”). Ad esempio, secondo Aristotele, è uso *proprio* di una calzatura quello di chi “si serve di una calzatura in quanto calzatura, nell’uso che le compete”, mentre è un uso *improprio* quello di chi la usa “come oggetto di scambio”: anche in questo secondo caso, “si serve di una calzatura in quanto calzatura, ma non nell’uso che le compete, considerando che una calzatura non è prodotta per essere oggetto di scambio”<sup>110</sup>.

Marx, nella sua teoria del valore, riformula la distinzione aristotelica di “uso *proprio*” e di “uso *improprio*” nella distinzione tra “valore d’uso” (“*Gebrauchswert*”) e “valore di scambio” (“*Tauschwert*”). Per Marx,

le merci vengono al mondo in forma di valori d’uso o corpi di merci, come ferro, tela, grano, ecc. [...]. Tuttavia esse sono merci soltanto [...] in quanto posseggono una *duplice forma*: la forma naturale e la forma di valore<sup>111</sup>.

107. *Ibidem*.

108. In appendice alla traduzione italiana di K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 176.

109. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, tr. it. p. 9.

110. Aristotele, *Politica*, 1257a (tr. it. pp. 31-33).

111. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, tr. it. p. 58.

E anche il rapporto tra valore d'uso e valore di scambio è concepito da Marx in termini aristotelici in quanto il valore d'uso è visto come il “sostrato materiale” dei valori di scambio<sup>112</sup>, ciò che Aristotele avrebbe chiamato *ὑποκείμενον, suppositum*.

Il capitalista produce un valore d'uso solo nella misura in cui si abbia, nel contempo, un valore di scambio<sup>113</sup>. Secondo Marx,

[i motivi che spingono il capitalista] non sono il valore d'uso o il godimento, bensì il valore di scambio e la moltiplicazione di quest'ultimo. Come fanatico della valorizzazione del valore egli costringe senza scrupoli l'umanità alla produzione per la produzione<sup>114</sup>.

La tesi riduzionistica di Marx è che, nel capitalismo, il valore di tutte le merci possa essere ridotto al loro valore di scambio, cioè a denaro:

le merci posseggono una forma di valore, che contrasta in maniera spiccatissima con le variopinte forme naturali dei loro valori d'uso, e comune a tutte: la forma di denaro<sup>115</sup>.

Citando l'economista Nicholas Barbon, Marx scrive che “non esiste nessuna differenza o distinguibilità fra cose che abbiano valore di scambio di uguale grandezza”<sup>116</sup>.

Il denaro è dunque “l'equivalente generale” [“das allgemeine Äquivalent”] di tutte le merci. Marx cita al riguardo le *Meditazioni sulla economia politica* di Pietro Verri, pubblicate nel 1773, secondo cui “il danaro è la merce universale”<sup>117</sup>. Storicamente è stato l'oro che ha svolto tale funzione, cioè “rappresentare i valori delle merci come grandezze omonime, qualitativamente identiche e quantitativamente comparabili”<sup>118</sup>.

## 6. La riduzione di ogni ente a risorsa disponibile: secondo presupposto del dataismo e la critica di Heidegger

6.1. Seppure all'interno di un differente contesto teoretico, la critica di Marx alla riduzione, operata dal capitalismo, di ogni merce a valore di scambio (“*Tauschwert*”)

112. *Ibi*, p. 226.

113. *Ibidem*.

114. *Ibi*, p. 727.

115. *Ibi*, p. 58.

116. *Ibi*, p. 46.

117. *Ibi*, p. 109.

118. *Ibi*, p. 115.

presenta elementi di analogia con la critica di Heidegger alla riduzione, operata dalla tecnica, di ogni ente a risorsa stabilmente disponibile (“*Bestand*”).

La riduzione di ogni ente a risorsa stabilmente disponibile costituisce il nichilismo giuridico compiuto perché ogni ente perde il proprio statuto deontico per assumere unicamente la funzione di mezzo tecnico per finalità estrinseche. È il completo oblio della giustizia, nel senso dell’insuperata definizione ulpiana (D. 1.1.10 pr.) secondo cui “*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*”, “la giustizia è la costante e perpetua volontà di attribuire a ciascuno il suo diritto”, dove il termine “*cuique*” va inteso, secondo il colpo di genio ermeneutico di Michel Villey, al neutro: “la giustizia è la costante e perpetua volontà di attribuire a ciascun *ente* il suo diritto”. Come scrive Villey, “il ruolo del giurista sarà dunque [...] quello di attribuire a ciascuno e a ciascuna cosa la condizione giuridica che spetta loro”<sup>119</sup>.

6.2. Secondo Heidegger il riunire ogni ente in quanto, e solo in quanto, risorsa stabilmente disponibile è operato dalla tecnica che ha nel *Gestell* la propria essenza.

Il termine “*Gestell*”, anche all’interno della medesima lingua, ha avuto traduzioni differenti. Ad esempio, in italiano è stato reso con: “dispositivo” (Giorgio Agamben), “dis-positivo” (Vincenzo Cicero), “formattazione” (Gino Zaccaria / Ivo De Gennaro), “formatura” (Gino Zaccaria / Ivo De Gennaro), “impianto” (Franco Volpi; Massimo Bonola; Giovanni Gurisatti), “im-posizione” (Gianni Vattimo), “ingranaggio” (Franco Volpi), “montatura” (Franco Volpi), “postura” (Alfredo Marini), “sostegno” (Roberto Brusotti).

Nella lingua tedesca il termine “*Gestell*” comunemente indica, come lo stesso Heidegger ricorda, “una suppellettile, per esempio uno scaffale per i libri”<sup>120</sup>. Ed il senso ordinario di “scaffale” rende una parte significativa di ciò che Heidegger intendeva esprimere con *Gestell*: una struttura in cui ogni cosa è posta in modo ordinato perché sia disponibile per essere utilizzata.

E la forma, con cui ogni ente è presente in rapporto al *Gestell*, si dice “*Bestand*”, risorsa stabilmente disponibile<sup>121</sup>.

6.3. L’ordinare del *Gestell*, proprio della tecnica moderna, segna una soluzione di continuità nella storia della tecnica (e un momento decisivo nella stessa storia dell’essere):

119. M. Villey, *Suum jus cuique tribuens*, p. 365.

120. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, p. 20 (tr. it. p. 14).

121. M. Heidegger, *Das Ge-stell*, p. 26 (tr. it. p. 47).

L'essenza della tecnica moderna inizia storicamente a dominare con la nascita della scienza naturale moderna<sup>122</sup>. [...]

In virtù di tale ordinare la campagna si trasforma in una zona carbonifera, il terreno in un giacimento minerario. Questo ordinare è già di genere diverso da quello mediante il quale un tempo il contadino ordinava il suo campo. Il lavoro del contadino non provoca il terreno, bensì affida la semina alle forze della crescita, proteggendola nel suo sviluppo<sup>123</sup>.

Attraverso l'ordinare del *Gestell* ogni ente diventa risorsa e quelli che, ancora nella modernità, erano oggetti, con una funzionalità definita e una presenza propria nell'ambiente quotidiano dell'uomo, si trasformano in prodotti intermedi, transitori, fungibili l'uno con l'altro in quanto, ultimamente, niente altro che risorse. Con la tecnica moderna, non si dà più un essere oggetto dell'ente, ma solo un suo divenire risorsa stabilmente disponibile<sup>124</sup>.

Heidegger presagisce un futuro prossimo in cui “tutto sarà stabilmente disponibile per mezzo del calcolo di un ordine”<sup>125</sup>. Infatti, “l'uomo è passato dall'epoca della oggettività [*Gegenständlichkeit*] all'epoca della ordinabilità [*Bestellbarkeit*]”<sup>126</sup>.

Mentre il fare artigianale produce oggetti definiti nella loro stabilità (come una brocca), nel *Gestell* la stabilità di ogni ente è solo nel suo essere stabilmente una risorsa disponibile o, meglio, un “pezzo di risorsa disponibile”, “*Bestand-Stück*”<sup>127</sup>.

Questa trasformazione del mondo in un deposito di risorse, implica “il negarsi del mondo [*Verweigerung von Welt*] in quanto mancanza di cura verso la cosa [*Verwahrlösung des Dinges*]”<sup>128</sup>. L'ordinare del *Gestell* “lascia la cosa incustodita [*ungeahrt*], senza cura che la salvaguardi [*wahrlos*]”<sup>129</sup>. Si ha “uno svanimento del tradizionale, di ciò che viene tramandato di generazione in generazione”<sup>130</sup>; “ciò che è stato non può più essere presente – se non nella forma del *superato*, che di conseguenza non può affatto essere preso in considerazione”<sup>131</sup>.

122. *Ibi*, p. 43 (tr. it. p. 66).

123. *Ibi*, p. 27 (tr. it. p. 49).

124. M. Heidegger, *Seminar in Le Thor* 1969, pp. 367-368 (tr. it. p. 140).

125. M. Heidegger, *Seminar in Zäringen* 1973, p. 388 (tr. it. p. 166).

126. *Ibi*, p. 388 (tr. it. p. 165).

127. M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, p. 36 (tr. it. p. 59).

128. M. Heidegger, *Die Kehre*, p. 77 (tr. it. p. 107).

129. *Ibi*, p. 75 (tr. it. p. 105).

130. M. Heidegger, *Seminar in Le Thor* 1969, p. 369 (tr. it. p. 142).

131. M. Heidegger, *Seminar in Zäringen* 1973, p. 388 (tr. it. p. 165).

6.4. Il rischio destinale dell'uomo è che egli possa diventare niente altro che una risorsa del *Gestell*, “puro *Bestand*”,<sup>132</sup>:

Quando [...] l'uomo, nell'assenza di oggetti, è solo colui che ordina la risorsa stabilmente disponibile [“der Besteller des Bestandes”] – allora l'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso deve essere preso solo come risorsa stabilmente disponibile<sup>133</sup>.

Con riferimento al diritto, il rischio dell'uomo sta nell'opposizione, più volte indagata da Cotta<sup>134</sup>, tra l'essere soggetto *di* diritto e l'essere soggetto *al* diritto. Quando l'uomo diventa colui che ordina la risorsa stabilmente disponibile, cioè il legislatore incurante dello statuto deontico proprio di ogni ente, ma preoccupato solo della sua funzionalizzazione tecnica, allora il rischio è che l'uomo stesso diventi oggetto dell'ordinare e reso egli stesso nient'altro che *Bestand*, risorsa stabilmente disponibile.

## 7. Il dataismo come forma del riduzionismo giuridico contemporaneo

7.1. Natalino Irti ha scritto che, se la modernità ha perseguito l'idea di un diritto calcolabile come elemento di certezza funzionale allo sviluppo capitalistico, la tarda o post-modernità ci consegna “un diritto incalcolabile”<sup>135</sup>. In realtà questa tesi di Irti sembra essere smentita dalla forma più potente di riduzionismo di cui il diritto contemporaneo sia oggetto: la riduzione del diritto a dati. Il diritto potrebbe divenire pienamente calcolabile non attraverso l'efficiente funzionamento del sillogismo giuridico, come la modernità auspicava sulla base di norme ben costruite (che fungono da premesse maggiori) e una macchina giudiziaria che dispone premesse minori e deduce conclusioni, bensì la calcolabilità del diritto verrebbe acquisita attraverso la riduzione delle norme e, soprattutto, della realtà cui le norme si riferiscono, ad una serie di dati, trattabili da algoritmi.

Nella riduzione del diritto a dati, la decisione giuridica diviene l'esito di un calcolo induttivo (e non di un sillogismo deduttivo). Facendo riferimento ad un lessico di ispirazione hegeliana, credo che si possa dire che nella decisione algoritmica basata su dati non si ha mediazione (*Vermittlung*), ma

132. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, p. 19 (tr. it. p. 13).

133. *Ibi*, pp. 27-28 (tr. it. pp. 20-21).

134. Da ultimo: S. Cotta, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*.

135. N. Irti, *Un diritto incalcolabile*.

medietà (*Mittigkeit*); non si ha mediatezza (*Mittelbarkeit*), ma immediatezza (*Unmittelbarkeit*).

7.2. Bruno Romano, che è il filosofo che con maggiore continuità e profondità ha dedicato la sua ricerca a denunciare il rischio di ogni riduzione del diritto ad altro (a economia, biologia, forza), ha ripreso il concetto di “dataismo” per significare la pretesa di ridurre ogni possibile ente, e quindi anche il diritto, a dati<sup>136</sup>.

Il dataismo è una forma di riduzionismo così potente e pervasiva che sembra caratterizzare nel profondo ogni aspetto della nostra vita privata e pubblica. Nel dataismo si ha infatti la riduzione dello stesso essere umano ad un insieme di dati che possono essere raccolti, trattati e connessi a quantità enormi di altri dati secondo logiche algoritmiche e utilizzando straordinarie potenze di calcolo. Per Romano la civiltà contemporanea è il tempo del dataismo<sup>137</sup>.

Riprendendo le categorie di Arnold Gehlen, mi sembra che si possa dire che, al pari di tutta la tecnica, il dataismo, quando reso operativo da processi algoritmici, è un modo dell’esonero (*Entlastung*): sgrava l’uomo dalle fatiche a cui sarebbe costretto se si basasse solo sulle sue forze naturali. Ma, mentre gli strumenti tecnici consueti potenziano o si sostituiscono alla fisicità umana, il dataismo algoritmico si candida a esonerare l’uomo dal decidere. Ma ci si può esonerare dalla decisione su cosa sia giusto? L’uomo continua a realizzarsi come uomo se delega una macchina a decidere per lui? È diritto quell’ordinamento in cui il giudice sia un algoritmo?

7.3. Il termine *data-ism* pare sia stato coniato da David Brooks nel 2013 in un editoriale del “New York Times” per qualificare quella che si presentava come “la filosofia emergente del momento” e i cui “presupposti culturali” erano che:

tutto ciò che può essere misurato dovrebbe essere misurato; i dati sono una lente trasparente e affidabile che ci consente di filtrare emotività e ideologia; i dati ci aiuteranno a fare cose straordinarie, come predire il futuro<sup>138</sup>.

Ma il termine *data-ism*, nella forma *Dataism*, senza trattino e significativamente con la lettera maiuscola, si è diffuso soprattutto attraverso il celebre libro

136. B. Romano, *Ragione sufficiente e diritto: dataismo e teoria dei quanti*. Vedi anche sullo stesso tema: B. Romano, *Algoritmi al potere: calcolo giudizio pensiero*; B. Romano, *Civiltà dei dati: libertà giuridica e violenza*; B. Romano, *Intelligenza artificiale e volontà: il magistrato e chat-GPT; la capacità rivelativa del diritto*.

137. B. Romano, *Ragione sufficiente e diritto: dataismo*, p. 4 e p. 20.

138. D. Brooks, *The Philosophy of Data*.

di Yuval N. Harari *Homo deus: a brief history of tomorrow*, edito in inglese con questo titolo nel 2016, ma già pubblicato in ebraico nel 2015. Nella traduzione italiana *Dataism* è stato reso con *datismo* e *Dataist* è stato reso con *datista*, in entrambi i casi perdendo la maiuscola. Credo che tale scelta ortografica sia stata un errore perché secondo Harari il *Dataism* si caratterizza come una vera e propria religione e quindi giustifica la maiuscola: “la religione emergente più interessante che non venera né gli dèi né l'uomo, ma venera i dati”. Ed il capitolo 11 del suo libro è interamente dedicato alla “religione dei dati”, “*the data religion*”. E certamente il *Dataism* può essere considerato una religione alla stregua almeno della caratterizzazione del capitalismo come religione proposta da Walter Benjamin nel suo celebre frammento del 1921 (*Kapitalismus als Religion*).

7.4. Romano ha sviluppato una archeologia ed una fenomenologia del dataismo attraversate da due domande fondamentali: nell'epoca del dataismo che ne è del soggetto umano? e che ne è del diritto? Il dataismo sembra infatti realizzare la profezia di Günther Anders secondo cui la tecnologia renderebbe “antiquato” l'uomo. E inoltre il dataismo, in quanto forma potente di riduzionismo, sembrerebbe non solo emarginare l'uomo, ma anche privarlo della sua identità specifica che lo differenzia da tutti gli altri enti e, in particolare, dagli altri esseri viventi. Cioè, di fronte al dataismo in questione è la stessa persistenza dell'umano e con essa del diritto.

Romano ha sviluppato quella che potrebbe chiamarsi una antropologia del dataismo per mostrare come esso presupponga un'idea di soggetto umano incompatibile con una soggettività giuridica. Il dataismo nella sua logica della esteriorizzazione e della immediatezza espunge il soggetto umano in quanto capace del duplice movimento del distanziamento da altro da sé e della riflessione su di sé, cioè in quanto capace di pensarsi come diverso da un oggetto qualsiasi del mondo e di interrogarsi sul senso della propria esistenza. Ma così è l'intera vita interiore dell'uomo che semplicemente non viene considerata e con essa anche le intenzioni del soggetto (che pure sono determinanti per la qualificazione degli atti secondo il diritto).

Inoltre, il dataismo costruendo previsioni e ipotesi di decisione sulla base appunto di elementi già dati potrebbe al più limitarsi ad una statistica ripetizione dell'identico trascurando ogni valutazione del caso concreto secondo elementi di equità. Non vi può essere, dunque, una ermeneutica algoritmica.

7.5. Nella prospettiva di Romano se anche il dataismo può condurre ad una conoscenza computazionale, gli è però preclusa una comprensione esistenziale in quanto conoscere i dati trattandoli non è comprenderne il senso interpretandoli:

le macchine intelligenti possono conoscere e trattare, con velocità extra umane, impressionanti quantità di dati, ma non sono in grado di interpretarli ovvero di aprirsi alle domande sul loro senso<sup>139</sup>.

Credo che tale pensiero si possa connettere alla distinzione, elaborata nella epistemologia storiografica di Wilhelm Windelband, tra *Erklären*, spiegare sulla base di dati e rapporti di causalità, e *Verstehen*, comprendere l’azione umana nella sua dimensione spirituale, irriducibile ad un determinismo causale: il dataismo potrà forse riguardare l’*Erklären*, ma mai potrà ambire al *Verstehen*.

7.6. Nel dataismo è disconosciuta l’eminenza dell’essere umano perché esso viene identificato con i dati che lo riguardano non residuando più alcuna altra dimensione dell’io. Anzi, attraverso lo strumento della profilazione, ogni singolo uomo viene negato nella sua individualità ed ascritto ad un profilo comune a tutti gli altri esseri umani che condividono con lui un determinato insieme di dati. Possiamo dire che, più in generale, il dataismo ordina tutti gli enti in modo che siano disponibili al loro trattamento, manifestando così la fondamentale modalità di operare del *Gestell* che, secondo Heidegger, nel suo ordinare strumentale (*bestellen*) costituisce la cifra della tecnica moderna.

E si potrebbe aggiungere che il dato rappresenta nella sua forma più pura la sintesi di merce e risorsa disponibile. Il processo di datificazione è analogo al processo descritto da Marx secondo cui nel capitalismo ogni cosa diventa merce e ogni merce viene ridotta al suo valore di scambio. Ma è altresì analogo al processo descritto da Heidegger secondo cui nell’età della tecnica ogni ente, attraverso l’ordinare del *Gestell*, diventa risorsa disponibile (*Bestand*).

In questo contesto, secondo Romano, la soggettività si trasmuta in oggettività; non vi è più differenza, per usare i concetti di Robert Spaemann, tra “*jemand*” e “*etwas*”, tra “qualcuno” e “qualcosa”, nel senso che il “qualcuno” è ridotto a “qualcosa”.

## 8. La dignità come l’irriducibile dell’umano e la critica di Kant alla individuazione di un organo fisico dell’anima

### 8.1. Il riduzionismo è la distruzione dell’interiorità quale interiorità.

In Kant abbiamo la prospettiva opposta secondo cui l’elemento spirituale è analiticamente irriducibile ad altro. Ciò si declina sul piano dell’antropologia

139. B. Romano, *Ragione sufficiente e diritto: dataismo*, p. 55.

in una concezione dell’essere umano come irriducibile. Tale irriducibilità viene definita con uno dei concetti che, proprio nella versione kantiana, sono diventati più rilevanti nel diritto contemporaneo: il concetto di dignità umana.

L’uomo è l’irriducibile per il quale non vi è equivalente: anche ciò che Karl Marx avrebbe chiamato “*das allgemeine Äquivalent*” non cattura l’umanità dell’uomo. Come scrisse Kant,

[ciò che ha dignità non ha equivalenti]: ha un prezzo [“*Preis*”] ciò al cui posto può esser messo anche qualcos’altro di *equivalente* [“Äquivalent”], per contro ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una dignità [“*Würde*”]<sup>140</sup>.

Così nel *Preambolo* della “Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo”, adottata dalle Nazioni Unite nel 1948, si legge che la dignità è “inerente a tutti i membri della famiglia umana”.

Secondo Kant si deve agire in modo da considerare l’umanità, sia nella propria persona, sia nella persona di ogni altro “sempre anche al tempo stesso come scopo e mai come semplice mezzo”, cioè la persona non può mai essere considerata, usando le categorie di Heidegger, come risorsa disponibile, *Bestand*.

In questo senso la persona non può mai essere ridotta a qualcosa che definendola la risolva interamente, anche qualora si utilizzino dati adeguati ad una sua comprensione operazionale. E in questo senso la cifra di ogni offesa alla dignità umana non è altro che ridurre l’uomo ad una sua parte: *trattare una mettonimia come una egualianza*. Ad esempio, si offende la dignità di una persona detenuta quando la si riduce alla sua pena: quando la persona non è considerata altro che come un detenuto. Si offende la dignità di una persona malata quando la si riduce alla sua malattia: quando la persona non è considerata altro che come un malato. Ovviamente la persona può essere anche detenuta o malata (e come tale richiede azioni adeguate), ma nell’essere detenuta o malata, non è mai solo detenuta o malata. E non rispettano la dignità umana quelle istituzioni o situazioni in cui tali riduzioni della persona sono praticate.

8.2. Un luogo significativo in cui Kant esplicita la sua critica ad ogni riduzione dell’elemento psicologico al dato fisico è il confronto che egli ebbe con il grande anatomista Samuel Thomas von Sömmerring relativamente alla individuazione di un ipotetico organo fisico dell’anima.

140. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 434; tr. it. p. 157.

A seguito di uno scambio epistolare con Kant, Sömmerring pubblicò un commento, ricevuto da Kant, in appendice al suo libro *Über das Organ der Seele* che venne stampato a Königsberg nel 1796.

Nel suo commento, Kant scrive che: “il concetto di sede dell’anima è auto-contraddittorio”<sup>141</sup>. Per Kant, infatti, il problema della sede dell’anima è un problema “non solo insolubile, ma anche in sé contraddittorio”. Così Kant scrive:

se devo rendere intuibile da qualche parte nello spazio il posto della mia anima, cioè del mio Me assoluto, sono costretto a percepire me stesso mediante quello stesso senso con il quale percepisco anche la materia che mi circonda dappresso<sup>142</sup>.

E così Kant argomenta:

Ora, l’anima può percepirci soltanto mediante il senso interno, mentre può percepire il corpo [...] solo mediante i sensi esterni; perciò, essa non può assolutamente determinare per sé stessa un posto, perché per far ciò dovrebbe necessariamente trasformarsi in oggetto della sua percezione esterna e trasportarsi fuori di se stessa. Il che è contraddittorio. – Dunque, la pretesa soluzione del problema della sede dell’anima che ci si aspetta dalla metafisica conduce ad una grandezza impossibile ()<sup>143</sup>.

Circa trent’anni prima dello scambio epistolare con Sömmerring, Kant aveva già affrontato, anche se con minore rigore teoretico, la questione del “luogo dell’anima umana nel mondo corporeo”<sup>144</sup>, considerando, con una buona dose d’ironia, l’opinione di coloro che ritengono che “l’anima dell’uomo ha la sua sede nel cervello”.<sup>145</sup> Secondo Kant,

l’opinione dominante che assegna nel cervello un posto all’anima, par che abbia principalmente la sua origine nel fatto, che da una forte riflessione, si sente chiaramente che i nervi cerebrali sono affaticati<sup>146</sup>.

Ma – obietta Kant –

se questo ragionamento fosse esatto, esso anche dimostrerebbe ancora altri luoghi dell’anima. Nella inquietudine o nella gioia, la sensazione par che abbia sua sede nel cuore. Molti affetti, anzi la massima parte di essi, manifestano la loro forza

141. I. Kant, *An Samuel Thomas Soemmerring*, p. 32 (tr. it. p. 349).

142. *Ibi*, p. 34 (tr. it. p. 353).

143. *Ibi*, p. 34 (tr. it. p. 353).

144. I. Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 324 (tr. it. p. 356).

145. *Ibi*, p. 325 (tr. it. p. 357).

146. *Ibidem*.

principale nel diaframma. La compassione muove gli intestini, ed altri istinti manifestano la loro origine e la loro sensibilità in altri organi<sup>147</sup>.

8.3. Al pari di altre critiche di altri filosofi, a suo tempo formulate, contro il riduzionismo positivistico della modernità, la polemica kantiana contro coloro che si proponevano di identificare in un organo fisico la sede dell'anima ha assunto una sua attualità dopo che, all'inizio del XXI secolo, vi è stata una significativa ripresa di programmi di ricerca finalizzati a identificare un cosiddetto "organo della morale". Così ha avuto una qualche notorietà (e comunque conserva una sua emblematicità) la posizione del biologo Marc Hauser che suppose l'esistenza nell'uomo di un "*moral organ*", un organo del giudizio morale. Hauser ritenne che andasse replicata in ambito morale la rivoluzione che fece Noam Chomsky in linguistica: come Chomsky ipotizzò una "grammatica universale", in quanto "dotazione innata della nostra specie", così Hauser sostenne l'ipotesi di una "grammatica morale universale"<sup>148</sup>. Secondo Hauser,

una volta acquisite le norme morali specifiche della nostra cultura – un processo più simile alla crescita di un arto che a una lezione di catechismo sui vizi e le virtù – giudichiamo se le azioni sono lecite, obbligatorie o proibite senza bisogno di un ragionamento consciente e di un ricorso esplicito ai principi soggiacenti<sup>149</sup>.

Per Hauser, "analogamente al linguaggio, la facoltà morale si accompagna a un organo progettato appositamente per occuparsi dei problemi su ciò che è giusto o sbagliato". E, esattamente come il cuore o il fegato se non funzionano possono portare alla morte, così "anche un organo morale che non funziona bene può portare ad azioni proibite dalla cultura locale, o all'inazione in situazioni in cui agire è moralmente obbligatorio"<sup>150</sup>.

8.4. Come ho detto, l'influenza del concetto kantiano di dignità umana è stata molto forte nel costituzionalismo europeo. Così la Costituzione tedesca, il *Grundgesetz* del 1949, al primo comma dell'art. 1, stabilisce che "La dignità dell'uomo è intangibile" ed è "dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla". E, sulla scia di tale dichiarazione, è tipicamente kantiana la "*Objektformel*" utilizzata dalla Corte costituzionale federale per interpretare la dignità umana nel senso che l'uomo non può essere degradato a semplice oggetto.

147. *Ibidem*

148. M. D. Hauser, *Moral Minds: the Nature of Right and Wrong*, p. viii.

149. *Ibidem*.

150. *Ibi*, p. 219.

Il dettato costituzionale tedesco è stato ripreso quasi esattamente nell'art. 1 della "Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea" secondo cui "La dignità umana è inviolabile" e "deve essere rispettata e tutelata". È da notare che, secondo le "Spiegazioni ufficiali" della "Carta", la "dignità della persona umana non è soltanto un diritto fondamentale in sé, ma costituisce la base stessa dei diritti fondamentali", rappresentando dunque l'unico diritto non bilanciabile.

Nell'ordinamento italiano le previsioni europee, che hanno la forza vincolante di un trattato internazionale, si saldano con i riferimenti costituzionali esplicativi, ma soprattutto con il principio personalista che, secondo la Corte di Cassazione, "anima la nostra Costituzione, la quale vede nella persona umana un valore etico in sé" e "vieta ogni strumentalizzazione della medesima per alcun fine eteronomo ed assorbente".

Sono questi principî costituzionali che possono svolgere una funzione cateneonica rispetto alla riduzione del diritto a ciò che, ontologicamente e assiologicamente, è altro.

### *Riferimenti bibliografici*

- Anderson, A. R., *A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic*, in: «Mind», 67 (1958), pp. 100–103.
- *The Logic of Norms*, in: «Logique et analyse», 1 (1958), pp. 84–91.
- Appel K., Kuran D., "La vita non è diversa dalla vita, perché la vita è nella Divinità unificata": amore e libertà negli Scritti giovanili di Hegel, in: Moshchini M. (ed.), *Idea*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 33–57.
- Aristotele, *Politica*. Tr. it. di R. Radice e T. Gargiulo, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, vol. I, Milano 2014.
- Ayala F. J., *Introduction*, in: Ayala F.J., Dobzhansky T. (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, Macmillan, London 1974, pp. VII–XVI.
- Azzoni G., *L'idea di giustizia tra universale e particolare*, in Torresetti G. (ed.), *Diritto, politica e realtà sociale nell'epoca della globalizzazione (Atti del XXII Congresso nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica, Macerata, 2-5 ottobre 2002)*, EUM – Edizioni Università di Macerata, Macerata 2008, pp. 289–328. Riedizione in Azzoni G., *Nomofanìe: esercizi di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2021<sup>3</sup>, pp. 181–215.
- Bataille G., *La Notion de dépense*, in: «La critique sociale», n. 7, gennaio 1933, pp. 7–15; riedizione in: Bataille G., *Œuvres complètes, I, Premiers Écrits*,

- 1922-1940, Gallimard, Paris 1970, pp. 302-320; tr.it. di F. Serna: *La nozione di dépense*, in: Bataille G., *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 1-22.
- Battaglia F., *Diritto ed Economia*, Cedam, Padova 1950. Ried. in *Economia, diritto, morale*, Cooperativa Libraria Universitaria / Editoriale Bolognese, Bologna 1972, pp. 245-284.
- Brooks D., *The Philosophy of Data*, in «The New York Times» 4 febbraio 2013.
- Caiani L., *La filosofia dei giuristi italiani*, Cedam, Padova, 1955; riedizione a cura di G. Pino: Roma Tre Press, Roma 2021.
- Cammarata A. E., *Scritti sul formalismo giuridico*. Raccolti e curati da F. Modugno e L. Pace, Roma Tre Press, Roma 2023.
- Cotta S., *Il diritto nell'esistenza: linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991<sup>2</sup>.
- *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997.
- Croce B., *Riduzione della Filosofia del diritto alla Filosofia dell'economia*, Memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate dei 21 aprile e 5 maggio 1907, in «Atti della Accademia Pontaniana», XXXVII, n. 8, 1907, pp. 3-53; (riedizione critica a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2016).
- *Filosofia della pratica: economica ed etica*, (1908); Laterza, Bari 1923<sup>3</sup>.
- Del Vecchio G., *Diritto ed Economia*, Studium, Roma 1954.
- Engels F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: «Die Neue Zeit», IV, nn. 4-5, 1886; tr.it. di P. Togliatti: *Ludwig Feuerbach*, Editori Riuniti, Roma 1950, 1976.
- Gabelli A., *La nuova scuola di diritto penale in Italia*, in «Nuova Antologia», 82 (1885), pp. 569-600.
- Garelli G., *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, il Mulino, Bologna 2011.
- Gatti U., Verde A., *Cesare Lombroso: Methodological ambiguities and brilliant intuitions*, in: «International Journal of Law and Psychiatry» 35 (2011), pp. 19-26.
- Gentile G., *Cesare Lombroso e la scuola italiana di antropologia criminale*, in «La Critica: rivista di letteratura, storia e filosofia», 7 (1909), pp. 262-274 (riedizione in: Gentile G., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. I: *I Platonici*, Principato, Messina 1917, pp. 155-172).
- *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Laterza, Bari 1922.
- *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1938<sup>7</sup>; (riedizione: Le Lettere, Firenze 2012).

- Harari Y. N., *Homo Deus: a Brief History of Tomorrow*, Harvill Secker, London 2016; tr. it. di M. Piani: *Homo Deus: una breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.
- Hauser M. D., *Moral Minds: the Nature of Right and Wrong*, Harper & Collins, New York, 2006; tr. it. di A. Pederferri: *Menti morali: le origini naturali del bene e del male*, il Saggiatore, Milano 2007.
- Hegel G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes [System der Wissenschaft, Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes]*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807. Tr. it. di G. Garelli: *Sistema della scienza, parte prima: la fenomenologia dello spirito. Edizione del 1807 (in appendice le varianti del 1831)*, Einaudi, Torino 2008.
- *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, Johann Leonhard Schräg, Nürnberg 1816. Riedizione in: Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke, Band 12*, Felix Meiner, Hamburg 1981; tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa: *Scienza della logica, volume secondo: la logica soggettiva ossia dottrina del concetto*, in: Hegel G.W.F., *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1968; 1994, vol. II, pp. 647-957.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di C. L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin, Erster Theil, 1840<sup>2</sup>; tr. it. di E. Codignola e G. Sanna: *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1930; 1964.
- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie: Sommersemester 1927, [Gesamtausgabe: Band 24]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975; tr. it. di A. Fabris: *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1990.
- *Das Ge-Stell [1949]*, in: Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge [Gesamtausgabe: Band 79]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 24-45; tr. it. di G. Gurisatti, *L'impianto*, in: Heidegger M., *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 45-70.
- *Die Kehre [1949]*, in: Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge [Gesamtausgabe: Band 79]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 68-77; tr. it. di G. Gurisatti, *La svolta*, in: Heidegger M., *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 97-108.
- *Die Frage nach der Technik [1953]*, in: Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze [Gesamtausgabe: Band 7]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, pp. 5-36; tr. it. di G. Vattimo: *La questione della tecnica*, in: Heidegger M., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976; 1991, pp. 5-27.

- *Seminar in Le Thor 1969*, in: Heidegger M., *Seminare [Gesamtausgabe: Band 15]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, pp. 326-371; tr. it. di M. Bonola: *Le Thor 1969*, in: Heidegger M., *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, pp. 89-188; verbale originale francese: *Séminaire du Thor 1969*, in: Heidegger M., *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, pp. 259-306.
  - *Seminar in Zähringen 1973*, in: Heidegger M., *Seminare [Gesamtausgabe: Band 15]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, pp. 372-400; tr. it. di M. Bonola: *Zähringen 1973*, in: Heidegger M., *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, pp. 145-180; verbale originale francese: *Le séminaire de Zähringen* in: Heidegger M., *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, pp. 307-339.
- Irti N., *Un diritto incalcolabile*, Giappichelli, Torino 2016.
- Kalinowski G., *Études de logique déontique. I (1953-1969)*, L. G. D.J., Paris 1972.
- Kant I., *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*. Johann Jacob Kanter, Königsberg 1766. Riedizione in: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. *Band II*. Georg Reimer, Berlin 1905, pp. 315-373. Tr. it. di P. Carabellese rivista da R. Assunto: *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in: Kant I., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1953; 1990, pp. 347-407.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1785. Riedizione in: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, *Band IV*, Georg Reimer, Berlin 1903, pp. 385-463. Tr. it. di V. Mathieu: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.
  - *An Samuel Thomas Soemmerring*, 1795, in: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, *Band XII (Briefwechsel Band III: 1795-1803)*, Walter de Gruyter, Berlin / Leipzig 1922<sup>2</sup>, pp. 30-35. Tr. it. di O. Meo: *A Samuel Thomas Soemmerring*, in: Kant I., *Epistolario filosofico, 1761-1800*, il melangolo, Genova 1990, pp. 347-355.
- Lombroso C., *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie* [variante: *ed alla psichiatria*], Fratelli Bocca Editori, Torino 1896-1897<sup>5</sup>, 4 volumi e 7 tomi.
- MacIntyre A., *Hegel on Faces and Skulls*, in: MacIntyre A. (ed.), *Hegel: a Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame / London 1972, pp. 219-236.
- Mantegazza P., *L'Anno 3000: sogno*, Fratelli Treves Editori, Milano 1897.

- Marx K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Franz Duncker, Berlin 1859; tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti: *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957; 1979<sup>4</sup>.
- *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Meissner, Hamburg 1867; tr. it. di D. Cantimori: *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo: Il processo di produzione del capitale*, Einaudi, Torino 1973.
- Romano B., *Algoritmi al potere: calcolo giudizio pensiero*, Giappichelli, Torino 2018.
- *Civiltà dei dati: libertà giuridica e violenza*, Giappichelli, Torino 2020.
- *Ragione sufficiente e diritto: dataismo e teoria dei quanti*, Giappichelli, Torino 2023.
- *Intelligenza artificiale e volontà: il magistrato e chat-GPT; la capacità rivelativa del diritto*, Giappichelli, Torino 2024.
- Romano S., *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze 1918; 1946<sup>2</sup>, 1967.
- Sasso G., *L'essere e le differenze: sul "Sofista" di Platone*, il Mulino, Bologna 1991.
- Spaemann R., *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 1998<sup>2</sup>; tr. it. di L. Allodi: *Personen: sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Stella A., *Sul riduzionismo: dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne, Canterano (RM) 2020.
- Troncarelli B., *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce. 1900-1952*, Giuffrè, Milano 1995.
- Vidoni F., *Natura e storia: Marx ed Engels interpreti del Darwinismo*, Dedalo, Bari 1993.
- Villey M., *Suum jus cuique tribuens*, in: *Studi in onore di Pietro De Francisci*, Giuffrè, Milano 1956, vol. I, pp. 361-371.
- Wright G. H. von, *Deontic Logic*, in: «Mind» 60 (1951), pp. 1-15.
- Zanuso F., *L'emergente attualità di Cesare Lombroso*, in: Picotti L. – Zanuso F. (eds), *L'antropologia criminale di Cesare Lombroso: dall'Ottocento al dibattito filosofico-penale contemporaneo*, ESI, Napoli 2011, pp. 3-9.