

FRANCESCO VIOLA

Ermeneutica giuridica e pluralismo

ABSTRACT

The traditional theory of legal interpretation has been worked out with reference to culturally homogeneous societies and on the basis of the priority of domestic law. Nowadays both of these conditions have been vanished, because of cultural and legal pluralism.

In this paper I aim to show that legal hermeneutics can cope with the problems that have been risen by contemporary pluralism. The main difficulty stems from the fact that philosophical hermeneutics too seems to necessarily require a kind of cultural homogeneity and steadiness that cannot be presupposed anymore. Gadamer's appeal to the practical wisdom of judges and lawyers is based on a degree of social cohesion that has been breaking. After a short outline of philosophical and legal hermeneutics, the paper focuses on contemporary pluralism and on some conditions of the intercultural dialogue. Finally, two potential strategies provided by legal hermeneutics in order to manage cultural pluralism will be addressed.

KEYWORDS

Concept of Law – Hermeneutics – Legal Interpretation – Pluralism – Rule of Law.

1. IL PRIMATO DELLA COMPrensIONE

L'interpretazione in quanto tale non è mai un fine ultimo. S'interpreta al fine di comprendere. Ma a sua volta il comprendere, a differenza del conoscere puro e semplice, ha un carattere pratico, cosicché esso porta in sé le ragioni per cui si vuole comprendere. Anzi queste ragioni precedono il comprendere e contribuiscono a determinare e ad orientare la precomprensione. Sono presupposizioni del comprendere. L'interpretazione come attività acquista un senso proprio perché avviene all'interno di una preliminare comprensione, che è il vero e proprio luogo in cui abitano i significati. Ogni attività ha un significato solo all'interno di una totalità di senso. Di conseguenza la comprensione precede e condiziona l'interpretazione che a sua volta la sviluppa, la corregge e la libera dai fraintendimenti¹.

1. Queste idee sono notoriamente sviluppate dall'ermeneutica filosofica, da cui qui si trae ispirazione. Cfr., in generale, G. Warnke, 1987.

Questa considerazione si appoggia su osservazioni elementari. Se non anticipiamo il senso del nostro discorso, non riusciamo neanche a costruirlo. Anche nella ricerca scientifica, perché il dato sia enucleato, occorre prima anticiparne il senso e poi verificarlo con il controllo sperimentale. Ma per l'ermeneutica filosofica tutto ciò assume una rilevanza ben più profonda in quanto il comprendere è inteso come un modo d'essere, il modo proprio d'essere di quell'animale ermeneutico qual è l'uomo².

Secondo Gadamer, non soltanto il discorso e la scrittura, ma tutte le creazioni umane sono compenetrare di un "senso", che è compito dell'ermeneutica estrarre. Il senso di una pratica sociale interpretativa è la finalità generale dell'impresa di cui si tratta. Esso precede e illumina le azioni che sono poste al suo interno. Queste azioni possono essere corrette o non corrette (convenienti o sconvenienti, giuste o ingiuste, buone o cattive) in relazione a ciò a cui mirano, cioè propriamente possono essere sensate o insensate. Da questo punto di vista il senso di una pratica sociale è un compito a cui si è chiamati, un'impresa che s'intraprende, un obiettivo generale che si persegue. Ciò significa che ciò che sta alla base della comprensione ermeneutica ha un carattere pratico e che una filosofia ermeneutica del diritto non potrà che essere una filosofia pratica.

Mentre l'intendere indica – come riteneva Wittgenstein – un dirigersi verso qualcuno, cioè cercare di cogliere le intenzioni altrui (si intendono intenzioni), nel comprendere l'oggetto è più ampio in quanto riguarda non solo il contesto immediato che contribuisce a conferire rilevanza alle intenzioni, ma anche più in generale le tradizioni e le forme di vita a cui le intenzioni appartengono. La comprensione è, pertanto, al contempo un'apprensione del "mondo" di cui l'intenzione fa parte.

È proprio di un compito e, più in generale, di un fine quello di mettere in moto senza ancora propriamente esistere. Allo stesso modo la precomprensione della cosa di cui si tratta non contraddice né pregiudica la ricerca interpretativa dei significati in cui essa si articola e si realizza. Eppure questa ancora non esiste, perché solo l'interpretazione la fa esistere. Se questo orizzonte di significati, che ancora non esiste, fosse una mera chimera, allora l'evento interpretativo sarebbe giudice di se stesso e non vi sarebbe nulla se non l'interpretazione, come pensava ieri Nietzsche e pensano oggi i decostruttivisti. È l'essenza stessa della cosa che non esiste ancora che chiede di essere interpretata correttamente³.

Anche l'interpretazione giuridica, che si esercita all'interno di uno Stato monoculturale con il monopolio della produzione giuridica, ha le sue precomprensioni, i suoi indiscussi presupposti e le sue anticipazioni di significato.

Dai tempi della codificazione napoleonica l'idea del diritto s'è concretizza-

2. V. Mathieu, 2000.

3. In generale cfr. H. G. Gadamer, 1960.

ta nell'immagine di un sistema giuridico nazionale costituito da norme fornite di un'interna coerenza di significato ed emanate da un'autorità formalmente riconosciuta. Alf Ross ha equiparato un sistema giuridico così inteso al gioco degli scacchi. Mentre le regole degli scacchi si riferiscono alle mosse fatte dai giocatori, le regole giuridiche si riferiscono alle azioni sociali dei cittadini e delle pubbliche autorità, donde la distinzione tra norme di condotta e norme di competenza⁴. Per Ross un sistema giuridico nazionale è, per così dire, "un'entità giuridica" nella sostanza incommensurabile rispetto agli altri sistemi di diritto valido. È come se vi fossero tanti modi di giocare a scacchi, ognuno fornito delle sue regole interne.

Questa raffigurazione del diritto richiede una volta per tutte una delimitazione rigorosa del contesto entro cui si esercita il gioco del diritto. Conseguentemente essa tende a identificare il diritto valido con la dimensione nazionale, cioè con una particolare forma di vita fornita di una propria "ideologia delle fonti del diritto". Questa convinzione è ancora altamente diffusa nel pensiero giuridico contemporaneo, ma è falsa per ragioni storiche e teoriche.

Non era così in passato e, soprattutto non è più così oggi. Sta di fatto che oggi per determinare quali siano le fonti del diritto dobbiamo prima individuare il loro orizzonte di esercizio. Un sistema giuridico non solo deve rimettere continuamente in ordine la gerarchia costituzionale delle sue fonti, ma deve anche tener conto degli altri ordinamenti giuridici per non parlare del carattere anomalo delle fonti *extra ordinem*. Insomma, le regole del gioco non sono prefissate una volta per tutte al di là di alcune indicazioni generali e devono essere incessantemente riordinate⁵.

Ciò significa che, a dispetto delle apparenze, l'interpretazione giuridica si è sempre articolata e si articola, oggi ancor più chiaramente, all'interno di una precomprensione volta alla fusione di orizzonti culturali differenti e non già rigorosamente murata all'interno di un mondo culturale determinato.

Il ruolo dell'interpretazione giuridica è quello di tradurre pretese normative che provengono dalle forme di vita del passato (o, semplicemente, altre) in quella del presente, che ha con queste particolari legami. Le tradizioni e le istituzioni non sono mondi isolati, ma si sviluppano attraverso un intenso scambio e una fitta rete di relazioni fra loro. In certo modo la "normatività" è ciò che non proviene dal nostro stesso mondo e ne mette in crisi la "normalità". Per questo la normatività ha bisogno di una giustificazione, mentre non è così per la normalità. Ciò che già appartiene al nostro mondo o alla nostra forma di vita è per definizione già costitutivo della nostra identità e allora si potrà solo sollevare la questione se veramente questa o quell'altra interpretazione sia in accordo con le pratiche sociali consolidate. Ma la normatività in senso forte si

4. A. Ross (1958), trad. it. 1965, 32-3.

5. Cfr., da ultimo, G. Pino, 2011.

ha quando ci si chiede di accettare l'estraneo o il diverso e di accoglierlo nel nostro mondo.

Com'è noto, sulla scia di Wittgenstein s'è rafforzata la tesi dell'incommensurabilità dei paradigmi e dell'intraducibilità dei linguaggi. Non intendo qui discuterne la fondatezza. Resta però il fatto che il diritto in quanto linguaggio dell'interazione ha da sempre affrontato la sfida dell'incomunicabilità delle diversità. La stessa pratica giuridica si basa sul presupposto che una medesima regola può misurare situazioni differenti nel tempo e distanti nello spazio. Oggi ciò s'è reso ancora più visibile nei tentativi di costituire intorno ai diritti dell'uomo un luogo stabile di comunicazione dei differenti sistemi giuridici. Dato il progressivo dissolversi dell'omogeneità sociale e culturale⁶, il passaggio dallo Stato nazionale alle società multiculturali sarebbe impossibile qualora il diritto non fosse capace di far dialogare culture differenti e fosse destinato solo a risolvere le liti in famiglia.

L'ermeneutica filosofica, almeno per le sue origini e nei suoi principali sviluppi, è particolarmente sensibile all'incontro di mondi culturali differenti e concepisce le forme di vita non già come entità chiuse, ma come ambienti più fluidi e porosi. Tuttavia il problema dell'ermeneutica non è certamente quello di amministrare il dialogo interculturale, bensì quello di risolvere problemi di comprensione legati al fatto che essi richiedono l'apprensione di qualcosa proveniente da un mondo culturale diverso da quello dell'interprete. Non c'è dubbio, ad esempio, che i diritti dell'uomo provengano da una determinata cultura, quella occidentale, ma valgono e sono normativi solo nella misura in cui sono capaci di parlare a culture diverse da quella d'origine.

Un problema propriamente ermeneutico, e non solo meramente interpretativo, sorge solo quando si tratta di affrontare l'incontro di mondi culturali diversi.

2. IL NUOVO PLURALISMO

Il pluralismo contemporaneo non è semplicemente l'incontro di mondi culturali diversi. Se è vero che esso non può essere ridotto al pluralismo di contenuti interpretativi interni a una determinata cultura, è anche vero che esso non è neppure semplicemente il pluralismo delle strutture generali della vita pratica e della loro maggiore comunicazione⁷. Si tratta più esattamente della rottura dei confini fra le identità culturali e, conseguentemente, del fenomeno dello spaesamento identitario. Ciò lo si constata anche nell'ambito del pluralismo giuridico.

Affinché si possa parlare in senso proprio di pluralismo giuridico, occorre

6. Cfr. K. Henley, 1990; e, più in generale, F. J. Mootz III (ed.), 2007.

7. Sul pluralismo in generale rinvio a F. Viola, 2007b.

che ogni ordine giuridico (non solo quello statale) non si ponga come esclusivo e dal punto di vista interno⁸ riconosca come legittima la pretesa di giuridicità degli altri ordini in competizione con la propria senza propriamente incorporarli in sé. Occorre che le fonti giuridiche in gioco siano considerate tutte legittime, che riguardino lo stesso oggetto o la stessa situazione sociale, che confliggano sotto qualche rispetto e che non siano presenti chiare e consolidate gerarchie normative.

Il pluralismo giuridico è una proprietà dei contesti sociali e non già dei sistemi giuridici. Esso designa il fatto che all'interno di uno stesso ambito sociale sono operative norme giuridiche di differente provenienza, alcune prodotte al suo interno e altre da ambiti sociali esterni. All'interno di uno stesso ambito sociale sono operative norme giuridiche di diversa provenienza, sia nel caso che esse restino legate alla loro origine, sia nel caso che si svincolino dalla loro origine⁹.

Di conseguenza il pluralismo giuridico, così inteso, pone al centro della questione l'identificazione della giuridicità come preliminare rispetto a quella tradizionale della validità normativa. Ed è proprio sotto questo aspetto che dobbiamo misurare l'adeguatezza dell'ermeneutica giuridica.

Il traguardo ambizioso che si pone l'impresa ermeneutica consiste nel superare il particolarismo dal suo interno mediante progressive intese con altre particolarità culturali. La consapevolezza di trovarsi in un contesto particolare è essenziale per il cammino ermeneutico, unita però all'apertura verso altri universi culturali al fine di costituire un orizzonte d'intesa fra più particolari¹⁰. Ciò significa che l'atto interpretativo è ben lungi dall'essere un rispecchiamento, ma il suo risultato, cioè la comprensione, è propriamente un evento in cui si attua la comunanza degli orizzonti culturali¹¹.

Per l'ermeneutica filosofica la comprensione ha un carattere radicalmente temporale. L'esperienza umana non è fatta di stati di coscienza atomistici e puntuali, ma di connessioni tra i significati che implicano un incessante riordinamento restrospettivo e prospettico. La coscienza ermeneutica è una coscienza storica, è esposta alla storia e alla sua azione in modo tale che questa azione non può essere oggettivata senza far venire meno lo stesso fenomeno storico. Ma l'oggettivazione epistemologica introduce in questa coscienza una

8. Per questo alcuni preferiscono parlare di *legal polycentricity*. Cfr. H. Petersen, H. Zahle (eds.), 1995, 8.

9. F. Viola, 2008, 100-1.

10. Il "buon" universalismo è l'orizzonte d'intesa di almeno *due* particolari quand'essi sono capaci di universalizzazione. Cfr. T. Todorov (1989), trad. it. 1991, 17.

11. Qui rinviato alla distinzione di Jullien fra universalizzabile, che è un enunciato con pretese di verità al di là delle differenze culturali, e universalizzante, che fa emergere l'universale per negazione e in modo operativo, mostrando che l'effetto prodotto è universale. F. Jullien (2008), trad. it. 2010, 126 ss.

sorta di distanziamento alienante (*Verfremdung*) che distrugge l'originaria relazione di appartenenza. Bisognerà, allora, recuperare la profonda unità della coscienza storica, mostrando la possibilità di superare la frattura tra la tradizione in cui e di cui vive l'interprete e quella a cui il testo, o più in generale il messaggio, appartiene (*Horizontverschmelzung*). Ogni accostamento ai documenti storici non è mai neutrale. Ogni interprete porta con sé modelli istillati dalla propria tradizione e cultura. Questi pre-giudizi (*Vorurteile*) lo conducono ad avere determinate aspettative nei confronti dei significati di un testo. Il comprendere sarà, allora, un movimento circolare tra le aspettative o anticipazioni dell'interprete e i significati annidati nel testo. L'incontro e la fusione degli orizzonti è possibile, perché, da una parte, la consapevolezza dei pregiudizi dà la possibilità di governarli e di correggere, così, le aspettative e, dall'altra, i significati da comprendere si protendono al di là delle intenzioni dell'autore. Per questo ogni comprensione ermeneutica non è una mera riproduzione, ma ha un aspetto produttivo e si sviluppa come evento storico esso stesso, che a sua volta è disponibile per ulteriori attualizzazioni.

Anche l'esperienza giuridica ha un carattere storico ineliminabile. Il passato fa sentire il suo peso nel presente che a sua volta si sente in qualche modo vincolato da esso. La pratica giuridica è un'incessante opera di mediazione tra mondi diversi, quello di coloro in cui il testo legale (o altro equivalente) ha avuto origine e quello dei suoi attuali utenti, cioè di coloro che se ne servono per portare a compimento l'impresa del coordinamento delle azioni sociali. L'interprete è tradizionalmente un mediatore e un traduttore. Non si tratta soltanto di mettere in comunicazione culture diverse, ma anche situazioni differenti, eventi storici lontani nel tempo e aspettative contrastanti. Ciò richiede non solo la capacità di partecipare a un particolare gioco linguistico, ma anche di saper cogliere ciò che una determinata forma di vita può comunicare a un'altra differente e cosa questa può ricevere dal passato.

In ragione del carattere storico dell'esperienza giuridica vien da chiedersi se il diritto debba essere identificato come un particolare gioco linguistico¹² oppure come un modo di mettere in comunicazione forme di vita differenti ed eventi storici distinti. Il diritto è una forma di vita o un modo per governare la comunicazione tra la molteplicità dei linguaggi? La coordinazione giuridica delle azioni sociali è realizzabile soltanto all'interno di contesti ben definiti e circoscritti oppure si esercita nell'interrelazione di forme di vita distanti nel tempo e nello spazio?

Credo che il modo più adeguato per rispondere a tali questioni sia quello di considerare il diritto come un cercatore di comunanza senza legarlo indissolubilmente a forme di vita specifiche o a particolari antropologie.

Le condizioni generali affinché ciò sia possibile risiedono tutte nel modo

12. Cfr. E. A. Russo, A. C. Moguillanes Mendiá, 2001³.

d'intendere quel punto di contatto, quella comunanza a fondamento di un dialogo che non sia fra sordi. E qui sono possibili differenti varianti o differenti piste di ricerca che possono essere intese come alternative o come cumulative.

Si può ritenere che l'oggetto da interpretare non sia normativo solo nel senso di presentarsi come ciò che deve essere compreso, ma in più perché appartiene a una tradizione fornita di un valore paradigmatico e, quindi, capace di parlare in certo qual modo a tutti. In questo caso la normatività dell'oggetto da interpretare proviene dal suo contenuto e non già dal compito che si assume l'interprete. Il riferimento di Gadamer ai testi classici e alla classicità deve essere inteso in questo senso. Vi sono esperienze culturali del passato che hanno un significato emblematico in quanto rappresentative dei canoni consolidati che governano un ambito pratico. Ciò non significa che tali modelli non possano e non debbano essere rimessi in discussione, sì da essere modificati anche profondamente. In fondo è ciò che avviene inevitabilmente quando l'interprete li attualizza applicandoli a determinati contesti. Ciononostante essi conservano il loro ruolo di punto di riferimento, in quanto le pratiche sociali debbono giustificare la loro articolazione specifica dei modelli paradigmatici o il loro allontanarsi più o meno radicalmente da essi.

V'è anche un altro modo di andare alla ricerca della comunanza tra il mondo dell'interprete e quello dell'oggetto da interpretare. Ora questo punto di contatto si trova nel tipo di pratica che è in questione. Gli orizzonti culturali in dialogo, per quanto diversi possano essere nei contenuti o nei valori in gioco, hanno in comune la ragion pratica, cioè le finalità tipiche dell'operare umano. Si può forse individuare una convergenza del perché s'interpreta e delle ragioni per cui è venuto alla luce l'oggetto dell'interpretare. Certe pratiche del passato o certi testi sono emblematici o significativi proprio perché si sono edificati intorno a istanze simili a quelle che spinge l'interprete a interpretarli. Ammettiamo, ad esempio, che una delle finalità principali per cui c'è il diritto sia guidare le azioni sociali e coordinarle in modo che vi siano nella società ordine e giustizia, un ordine giusto. Quest'esigenza accomuna differenti orizzonti culturali, anche se questi hanno dato di fatto risposte ben diverse e contrastanti, hanno elaborato differenti tipi di ordine sociale e maturato differenti sensi del giusto. Tuttavia il fatto che si tratti pur sempre di risposte alla stessa domanda permette di individuare in questa il punto di contatto per il dialogo ermeneutico. Ciò richiede che si acquisti consapevolezza di queste forme strutturali dell'operare umano che sono implicite nella stessa precomprensione, sottraendola alla mera fatticità. Non si tratta di strutture puramente formali se esse sono governate – come si dovrebbe riconoscere – dalle stesse finalità, anche se variamente intese.

Possiamo considerare questi due modi di ritrovamento della comunanza come due varianti dell'approccio ermeneutico all'interpretazione. Il primo ha un carattere decisamente storico e, se assolutizzato, può condurre allo storic-

smo. Il secondo ha un carattere ontologico, poiché presuppone che vi siano ragioni universali per cui sorgono determinate pratiche sociali e domande comuni a cui esse intendono rispondere¹³. Il che giustifica un confronto critico e permette una mescolanza degli stili di vita. Quest'ultimo approccio, se assolutizzato, può condurre a una metafisica astratta, qual è stata non rare volte quella del diritto naturale.

All'interno del pensiero ermeneutico resta a tutt'oggi aperto il dibattito tra queste sue due anime principali, rappresentate dal principio di effettività (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), da una parte, e dalla riabilitazione della ragion pratica dall'altra¹⁴. Tuttavia, in linea di principio, questi due orientamenti non sono necessariamente in contrasto tra loro, ma lo diventano in presenza di una radicalizzazione dell'uno o dell'altro. Al contrario, si potrebbe mostrare che nel loro assetto moderato abbiano bisogno l'uno dell'altro. Infatti, l'individuazione dei testi paradigmatici e delle pratiche emblematiche è possibile solo se si riconosce che esse intendono rispondere alle domande che si pone l'interprete e alla ricerca per cui egli s'impegna nella pratica interpretativa. Per converso, non si possono chiarificare le istanze che giustificano la ricerca se non attraverso determinate risposte che hanno ai nostri occhi un accreditamento particolare. Resta il fatto che lo storicismo e l'astrattismo metafisico sono dietro l'angolo.

Vorrei ora mostrare in che modo queste articolazioni del pensiero ermeneutico si possano applicare all'interpretazione giuridica, sì da contribuire a chiarire in che senso esso è in grado di affrontare il pluralismo giuridico contemporaneo.

3. L'INTERPRETAZIONE DEI "TESTI GIURIDICI"

Il primato della comprensione spinge, dunque, l'ermeneutica come filosofia a interrogarsi sul senso delle opere umane. Abbiamo già notato che non si tratta semplicemente di mettere a contatto culture diverse, cioè di problemi di traduzione di linguaggi, ma di comprendere la "cosa" di cui si tratta e questa non si lascia imprigionare nella relatività di una cultura, né esaurire dalla molteplicità delle sue applicazioni. È proprio in riferimento a questo "senso comune" che le culture possono veramente comunicare. L'ermeneutica si colloca in questo spazio interstiziale che propriamente non esiste, perché ogni evento interpretativo appartiene inevitabilmente a un processo culturale. Essa s'interroga su ciò che rende possibile alle forme di vita di dialogare tra loro attraverso eventi che pur tuttavia restano interni e propri a ciascuna di esse. In nome di che cosa

13. Per la distinzione tra *analytic hermeneutics* e *ontological hermeneutics* cfr. R. J. Howard, 1982.

14. Cfr. H. G. Gadamer, 1972 e F. Volpi, 2002.

consideriamo come “diritto” sistemi di regole così diversi tra loro se non perché la “cosa” di cui si tratta è in qualche modo comune? Perché non consideriamo la scienza del diritto comparato un luogo d’insensatezze e di fraintendimenti se non perché l’impresa giuridica ha in qualche modo dovunque un senso comune?

La particolare attenzione che l’ermeneutica rivolge ai testi viene spiegata dal fatto che i testi ci parlano di qualcosa o, meglio, sono il luogo in cui è possibile incontrare il senso per cui li si interpreta. Poiché l’attività interpretativa è messa in moto dall’istanza cogente della realizzazione di un’opera, i testi in questione sono quelli “sacri”, cioè quelli che chiamano a un compito che si percepisce come ineludibile¹⁵. Possiamo considerarli “testi classici” se diamo a quest’espressione un significato ampio¹⁶. Sono testi classici le grandi opere letterarie e artistiche, ma anche quelle religiose e i testi giuridici. Sono considerati emblematici, perché in essi il senso dell’opera da compiere si svela in modo specifico e particolare, sicché essi assumono il ruolo di punto di riferimento per comprendere i significati delle azioni. Non bisogna pensare solo a testi scritti. Anche il modo di comportarsi comune agli uomini può assumere il ruolo di sistema di riferimento mediante il quale comprendiamo una lingua sconosciuta¹⁷.

Si palesa, pertanto, evidente tutta la differenza tra l’approccio giuspositivistico al testo e quello proprio dell’ermeneutica giuridica. Il primo ritiene, infatti, che tutto il senso sia immanente al testo e racchiuso in esso. Il giuspositivismo non si caratterizza in quanto afferma che tutto il diritto è prodotto dell’opera umana – cosa per tanti versi accettabile –, ma fondamentale per il fatto di sostenere l’autoreferenzialità del diritto positivo, cioè l’identificazione fra il senso del diritto e i testi giuridici ovvero – il che è lo stesso – l’auto-legittimazione del testo. Ciò vale sia nel caso che i testi giuridici si pensino come ormai assolutamente indipendenti dai loro autori, sia nel caso che li si consideri sempre come luogo di manifestazione delle intenzioni autoritative. In ogni caso si ritiene che i testi possano essere interpretati senza che sia affermata la cosa che sta fuori di loro e ne costituisce il fondamento. L’interpretazione si rende autonoma dalla comprensione e diventa una mera tecnica linguistica. L’impresa è simile a quella del barone di Münchhausen, che esce fuori dal pantano tirandosi per la parrucca¹⁸.

Nella prospettiva ermeneutica, invece, non è un testo ad avere un senso, ma un senso ad avere (o ad esprimersi in) uno o più testi. Ciò significa che è il diritto in quanto forma specifica dell’operare umano a precedere e conferire

15. Cfr., ad esempio, M. Barberis, 1999.

16. Cfr. E. Berti, 1997 e R. Brandt, 1984.

17. L. Wittgenstein, 1967, § 206.

18. Cfr., in generale, J. Hruschka, 1972.

significato ai testi, che proprio per questo sono considerati “giuridici”. Nessuno di essi è però in grado di afferrare e racchiudere in sé tutto il senso del diritto, essendone ognuno solo una più o meno adeguata manifestazione. Se non fosse così, comprensione e interpretazione sarebbero la stessa cosa e, conseguentemente, non sarebbero possibili criteri di valutazione relativi alla correttezza della seconda. Il diritto positivo realizzerebbe sempre e infallibilmente il suo senso. E questo è storicismo.

L’orizzonte specifico dei significati, che è presupposto nella precomprensione, fa sì che si possa rigettare l’affermazione di Nietzsche per cui tutto è interpretazione. Questa tesi è contraddittoria, perché, se tutto fosse interpretazione, niente lo sarebbe, in quanto l’interpretazione è sempre di qualcosa. Ogni interpretazione presuppone un oggetto da interpretare diverso dall’interpretazione stessa.

Se tutto fosse interpretazione, non si potrebbe neppure dire che s’interpretano testi “giuridici”. Non è certamente l’interpretazione che rende “giuridico” un testo, ma al contrario sono i testi giuridici che rendono “giuridica” l’interpretazione. Anzi, ancora più radicalmente, si dovrebbe dire che la stessa giuridicità non dipende dai testi, ma più a monte dalla forma di vita di cui i testi sono espressione.

L’interpretazione è certamente legata alla positività fino al punto da potersi affermare che la stessa positività del diritto è il risultato d’interpretazioni e il principio di altre interpretazioni. Ma l’orizzonte di senso propriamente non lo si interpreta, ma lo si comprende, e ciò dà luogo a una catena infinita di eventi interpretativi. La questione metodologica della correttezza dell’interpretazione è, dunque, subordinata a quella ermeneutica delle condizioni di possibilità della comprensione dei testi giuridici.

Pertanto il “testo giuridico” in senso proprio non si deve confondere con i “testi giuridici”. Certamente ogni interpretazione si rivolge a un materiale giuridico (scritto od orale) da cui trarre i significati delle regole, ma questo riceve il suo senso da qualcos’altro, sia esso una tradizione, una pratica sociale che perdura nel tempo, un modo consolidato d’intendere i rapporti e le situazioni sociali. Insomma, il testo in cui leggere il diritto è una pratica sociale che si va attualizzando nel tempo e nello spazio, conservando una continuità per quanto esile o difficilmente discernibile¹⁹. Ciò non vuol dire che ogni epoca giuridica non sia stata contrassegnata da “testi giuridici” in qualche modo emblematici, quali, ad esempio, il *Corpus iuris* di Giustiniano, il *Decretum Gratiani*, il *Code civil* di Napoleone e, oggi, la *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*.

Nella tradizione giuridica occidentale – come ben nota Berman – il diritto è concepito come un insieme organico, come un “corpo” unitario, *corpus iuris*,

19. Cfr., in generale, F. Viola, 1990.

che si evolve nel tempo attraverso i secoli e le generazioni²⁰. Quest'idea, di cui si può trovare traccia già nel diritto romano, è stata elaborata in modo consapevole in epoca medioevale dai canonisti europei del XII e del XIII secolo e dai romanisti che insegnarono il diritto giustiniano nelle università europee. Questo *corpus* organico è fatto di norme e di dottrine, di principi e di concetti. La sua configurazione è strettamente legata al nascere della scienza giuridica e del ceto dei giuristi. In altre parole, il diritto comprende non solo i comandi e le decisioni dell'autorità politica, ma anche le dottrine e i concetti elaborati dai giuristi, le interpretazioni e le decisioni dei giudici. Ciò significa che il diritto possiede al suo interno i criteri per la propria sistemazione e per la propria valutazione. Questo è il significato del richiamo a un *corpus*, che sarebbe tradito dall'intenderlo come un sistema in senso logico²¹.

Non bisogna confondere quest'idea con quella kelseniana dell'unità di un sistema normativo discendente da una norma fondamentale, che ne è semmai un'applicazione riduzionistica generata da esigenze di razionalizzazione portate al loro estremo. In epoca medioevale il diritto come *corpus* era il risultato dell'integrazione di sistemi giuridici differenti. Tale integrazione fu favorita dalla dottrina della gerarchia delle fonti del diritto e dai criteri dottrinali per la soluzione dei conflitti fra norme appartenenti o non a regimi giuridici differenti.

Il primo esempio di questo modo di affrontare il rapporto fra norme di origine differente lo si trova nella *Concordantia discordantium canonum* del monaco Graziano nel 1140. Graziano affermava che nel caso di conflitto la consuetudine doveva cedere il posto alle leggi scritte, queste al diritto naturale e quest'ultimo al diritto divino. Questo è un caso emblematico di concorrenza degli ordinamenti, cioè tra l'ordinamento del diritto proveniente dalla società (consuetudine), quello proveniente dal superiore politico (legge scritta), quello proprio della ragione (diritto naturale) e quello proveniente dalla rivelazione divina (diritto divino). Come si può constatare, qui l'unicità del *corpus iuris* è non solo compatibile con, ma addirittura costituita dal pluralismo dei regimi giuridici. Questo pluralismo è a tutto campo, cioè riguarda anche la natura di questi differenti regimi giuridici, che hanno fonti e regole eterogenee²². Che proprio questo pluralismo, sul piano storico, sia risultato pienamente compatibile con l'idea unitaria del *corpus iuris* rimette in discussione la tesi weberiana dell'incompatibilità tra diritto tradizionale, diritto carismatico e diritto razio-

20. H. J. Berman, 1983, 26.

21. Si può anche mostrare che il termine "sistema" ha origine proprio dal concetto di organismo della medicina. Cfr. F. Viola, 1987, 113, nota 146.

22. Noto ciò per marcare la differenza con la problematica attuale della "concorrenza degli ordinamenti giuridici" all'interno dell'Unione Europea. Nonostante la differenza fra i sistemi di *common law* e quelli di *civil law*, questi ordinamenti sono ben più omogenei di quelli medioevali. Cfr. F. Viola, 2007a.

nale. Sta di fatto che, quando ha prevalso il diritto razionale, l'idea del *corpus iuris* è scomparsa ed è stata sostituita dal sistema kelseniano, che vede nel pluralismo giuridico un difetto o un male da combattere.

Oggi al posto del *corpus iuris* c'è lo spazio giuridico europeo, in cui fluttuano in modo disordinato norme venute non si sa da dove, applicate non si sa come e da chi. Ai nostri occhi si presenta un guazzabuglio, una massa frammentata di decisioni *ad hoc* e di norme confliggenti, unite solo da tecniche comuni. Questa situazione alimenta il cinismo e, in ultima istanza, favorisce il nichilismo²³.

Uno spazio giuridico, che non è un *corpus* né un ordinamento, al contempo contribuisce a destrutturare gli ordinamenti statali e rende problematico applicare a essi la nozione corrente di ordinamento giuridico. Il fatto è che per noi il concetto di ordinamento giuridico conserva, nonostante tutto, un certo richiamo statalistico. Credo che ciò valga anche per il pensiero di Santi Romano quando pensa ogni ordinamento come esclusivo al suo interno e alternativo al suo esterno, caratteristiche queste di chiara derivazione statalistica. In tal modo il pluralismo degli ordinamenti giuridici è costruito sulla falsariga del pluralismo degli ordinamenti statali.

Se restiamo ancorati a questa nozione statalistica di ordinamento, allora dobbiamo riconoscere che il diritto non è più un *corpus* e quello statale non è più in senso stretto un ordinamento. Oggi, per usare le parole di Gustavo Zagrebelsky, «il diritto come ordinamento non è più un dato, come era nell'Ottocento, ma, semmai, potremmo dire è diventato un problema, un gravissimo problema»²⁴. Tuttavia, se siamo disposti ad abbandonare l'idea riduzionistica di ordinamento normativo, forse v'è spazio per riprendere in forma profondamente nuova l'idea romana e medioevale di *corpus iuris*.

Questo nuovo orientamento trova la sua inconsapevole origine e giustificazione nell'idea stessa (anch'essa propria della tradizione giuridica occidentale) del *rule of law*, che non deve essere intesa come identificazione tra Stato e diritto (*Rechtsstaat*). Se ci fosse identità tra diritto e Stato (come pensa Kelsen), ne conseguirebbe che ogni Stato è conforme al diritto e, pertanto, il principio che gli Stati siano soggetti al diritto, a null'altro che al diritto, perderebbe tutto il suo significato. Come possono le leggi porre vincoli alla politica se il diritto è né più né meno che il prodotto della politica?²⁵ Se invece il diritto è un corpo in qualche modo unitario di norme, procedure, decisioni, dottrine, principi al contempo precedente e risultante dall'interazione di regimi giuridici differenti, allora il senso dell'impresa giuridica precede e giustifica tutte le istituzioni giuridiche, compresa quella dello Stato.

23. Cfr. N. Irti, 2004.

24. G. Zagrebelsky, 1992, 192.

25. Cfr. N. MacCormick (1999), trad. it. 2003, 144.

Alla luce di una teoria sociale del diritto si spiega come mai la tradizione giuridica occidentale si sia ben guardata dal ridurre il diritto a quello prodotto dalle autorità politiche e abbia rivolto la sua attenzione ad altre fonti, quali la rivelazione divina, il diritto naturale e, più di recente, i diritti umani, e ai contesti della società civile all'interno della nazione (città, regioni, associazioni di lavoratori), nonché a quelli che vanno al di là dei confini nazionali (*ius gentium*, *lex mercatoria*, organizzazioni internazionali, chiese).

Insomma, ormai è divenuto chiaro non solo che legge statale e diritto non s'identificano, ma anche che la prima è solo una parte del diritto che si applica, una parte sempre più ridotta. Il diritto non è unificato da un'istituzione sovrana, ma dal complesso di istituzioni storiche e dalla tradizione che le lega tra loro. In questo senso può essere pensato come un corpo, un *corpus iuris*.

4. LA "COSA-DIRITTO"

Nell'esperienza giuridica c'è anche un altro modo di render conto del diritto. Ora la comunanza non si cerca più nella persistenza della coscienza storica, che attualizza in modo sempre nuovo principi o regole provenienti dal passato e consolidati dalla tradizione. Ora ci si chiede se non ci siano ragioni persistenti del *perché* del diritto nelle società di tutti i tempi e paesi, se non ci siano beni o fini che solo dal diritto possano essere assicurati o che è necessario raggiungere anche al modo del diritto²⁶. Ciò non significa che ci siano contenuti giuridici immutabili né che ci siano strutture fisse della giuridicità, ma che ci sono valori fondamentali od orizzonti generali di bene che dovrebbero essere resi accessibili a ogni essere umano e che costituiscono il senso del diritto e le ragioni del suo uso.

A questo proposito, il percorso dell'ermeneutica filosofica prende le mosse dai discorsi giuridici, in cui si parla della "cosa-diritto", per risalire ai fini che li giustificano. È un percorso induttivo e non già deduttivo, come conviene alla ragion pratica. Il discorso è quella "situazione" di linguaggio in cui si attua il comprendere e l'intendersi. All'interno di questa, che è prima di tutto un evento, dovrà poi operarsi il controllo razionale o analitico, ma non è questo che potrà qualificare come "giuridico" l'evento stesso. Al contrario è dal carattere specifico della situazione discorsiva che dipende il modo in cui si possono saggiare le sue pretese di validità.

Ciò che conferisce senso al discorso giuridico e all'impresa cooperativa che esso sostanzia non è dato dalle sue specifiche condizioni d'esercizio, ma dagli obiettivi che lo mettono in moto.

I discorsi pratici (etici o giuridici) si articolano sulla base di argomenti e mezzi per il loro esame, in cui si saggiano intersoggettivamente le giustificazio-

26. Su questo tema cfr. F. Viola, G. Zaccaria, 2003, cap. I.

ni delle azioni od omissioni e si mettono in questione le pretese di validità delle norme, dei giudizi di valore e delle istituzioni. Se li osserviamo alla luce di ciò che questi discorsi tendono a realizzare o a raggiungere, allora non solo le argomentazioni, ma anche le stesse regole normative si presentano come “ragioni” che giustificano le azioni. Queste ragioni possono essere colte solo all’interno dei contesti discorsivi, che conferiscono a esse esistenza e operatività, ma possono essere valutate e soppesate solo alla luce dei fini che s’intendono raggiungere o che identificano la pratica sociale in questione.

Per l’ermeneutica filosofica il discorso non serve soltanto a comunicare le intenzioni dei partecipanti, ma soprattutto a tessere una forma di vita comune. Questa prospettiva impedisce un’assimilazione dell’ermeneutica filosofica alla pragmatica linguistica²⁷. Per quest’ultima le intenzioni e le credenze sono il principio direttivo, cioè lo stato di cose che conferisce senso al discorso. Per l’ermeneutica il principio direttivo è ciò di cui si sta parlando o ciò che si sta facendo. È questa la “cosa” del testo ovvero ciò di cui il testo parla. Non si tratta di un significato determinato, come può essere un’intenzione, ma di sottomettersi a una realtà normativa, cioè a vincoli e a regole volte a raggiungere fini. La determinatezza del significato sarà, invece, il risultato dell’interazione comunicativa e degli atti partecipativi. Infatti il diritto, in quanto la “cosa” di cui il testo legale parla, è segnato dall’indeterminatezza.

Un’opera d’arte ha un carattere vincolante non già in virtù dell’intenzione dell’autore, ma perché ha una pretesa di verità da rispettare. Del pari ci dobbiamo sottomettere alle regole del gioco, se vogliamo praticarlo, e a quelle di una cultura se vogliamo essere comunicativi al suo interno. Orbene, l’ermeneutica rifiuta la centralità dell’intenzione proprio perché rivolge tutta la sua attenzione alle condizioni entro cui ogni intenzione può essere formulata e acquista senso. Insomma, il senso da comprendere non viene dall’intenzione, ma da qualcos’altro e, comunque, non può essere compreso senza di esso. Infatti Gadamer nota che nel gioco, come nella fruizione estetica, il soggetto agente è il gioco stesso. I giocatori sono in un certo senso giocati dal gioco, che ha un carattere dominante: esso domina i giocatori attraverso e nelle loro azioni. Come afferma Gadamer, il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma è il gioco che si produce attraverso i giocatori.

L’attenzione dell’ermeneutica filosofica si rivolge a quelle forme di vita comune che il discorso stesso costruisce e istanzia. Il suo problema centrale non è la determinazione dei significati all’interno di un senso già costituito, come potrebbe essere quello di una cultura o di un linguaggio già esistenti e praticati. Questa è una questione d’interpretazione, che presuppone già costituito il linguaggio dell’interazione e si muove dentro un mondo già segnato dalla reciprocità, dalla cooperazione e da un senso intersoggettivo contestuale,

27. Cfr. D. C. Hoy, 1992 e F. Viola, 1997.

che in qualche modo guida l'interprete e costituisce un vincolo nei confronti dell'opera di ascrizione dei significati. Il vero e proprio problema dell'ermeneutica è la comprensione di ciò che è estraneo e ciò è possibile solo in quanto si colga un senso comune tra il nostro mondo e quello a cui appartiene il testo da comprendere. La scoperta di questa comunanza non è possibile attraverso conoscenze puramente teoriche e astratte, ma solo nell'evento pratico del discorso, in cui prende forma la partecipazione a un'impresa comune. Ciò che è comune tra il mondo del testo e il mondo dell'interprete è il fine pratico, cioè la rilevanza del testo nei confronti dell'azione da compiere. Se non si entra nell'ottica della conoscenza pratica, non è possibile afferrare le istanze dell'ermeneutica filosofica.

In conclusione dobbiamo ribadire che l'ermeneutica filosofica ha per oggetto la problematica della comprensione del senso delle imprese comuni e ritiene che esso non si trovi al di fuori dei concreti eventi discorsivi. La "cosa" di cui parla il testo vive nella pratica del comprendere e dell'interpretare.

La cosa-diritto non è un'idea, non è un valore e non è neppure un insieme di procedure sociali, ma è un'impresa comune tra esseri liberi e autonomi, ma bisognosi gli uni degli altri per realizzare ognuno una vita ben riuscita. Quest'impresa cooperativa si sostanzia in attività guidate da regole ed è volta a coordinare le azioni sociali²⁸. Ma tutto ciò è ancora troppo generico, perché potrebbe essere applicato altrettanto bene ad altre sfere della vita pratica, come la morale, la politica e l'economia.

Nella ricerca del senso dei fenomeni culturali o delle "cose umane" il metodo migliore non è quello di cercare l'elemento comune (*genus et differentia specifica*), perché ciò appiattisce una nozione verso il basso e ne mortifica le possibilità e le ricchezze di manifestazione, in cui più chiaramente si mostrano le ragioni delle imprese comuni. Il bello si coglie meglio nelle cose più belle e il buono nelle azioni più buone. Bisogna, pertanto, scegliere in via d'ipotesi i casi emblematici, e accettati da tutti (*éndoxa*), dei fenomeni culturali studiati per mettere a punto il senso principale del concetto che si vuole definire. I casi periferici, a loro volta, appariranno come esempi impoveriti o mancanti di qualcosa o, comunque, difficili da interpretare. Essi saranno chiariti proprio sulla base dei legami significativi che hanno con il caso principale. Questa comunanza permette l'estensione analogica del concetto, che mostra così la sua autentica universalità. È solo nel caso emblematico che il principio o la *ratio* della definizione è più facilmente individuabile. Se partissimo dai casi dubbi non riusciremmo mai ad approdare alla comprensione della pienezza del senso delle cose umane. Se vi sono casi dubbi, è perché vi sono casi non dubbi ed è da questi che bisogna prendere le mosse per chiarire gli altri.

28. Nel diritto bisogna prestare attenzione a quella forma di coordinazione che è chiamata "cooperazione". Cfr. F. Viola, 2004.

Non si deve credere che questo metodo sia, a differenza dell'altro, di tipo deduttivo, al contrario esso si presenta come il modo più corretto di indagine induttiva. Aristotele, infatti, l'ha esteso anche alla sua filosofia della natura²⁹. La ricerca induttiva non procede dallo scrutinio di tanti casi singoli per astrarre da essi l'elemento comune mediante generalizzazioni. Questo è possibile solo *a posteriori* per scopi didattici o espositivi, quando s'è già trovato l'elemento comune. Al contrario, nella ricerca si procede da un caso particolare assunto come emblematico in via ipotetica e si verifica se esso possa offrire un'universalità autentica. L'importante è scegliere accuratamente il caso paradigmatico e non dimenticare che si tratta solo di un'ipotesi da verificare, che può e deve essere abbandonata se è privo di portata universale.

La dimensione ermeneutica del metodo del caso principale è fuor di dubbio, ma essa risiede non tanto nel procedimento d'indagine quanto piuttosto nell'esigenza della precomprensione dell'orizzonte di senso all'interno della quale operano i processi di selezione della riflessione. Il reale punto di partenza si trova in un universale indeterminato o in una conoscenza preliminare approssimativa, ma solo liberandosi dal fraintendimento si potrà arrivare alla determinatezza dei principi e, quindi, passare dall'interpretazione alla comprensione.

S'è ritenuto che il *rule of law* sia il modello paradigmatico a cui nella nostra epoca facciamo ricorso per identificare i caratteri generali dell'impresa giuridica: sottrarre l'esercizio del potere all'arbitrio degli uomini e realizzare un'egualianza di trattamento. Ma queste esigenze, pur appartenendo al valore generale della giustizia, sono ben lungi dall'esaurirne la portata. Il valore della giustizia richiede ben di più se è vero – come afferma Radbruch – che il diritto è quella realtà il cui senso è servire alla giustizia³⁰. Il *rule of law* serve a individuare la presenza dell'istanza giuridica in società culturalmente differenti. Il diritto però non è presente in ogni caso allo stesso modo, ma è in modo più o meno pieno e compiuto, perché più o meno chiare e distinte ne sono le finalità e più o meno adeguati ne sono gli strumenti³¹.

Di recente, il modello paradigmatico più accreditato è quello del costituzionalismo. Si tratta di un modello non più puramente formale, poiché le costituzioni contemporanee contengono una lista di diritti a difesa degli individui e dei gruppi sociali e legittimano pretese che difficilmente possono essere ricomposte in un ordine sociale accettato da tutti. Il costituzionalismo contemporaneo non identifica la giustizia con l'ordine sociale. Esso mette al centro la persona umana e la sua dignità e in tal modo giustifica il disaccordo, che tutta-

29. Cfr. W. Wieland (1970), trad. it. 1993, 106-26.

30. G. Radbruch, 1983⁸, 119.

31. Cfr. F. Dallmayr, 1992.

via è compito del diritto risolvere e superare³². Tutto ciò può sembrare paradossale, ma non lo è, perché il valore della giustizia comprende sia il riconoscimento dei diritti sia il bene comune della società. La giustizia non si potrà dire realizzata finché non si sarà data soddisfazione all'uno e all'altro: questo è il compito dell'impresa giuridica globalmente considerata.

Tuttavia anche il costituzionalismo è un modello storico contingente. Sarebbe ingenuo pensare di aver finalmente trovato o costruito una volta per tutte il modello perfetto della giuridicità. Già possiamo constatare come l'orientamento generale verso società multiculturali e verso un pluralismo giuridico sempre più articolato stia mutando dal suo interno il ruolo delle costituzioni, sganciandole dal loro riferimento esclusivo allo Stato e trasformandole in linguaggio della comunicazione giuridica mondiale.

Una filosofia ermeneutica del diritto considera gli sforzi giuridici volti a organizzare la vita sociale come tentativi più o meno riusciti di edificare società giuste, nonostante le drammatiche smentite della storia. Ciò che risulta irragionevole alla luce di questa finalità è destinato prima o poi a essere travolto e spazzato via per gli effetti devastanti della pratica. La ragion pratica è verificata dai risultati delle sue applicazioni più che dal valore astratto dei suoi principi.

Pertanto, possiamo osservare, in conclusione, che la riflessione sulla "cosa-diritto" prende le mosse da modelli storici particolarmente significativi, che assumono il ruolo di casi paradigmatici. Essi ci parlano del senso del diritto, ma questo non è mai completamente catturato da un determinato modello né da un particolare assetto sociale. In queste realizzazioni storiche il senso del diritto è attuato in modo più o meno compiuto, ma non in modo definitivo ed esauriente una volta per tutte. Il senso del diritto si costruisce la propria espressione storica e, al contempo, ne decreta i limiti.

Credo non solo che il percorso del "diritto come testo" sia pienamente compatibile con quello del "diritto come cosa", ma anche che l'uno abbia bisogno dell'altro. L'ermeneutica filosofica ha tentato di fare a meno della dimensione teleologica e ontologica, fidando nella solidità delle tradizioni e nella loro compattezza. Ma il pluralismo contemporaneo ha portato disordine e confusione nel mondo delle pratiche e delle tradizioni, rendendo necessaria un'opera di ricostruzione e di reinterpretazione alla luce delle finalità generali delle imprese cooperative. La ragion pratica lavora nella storia. Il dialogo e l'integrazione tra mondi culturali differenti presuppongono una comunanza che è insieme basata sulla capacità d'intendere un linguaggio proveniente da altri mondi e sul convergere verso gli stessi orizzonti di bene. Se si nega la possibilità di comunicare, si sarà costretti anche a negare la possibilità di cooperare.

32. Cfr. J. Waldron, 1999.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BARBERIS Mauro, 1999, «Il sacro testo. L'interpretazione giuridica fra ermeneutica e pragmatica». *Ars Interpretandi*, 4: 273-92.
- BERMAN Harold J., 1983, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press, Cambridge (trad. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 1998).
- BERTI Enrico, 1997, «La classicità di un testo filosofico». *Ars Interpretandi*, 2: 1-14.
- BRANDT Reinhard, 1984, *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*. Frommann-Holzboog, Stuttgart (trad. it. *La lettura del testo filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1998).
- DALLMAYR Fred, 1992, «Hermeneutics and the Rule of Law». In *Legal Hermeneutics: History, Theory and Practice*, edited by Gregory Leyh, 3-22. University of California Press, Berkeley.
- GADAMER Hans Georg, 1960, *Wahrheit und Methode*. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983).
- ID., 1972, «Hermeneutik als praktische Philosophie». In *Rehabilitierung der praktische Philosophie*, vol. I, Herausgegeben von Manfred Riedel, 325-44. Rombach, Freiburg.
- HENLEY Kenneth, 1990, «Protestant Hermeneutics and the Rule of Law: Gadamer and Dworkin». *Ratio Juris*, 3: 14-28.
- HOWARD Roy J., 1982, *Three Faces of Hermeneutics. An Introduction to Current Theories of Understanding*. University of California Press, Berkeley.
- HOY David C., 1992, «Intention and the Law: Defending Hermeneutics». In *Legal Hermeneutics: History, Theory and Practice*, edited by Gregory Leyh, 173-85. University of California Press, Berkeley.
- HRUSCHKA Joachim, 1972, *Das Verstehen von Rechtstexten: Zur hermeneutischen Transpositivität des positiven Rechts*. Beck, München (trad. it. *La comprensione dei testi giuridici*, Esi, Napoli 1983).
- IRTI Natalino, 2004, *Nichilismo giuridico*. Laterza, Roma-Bari.
- JULLIEN François, 2008, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Fayard, Paris (trad. it. *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari 2010).
- MACCORMICK Neil, 1999, *Questioning Sovereignty. Law, State and Nation in the European Commonwealth*. Oxford University Press, Oxford (trad. it. *La sovranità in discussione. Diritto, stato e nazione nel commonwealth europeo*, il Mulino, Bologna 2003).
- MATHIEU Vittorio, 2000, *L'uomo animale ermeneutico*. Giappichelli, Torino.
- MOOTZ Francis J. III (ed.), 2007, *Gadamer and Law*. Ashgate, Aldershot.
- PETERSEN Hanne, ZAHLE Henrik (eds.), 1995, *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*. Dartmouth, Aldershot.
- PINO Giorgio, 2011, «La gerarchia delle fonti del diritto. Costruzione, decostruzione, ricostruzione». *Ars Interpretandi*, 16: 19-56.
- RADBRUCH Gustav, 1983⁸, *Rechtsphilosophie*. Schneider, Stuttgart.
- ROSS Alf, 1958, *On Law and Justice*. Stevens & Sons, London (trad. it. *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino 1965).
- RUSSO Eduardo A., MOGUILLANES MENDÍA Alicia C., 2001³, *La lengua del derecho. Introducción a la hermenéutica jurídica*. Editorial Estudio, Buenos Aires.

- TODOROV Tzvetan, 1989, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Seuil, Paris (trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991).
- VIOLA Francesco, 1987, *Autorità e ordine del diritto*. Giappichelli, Torino.
- Id., 1990, *Il diritto come pratica sociale*. Jaca Book, Milano.
- Id., 1997, «Intenzione e discorso giuridico: un confronto tra la pragmatica linguistica e l'ermeneutica». *Ars Interpretandi*, 2: 53-73.
- Id., 2004, «Il modello della cooperazione». In Id. (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, 11-58. il Mulino, Bologna.
- Id., 2007a, «Il diritto come scelta». In *La competizione tra ordinamenti giuridici*, a cura di Armando Plaia, 169-99. Giuffrè, Milano.
- Id., 2007b, «Pluralismo e tolleranza». In *Lessico della laicità*, a cura di Giuseppe Dalla Torre, 227-37. Studium, Roma.
- Id., 2008, «Il Rule of law e il pluralismo giuridico contemporaneo». In *Il tramonto della modernità giuridica. Un percorso interdisciplinare*, a cura di Massimo Vogliotti, 96-125. Giappichelli, Torino.
- VIOLA Francesco, ZACCARIA Giuseppe, 2003, *Le ragioni del diritto*. il Mulino, Bologna.
- VOLPI Franco, 2002, «Ermeneutica e filosofia pratica». *Ars Interpretandi*, 7: 3-15.
- WALDRON Jeremy, 1999, *Law and Disagreement*. Oxford University Press, Oxford.
- WARNKE Georgia, 1987, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Polity Press, Cambridge.
- WIELAND Wolfgang, 1970, *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (trad. it. *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993).
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1967, *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974).
- ZAGREBELSKY Gustavo, 1992, «I diritti fondamentali oggi». *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 22, 1: 187-206.