Politica.eu

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

IL PLATONISMO POLITICO: FRA DIRITTO E TEOLOGIA. UNO SGUARDO ALL'OPERA DI ADA NESCHKE-HENTSCHKE (1942-2013)

IDA SOLDINI *

Abstract: l'acceso dibattito che ha luogo nel diritto canonico da ormai tre decenni su quale sia la natura teologica del diritto che governa la Chiesa cattolica offre la possibilità di ripensare la vera natura del diritto stesso, sia esso laico o religioso. In questo articolo si sostiene che deve essere recuperato il riferimento all'origine del pensiero politico. Grazie a Tommaso d'Aquino, l'arbitro filosofico della teologia cattolica resta Aristotele e nessuno studioso di diritto canonico ha ancora proposto altro. Qui si argomenta che solo recuperando anche la tradizione del platonismo politico che innerva la concezione moderna della politica, così come l'ha elaborata Ada Neschke-Hentschke nel lavoro di una vita, si potrebbero approntare gli strumenti per giudicare la politica contemporanea e forse anche ripristinare la giustizia nelle relazioni umane.

Keywords: Ada Neschke-Hentschke – Platone – platonismo politico – diritto naturale – libertà

Abstract: the intense debate in canon law over the past three decades has primarily focused on the theological nature of the law governing the Catholic Church. This debate offers an opportunity to rethink the true nature of law itself, whether secular or religious. This article argues that the origins of political thought must be revisited. Drawing on Aquinas, whose philosophical foundation for Catholic theology is rooted in Aristotle – a position no canon law scholar has yet challenged – this paper contends that recovering the tradition of political Platonism, as developed in Ada Neschke Hentschke's lifelong work on the Western political tradition, could provide the tools to evaluate contemporary politics and, potentially, restore justice in human relationships.

Keywords: Ada Neschke-Hentschke – Plato – political platonism – natural law – freedom

* Ida Soldini, Ricercatrice presso l'Università della Svizzera Italiana, Facoltà di Teologia di Lugano, e l'Università di Zurigo, Facoltà di giurisprudenza. Email: ida.elvira.annamaria.soldini@usi.ch.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

Diritto canonico e diritto secolare

La questione della peculiarità del diritto canonico si è posta solo a partire dalla metà del XX secolo[1], dopo che, nel 1917, la Chiesa cattolica ha scelto di seguire la via moderna di codificare integralmente il proprio diritto. Dal *Code civil* di Napoleone in poi (1803), questa forma ha determinato ciò che si intende per diritto: dalla Costituzione Svizzera (1874), a quella di Weimar (1919), quella italiana (1947) e quella tedesca post-bellica (1949). La *common law* anglosassone adotta un altro metodo, quello del riferimento alla tradizione giurisprudenziale. Tuttavia, la Costituzione americana (1787-1789), il primo di questi strumenti nell'epoca moderna, deriva dalla stessa tradizione che ha prodotto la svolta rivoluzionaria in Francia. Si situa perciò, almeno in parte, all'interno di questa linea di pensiero.

Nel diritto canonico, l'identificazione dell'apporto della teologia come fattore determinante continua a scontrarsi con la difficoltà di stabilire ciò che qui è specificamente diverso dal diritto secolare. Questa difficoltà risulta, a mio giudizio, prima di tutto dal fatto che il diritto secolare sorge in *epoche diverse* e *a partire da quello canonico*. Avendo scelto i propri principi all'interno del diritto ecclesiale in momenti diversi della loro traiettoria, le tradizioni giuridiche moderne risultano anche molto diverse fra loro. Non è perciò strano che oggi si legga il diritto canonico come assemblaggio apparentemente incoerente di una molteplicità di principi: è il punto di vista da cui lo si guarda – inevitabilmente quello del diritto secolare – ad essere frammentato.

Un punto di vista unitario sul diritto canonico è oggi difficilmente identificabile. La bibliografia degli ultimi decenni con le due parole-chiave diritto e teologia è sterminata. Poco evidenziato è però il fatto che questa bibliografia va estesa oltre il confine di un dibattito solo interno alla canonistica. Sul liminare della conquista del potere da parte del partito Nazista, ogni pretesa teologica del diritto è stata infatti radicalmente negata. La polemica di Carl Schmitt contro la «*leggendaria*» tesi di Erik Peterson[2] – la negazione della pretesa avanzata dal potere politico di un monoteismo teologico – ne è la traccia più esplicita[3]. L'importanza del riferimento al diritto canonico in questo dibattito si evince anche dal fatto che l'opera di Schmitt è dedicata ad un importante canonista, Hans Barion, il quale a partire dai testi del Concilio Vaticano II ha fornito una critica serrata delle innovazioni ecclesiologiche sul potere all'interno della Chiesa[4]. Per gli sviluppi contemporanei interni al diritto canonico stesso, un'opera importante è quella di Carlo Redaelli[5] sulle scuole

[1] P. Fedele, 1941.
[2] C. Schmitt, 1996.
[3] E. Peterson, 1935, 158.
[4] H. Barion, 1964, 1965, 1966.
[5] C.R.M. Redaelli, 1991.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

canonistiche fra il Concilio Vaticano II e la promulgazione della revisione del Codice di diritto canonico nel 1983. La sua conclusione è che un'incertezza nella terminologia giuridica vizia la comprensione unitaria del diritto della Chiesa, cosa che viene aggravata dalla crisi in cui versa la teologia, che si è molto frammentata nel periodo successivo al Concilio.

Per una più recente riflessione, occorre citare un'iniziativa della rivista *Ius Canonicum* dell'Università di Navarra che, partita nel 2020, prosegue ancora oggi[6]. L'origine di questa iniziativa è la proposta di Carlo Fantappiè di un cambiamento di paradigma[7] dove suggerisce di tenere conto di *tutta* la tradizione dell'esperienza giuridica della Chiesa, precisata dai compiti di riforma che oggi le si impongono, e questo nell'ampiezza d'orizzonte apertosi grazie allo sviluppo delle scienze non-teologiche.

In risposta a questa provocazione, i diversi tentativi di convergere su un'identità propria al diritto canonico – che è però sempre e solo inteso come lo sviluppo della disciplina pratico-teorica elaborata fra il Concilio di Trento e il Vaticano I – fanno emergere le divergenze fra le prospettive dei vari autori[8], dove il punto che pare accumunarle sembrerebbe per finire essere l'adesione alle dichiarazioni magisteriali di Roma, che sarebbero ancora incompiute.

Cos'è il diritto?

Il frutto maturo di questi sforzi in ambito canonistico mi pare essere una domanda sempre più precisamente posta: *cos'è il diritto*? Neppure il diritto secolare sa rispondere a questa domanda perché, dopo il positivismo di Hans Kelsen, si ritrova oggi invischiato in un pragmatismo per il quale finisce per avere valenza di realtà giuridica quasi unicamente l'equilibrio fra le forze in campo. Ora, così viene però negato il significato stesso del diritto, che consiste invece nell'opporre a una forza bruta un altro principio, appunto la forza di quello che chiamiamo diritto. Il vantaggio del diritto canonico rispetto a quello secolare sta nel fatto che questa stessa domanda vi è posta con maggiore chiarezza come *irrinunciabile* e, nel contempo, lamentando dolorosamente la difficoltà di trovare una risposta.

La concezione tipicamente secolare di un diritto solo positivo e ultimamente pragmaticamente arbitrario, dipendente solo dall'attuale detentore del potere, è infatti rifiutata unanimemente dai canonisti[9]. Ma anche il diritto canonico subisce il fascino di un diritto concepito solo come esercizio del potere, certo fondato

[6] Redazione, 2020.
[7] C. Fantappiè, 2019, 2020.
[8] C. Fantappiè, 2016, 300-302; P. Popović, 2020, 665-686.
[9] P. Popović, 2020, 650-652.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

teologicamente come lo è il primato papale[10]. Questa impostazione non tiene però conto, a mio sommesso avviso, del fatto che in tal modo si disegna un circolo vizioso: per fondare l'autorità del diritto si ricorre all'autorità del legislatore, indipendentemente dalla sua giustizia. Un simile circolo vizioso era stato adottato nella Costituzione della Repubblica di Weimar, la quale permise al parlamento di emanare una legge che conferì pieni poteri al capo del governo, che nel 1933 era Adolf Hitler. La perfetta legalità della sua ascesa a un potere assoluto, e questo nella Nazione alla quale – con Kant e Hegel – dobbiamo le riflessioni fondanti sulla natura del diritto moderno, è un *caveat* che non si può dimenticare. La nuova Costituzione della Germania post-bellica – il *Grundgesetz* del 1949 – ne tenne conto, ponendo come primissimo articolo i diritti umani fondamentali (che sono «*unantastbar*», *inalienabili*).

La questione della natura del diritto, della sua codifica e della sua giustizia non è dunque propria del solo diritto canonico, ma investe tutti gli ordinamenti vigenti, certamente quelli che si connettono alla tradizione europea.

Il diritto canonico è un campo privilegiato a partire dal quale indagare questa vitale domanda credo per due ragioni sostanziali. Anzitutto la crisi è percepita con più acutezza nel suo ambito, ed è grazie all'urgenza con cui la questione qui si pone che può anche essere meglio affrontata. Inoltre, il diritto è un potentissimo veicolo di cultura e la tradizione del diritto canonico è ininterrotta. Per fare un esempio molto parlante: è forse anche a causa del clima di un patente disprezzo della giustizia del diritto – caratteristica degli anni '40 del XX secolo – che Pio Fedele ha posto come discrimine per riconoscere la peculiarità del diritto canonico il concetto di *peccato*[11], totalmente estraneo al diritto secolare. La distinzione di un crimine da un peccato è però ben più antica, perché si può far risalire agli albori del diritto occidentale, quando i penitenziali irlandesi distinsero i gradi di gravità delle infrazioni alla legge, attribuendo loro un preciso valore di riscatto.

Per quanto riguarda il diritto canonico contemporaneo, è interessante notare i suoi riferimenti classici: un grande canonista, Javier Hervada, ha identificato nel δίκαιον greco l'oggetto del diritto e in particolare del diritto canonico, ma optando per la sua versione aristotelico-tomista[12], dove i luoghi classici di questa identificazione sono *Etica Nicomachea* V.1 e 2, 1129-1130 e le *Quaestiones de lege* della *Summa Theologiae* I.II, 90-108[13].

[10] G. Ghirlanda, 2023; G. Montini, 2023.
[11] P. Fedele, 1941, 24-26.
[12] J. Hervada Xiberta, 1996, 53-54; Id., 2011, 41-49.
[13] P. Popović, 2022.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

Il valore della proposta di Ada Neschke-Hentschke

Bene, cosa ha a che fare tutto questo con l'opera di Ada Neschke-Hentschke (d'ora in poi ANH)? Titolare della cattedra di filosofia antica dell'Università di Losanna fra il 1991 e il 2007, ma di origine tedesca, è stata insignita nel 2011 dalla facoltà di Diritto dell'Università di Zurigo del dottorato *honoris causa* in riconoscimento dell'opera cui ha dedicato tutta la sua vita: la filosofia del diritto nella sua profondità storica, con un particolare accento sul debito che il pensiero giuridico moderno e contemporaneo ha con la sua origine nella Grecia classica. Gli esiti della ricerca di ANH sono esplicitati in un breve articolo pubblicato nel 2012, poco prima della sua morte, e intitolato paradigmaticamente «*Platone, pensatore della libertà effettiva. Le utopie moderne e il realismo platonico*»[14]. Il criterio che ha mosso ANH nella sua ricerca potrebbe essere tacciato di anacronismo se non si fondasse sullo *studio dei testi di tutta la tradizione giuridica occidentale*, pensata in tre volumi, dei quali l'Autrice ha però potuto pubblicare solo i primi due[15]. ANH si è infatti fermata a John Locke, sulla soglia della Costituzione americana. Il suo articolo sulla libertà in Platone corona l'impresa e fornisce la direzione di lavoro per lo studio di un eventuale platonismo politico contemporaneo. La sua chiave è la *libertà effettiva* e il suo ambito il *realismo politico*.

Il contributo di ANH è, a mio giudizio, di vitale importanza perché altrove ho trovato sempre e solo una ricostruzione della storia delle dottrine giuridiche gravemente amputata. Anzitutto la storia del diritto secolare vigente è brevissima e ignora quasi sempre quanto precede la codifica e la nascita moderna della rispettiva Nazione, cioè appena qualche secolo, se non qualche decennio fa. La dottrina del diritto canonico è più ampia, ma si spinge al massimo fino all'XI secolo, quando a Bologna Irnerio riscoprì il *Codex Iuris Civilis* di Giustiniano. Anche l'opera fondamentale di Alfred von Verdross è monca, come l'autore ammette nell'introduzione [16]: manca completamente il diritto dell'Oriente greco. La lettura dell'opera classica di Verdross, come quella di altri autori contemporanei che hanno scritto sulla storia della filosofia del diritto, ha lasciato ANH completamente insoddisfatta, «*sur sa faim*», scrive[17]. Ad esempio, l'origine del costituzionalismo moderno, così chiaramente debitore dei prologhi alle leggi sistematicamente introdotti da Platone nella struttura giuridica (*Lg* V.726-734), è normalmente ignorata[18]. L'opera di ANH consiste nella ricerca sul fondamentale apporto che il

[14] A. Neschke-Hentschke, 2012b.
[15] A. Neschke-Hentschke, 1999, 2003.
[16] A. von Verdross, 1963.
[17] A. Neschke-Hentschke, 1999, X.
[18] L. Rossetti, 2020.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

pensiero di Platone ha dato al pensiero politico e giuridico occidentale, insieme alla domanda sull'attuale pressoché completo misconoscimento di questa fonte.

Eppure, neanche il suo sforzo integra in modo soddisfacente la storia del pensiero giuridico dell'Oriente[19]. Il periodo successivo a Cicerone è da lei intitolato la «*dimenticanza del platonismo politico*» e il diritto orientale non è considerato se non in Michael Psellos (XI secolo), mentre il periodo fra Agostino e la crisi iconoclasta (VIII secolo) che conclude lo sviluppo patristico della teologia trinitaria, non è considerato affatto. In questi tre-quattro secoli il pensiero giuridico assunse tratti esclusivamente teologici. Agostino morì qualche decennio prima del Concilio di Calcedonia (451), al quale i Padri Cappadoci diedero un contributo teoretico notevolissimo. Giustiniano pose poi fine al dialogo istituzionale fra teologia e filosofia impedendo ogni insegnamento che non fosse cristiano, secondo un'ortodossia definita tale dall'imperatore stesso. Il diritto imperiale e il diritto dell'Oriente greco hanno avuto così uno sviluppo *unicamente* in termini teologico-giuridici.

Nonostante questa lacuna, ANH compie un'operazione che non ho trovato altrove: aggancia il pensiero giuridico occidentale alla sua origine, trovandola non anzitutto in Aristotele, ma in Platone[20]. Inoltre, non si preoccupa solo della teoria, ma considera il diritto anzitutto una pratica: la legislazione e il giudizio – *Nomothetik* (fare le leggi) e *Elenktik* (applicare le leggi). La peculiarità e il valore della sua ricerca è che distingue in modo preciso l'apporto di Aristotele da quello di Platone, laddove tutte le indagini sulla filosofia del diritto precristiano, che siano canoniche o secolari, quando si preoccupano di cercarla, situano in Aristotele la propria origine. Ora, solo tenendo ferma l'origine platonica della filosofia del diritto diventa possibile non solo abbracciare con lo sguardo anche la tradizione giuridica orientale, ma comprendere, e forse correggere, le aporie contemporanee.

Platone non è né utopico né astratto

Anzitutto, ANH mette in scacco quello che, da Marsilio Ficino in poi, è considerato l'utopismo politico di Platone[21]. Autore di due estesissimi dialoghi – la *Politeia* in 10 libri, le *Leggi* in 12 – che tratteggiano ciascuno una città in cui la giustizia possa dispiegarsi meglio che non nelle realizzazioni costatabili, Platone viene riconosciuto da ANH vittima di un malinteso. Non è affatto vero che quello che gli interessa è una contemplazione delle idee astratta da una realtà che ai suoi occhi non avrebbe nessun valore o un valore del tutto derivato dalla contemplazione delle idee.

[19] A. Neschke-Hentschke, 1999, 203-216.
[20] A. Neschke-Hentschke, 1971, 50-85.
[21] A. Neschke-Hentschke, 1988.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

Per Platone la *vita contemplativa* non ha affatto un valore maggiore o addirittura esclusivo rispetto alla *vita attiva*.

ANH riconosce che il malinteso risulta dall'adozione di *una prospettiva di chiara matrice aristotelica* nella lettura di Platone[22]. È solo una certa direzione di studio ad aver fatto di Platone un neoplatonico *ante litteram*, assimilandolo a Plotino. ANH cita alcuni autori[23] e la propria tesi di dottorato[24], dove analizza in particolare il passo del *Teeteto* di cui parlerò più oltre.

ANH propone dunque una lettura di Platone prima che Aristotele ne desse quell'unica interpretazione autorizzata che, per motivi storici diversi – trasmissione o meno del *Corpus* degli scritti di Platone, esistenza o meno di scuole filosofiche che li leggessero –, è stata così influente: è quella che la flette in teoria *astratta* (una parola di stampo schiettamente aristotelico) e *utopica* (un neologismo del 1516 di sir Thomas More).

La novità del xx secolo: Aristotele allievo di Platone

ANH corregge nei due volumi sul platonismo politico l'assunto che il pensiero politico occidentale abbia avuto origine in Aristotele, perché Aristotele stesso fu un platonico, per quanto in alcuni punti vitali in opposizione al suo maestro. Un oppositore genialmente sistematico! Nella seconda metà del xx secolo altri si sono messi sulle tracce di un Platone letto senza dover indossare occhiali aristotelici: Harold Cherniss inizia a studiare l'opposizione di Aristotele a Platone, senza riuscire a portare a compimento l'impresa [25]. Olof Gigon studia *theoria* e *praxis* in Platone e Aristotele [26] e conclude la sua ricerca fornendo l'immagine di un Platone cinico – nel senso moderno del termine – privo di scrupoli e brutale (*sic*), intento a sottomettere a Socrate tutti i suoi interlocutori [27].

L'inizio di una nuova interpretazione del pensiero di Platone [28], si ha con Hans Krämer e il suo studio dell'*aretē* [29], grazie al quale scopre nei testi stessi di Platone la struttura fondamentale in un'opposizione polare governata da una misura perfetta. Krämer scopre anche che è di questo che parlano gli allievi diretti di Platone, gli Accademici antichi, e non tanto invece dei suoi *Dialoghi*. Sono persuasa che la fecondità della comprensione dei *Dialoghi* e delle *Lettere* alla luce di quello cui

[22] A. Neschke-Hentschke, 1971, 210.
[23] A.-J. Festugière, 1950.
[24] A. Neschke-Hentschke, 1971, 15-49.
[25] H. Cherniss, 1946.
[26] O. Gigon, 1973a, 1973b.
[27] O. Gigon, 1985.
[28] G. Reale, 2010.
[29] H. Krämer, 1959.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

Aristotele accenna come «ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν», *in quelle che sono chiamate dottrine non scritte* [di Platone] (*Ph.* 209b 14-15), sulle quali Konrad Gaiser ha dato un contributo decisivo[30], sia da ampliare rispetto ai risultati, indiscutibili perché filologicamente documentatissimi, raggiunti da Krämer e Gaiser. Le direzioni in cui lavorare sono a mio giudizio due: la concezione di scienza come *mathematica* e la concezione di *psychè* come origine di movimento per le realtà irrazionali. Entrambe culminano in una concezione di *analogia* come rapporto capace di unificare due realtà distinte[31].

ANH è rimasta estranea alle polemiche che hanno finito con l'affondare la proposta della Scuola di Tübingen, ma dialoga con essa e fa suoi i risultati filologici che ha apportato. Cita sia Hans Krämer che soprattutto Konrad Gaiser con grande approvazione nel contributo in cui analizza il tormentatissimo «… ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» del IV libro della *Politeia*. E proprio qui ANH finisce con un'affermazione capitale: la trascendenza dell'idea del bene non è in un luogo, fosse anche un luogo metafisico come in Plotino, ma è la caratteristica propria di quelli che poi diventeranno i trascendentali medioevali[32], cioè le sfaccettature con cui l'uomo coglie l'esistenza dell'essere reale in relazione a sé stesso[33]. Il risultato complessivo proposto da ANH è di distinguere fondatamente e con precisione Platone da Plotino, grazie alla distinzione originaria del suo pensiero da quello di Aristotele. È grazie alla proposta di leggere il pensiero di Platone e il suo influsso sul pensiero occidentale *anzitutto in chiave politica* che ANH ottiene questo risultato, ed è qualcosa di davvero unico nel suo genere, qualcosa che la Scuola di Tübingen [34], appena fu accennato da Konrad Gaiser [35], non ha poi potuto o voluto sviluppare. Eppure, è proprio questa chiave che permette di rinvenire il capo del *fil rouge* che attraversa e unifica il pensiero occidentale, in un succedersi di sempre nuove *renaissances*.

Platonismo politico: cos'è?

Il *platonismo politico* di ANH va inteso nel suo senso greco, dove *politico* si riferisce a *politeia*, lo *statuto d'appartenenza* ad una comunità: l'ordine e l'unità di una molteplicità di soggetti che Aristotele nella *Politica* (I, 1) chiamerà «κοινωνία». Si constata con sorpresa che la chiave di cui l'Autrice si serve è il punto di vista

[30] K. Gaiser, 1968.
[31] I. Soldini, in preparazione.
[32] A. Neschke-Hentschke, 2012c, 38.
[33] I. Soldini, 2024.
[34] Migliori, 1998.
[35] K. Gaiser, 1968, 277-282.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

teologico[36]. Nella sua tesi del 1971, ristampata nel 2004, l'Autrice propone un passo del *Teeteto* in cui Platone identifica il *compito stesso del filosofo* come «ὁμοίωσις θεῷ», *la somiglianza* (o l'*approssimazione*, o l'*assimilazione*) *a Dio*. Nel contesto che Platone le attribuisce, questa serissima definizione ha una sfumatura comica. Si tratta di «*fuggire più in fretta possibile il male*» che si aggira «*in questo mondo qui*» (*Tht.* 176a-b):

Σωκράτης – ἀλλ᾽ οὔτ᾽ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε – ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη – οὔτ᾽ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε [176β] ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

Socrate – Sì, Teodoro, ma non è possibile che i mali scompaiano del tutto – perché è una necessità che ci sia sempre qualcosa di contrapposto al bene –, né possono avere sede tra gli dèi, ma si aggirano nella natura mortale in questo mondo qui. Perciò dovremmo cercare di fuggire velocissimo da qui a laggiù. E questa fuga consiste nel somigliare a Dio come possibile: la somiglianza poi è diventare giusti e santi con la *phronēsis*.

Una chiave di lettura in cui il riferimento a Dio sia sostanziale viene completamente rigettata per esempio da Olov Gigon, mentre Konrad Gaiser ne ha sottolineato l'importanza nella filosofia della storia che rinviene in Platone e nei testi trasmessi dall'Accademia platonica dopo di lui[37]. ANH propone così la tesi, e la fonda perseguendola nei due volumi dedicati all'archeologia del diritto nella filosofia occidentale[38]:

La vision de Platon trouve son fondement conceptuel dans deux théorèmes complémentaires: d'une part le concept de l'égalité proportionnelle exige que la raison (νοῦς), en tant qu'élément divin, gouverne ce qui est dépourvu de raison; d'autre part Platon, certes, prête à la raison la capacité de contempler l'être, mais également la capacité et la volonté d'inscrire l'ordre contemplé dans tout ce qui demande d'être ordonné (la cité, l'âme). C'est ainsi que pour Platon se réalise la véritable assimilation à Dieu, qui consiste donc dans l'action, et non dans la contemplation.

La visione di Platone ha il suo fondamento concettuale in due teoremi complementari: da una parte, il concetto di uguaglianza proporzionale esige che la ragione (*noūs*), come elemento divino, governi ciò che è sprovvisto di ragione; d'altra parte, presta certamente alla ragione la capacità di contemplare l'essere, ma anche la capacità e la volontà di iscrivere l'ordine contemplato in tutto ciò che richiede di essere ordinato (la città, l'anima). Ed è in questo che per Platone si realizza l'autentica e vera assimilazione a Dio, che consiste dunque nell'azione e non nella contemplazione.

[36] A. Neschke-Hentschke, 2004b, 15.
[37] K. Gaiser, 1968, 546, cit. in A. Neschke-Hentschke, 1999, 210, 21.
[38] A. Neschke-Hentschke, 1999, 210.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

Forse anche in preparazione del terzo volume, ANH si è dedicata all'ermeneutica contemporanea[39] e all'interpretazione dei dialoghi di Platone dall'antichità ad oggi[40]. L'interesse per le *Leggi* di Platone, un testo ritenuto spurio dalle migliori menti della filologia degli ultimi due secoli, soprattutto tedesca, sta all'inizio del suo percorso[41]. Originariamente formata come filologa nella Germania post-bellica, ANH pensa che nel dopoguerra Platone sia stato escluso dai padri del pensiero politico in forza di una *trasformazione della scienza politica in teoria della democrazia* come il migliore ordinamento politico possibile, cosa che avrebbe poi favorito il riferimento ad Aristotele piuttosto che a Platone. Nel pensiero post-bellico, Aristotele si lascerebbe integrare più facilmente che non Platone, perché fa del potere politico ciò che regge il rapporto fra «τῶν ὁμοίων καὶ τῶν ἐλευθέρων», *i liberi e uguali* (*Pol.* III.1277b). Platone sarebbe invece un aristocratico e non avrebbe formulato una dottrina politica in senso proprio, perché i suoi dialoghi non conterrebbero né un'argomentazione coerente né una concettualità chiara. È vero, d'altronde, che già Aristotele diceva della *Politeia* che «*tutti i discorsi di Socrate sono sopra le righe, anche se sono brillanti, intelligenti, originali e acuti nella ricerca*» (*Pol.* II. 1265a 10)[42]. In particolare, ANH contesta fermamente che Platone sia un pensatore totalitario, come da Karl Popper in poi è stato assunto da molti[43].

ANH mette in chiaro che dobbiamo a Cicerone prima, e a Schleiermacher poi, la scelta di fare della *Politeia* una *Respublica*, in forza di cui si assunse che solo in questo dialogo Platone avrebbe esposto la sua dottrina politica[44]. Ma non è affatto questo l'intento dichiarato nello scritto stesso. Nei primi due libri Platone introduce il suo tema: il δίκαιον, il *giusto*. Se, cioè, convenga all'uomo vivere secondo giustizia, oppure no. A tema non c'è affatto ancora la vita della *polis*, ma la costituzione naturale dell'anima umana. E questa – la natura della *psychè* –, suggerisce giustamente ANH, è una variabile incognita in questo dialogo: «*die gesuchte Unbekannte*»[45]. Ora, la *Politeia* platonica non tratta della città se non precisamente come amplificazione che rende meglio visibile ciò che è il δίκαιον nell'uomo stesso. ANH suggerisce come traduzione del titolo di Platone (*Politeia*) il tedesco *Verfassung*, che vale tanto per la costituzione di uno stato quanto per lo stato o costituzione dell'anima umana perché si può tranquillamente dire «*er ist in guter Verfassung*», *è in uno stato d'animo positivo, o buono*. Sono invece le *Leggi* a sviluppare, in concreto, la dottrina politica di Platone[46]. Ed è solo mettendo a fuoco quello che lega la *Politeia*

[39] A. Neschke-Hentschke, 2004a; A. Neschke-Hentschke & Laks, 1990, 1995, 2008.
[40] A. Neschke-Hentschke, 2010, 2012a.
[41] A. Neschke-Hentschke, 1971, 2-5.
[42] Cit. in A. Neschke-Hentschke, 1988, 599, n. 14.
[43] A. Neschke-Hentschke, 2012b.
[44] A. Neschke-Hentschke, 1988, 600.
[45] A. Neschke-Hentschke, 1988, 602.
[46] Ivi, 603-606.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

alle *Leggi* che è possibile identificare il pensiero politico di Platone, cosa che a sua volta rende possibile identificare anche la profonda influenza che ebbe in seguito.

Nelle *Leggi*, l'oggetto del dialogo, «περί νομοθεσίας», *sulla codifica o la promulgazione delle leggi*, è dato dalla distinzione fra l'assegnazione delle funzioni politiche e le leggi che dovranno reggere tali funzioni (*Lg.* V.735a; ANH, 1988, 604):

ἐστὸν γὰρ δὴ δύο πολιτείας εἴδη, τὸ μὲν ἀρχῶν καταστάσεις ἑκάστοις, τὸ δὲ νόμοι ταῖς ἀρχαῖς ἀποδοθέντες.	Nella costituzione di uno Stato ci sono due fattori: la distribuzione delle cariche ai singoli e le leggi assegnate a ciascuna carica.

La conclusione è che a governare non sarà un uomo, ma le leggi stesse. ANH sottolinea come questa concezione sia tradizionale per la cultura ateniese[47]. Sottolinea poi come la difficoltà a interpretare questo secondo grande dialogo sia data soprattutto dal fatto che in nessun altro Platone ricorre con altrettanta frequenza al divino. Nel quarto libro afferma infatti il fondamento teologico della legge, contro l'arbitrio soggettivo o collettivo di Protagora, indirettamente citato (*Lg.* IV.716c):

ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.	Per noi la somma misura di tutte le cose è Dio, piuttosto che non l'uomo, come invece qualcuno va dicendo.

Precisamente affermazioni di questo tenore hanno indotto a fare di Platone un pensatore totalitario. ANH cita Günther Bien, che dissolve la teoria politica di Platone in metafisica, e Karl Popper che identifica in questi testi il «*Führerprinzip*», *il principio dittatoriale*, e contesta le conclusioni di entrambi[48]. Platone rigetta però una definizione di costituzione come identica alla questione di «*quale parte sociale debba governare sulle altre*», perché questa non è altro che στασιωτεία, un neologismo platonico per «*Parteiherrschaft*», *dispotismo di partito*[49]. La domanda corretta a principio della legislazione politica è un'altra[50]:

Nicht, wie man Spannungen ausgleicht, sondern wie man Spannungen überhaupt verhindert, nicht wer über wen herrscht, sondern wie ein Menschensammlung in gegenseitiger Übereinstimmung eine Einheit bilden kann, ist di wahre politische Frage.	La vera domanda politica non è come equilibrare le tensioni e le contrapposizioni, ma come evitare del tutto che insorgano; non è chi ha da governare e chi da essere governato, ma come una convivenza umana possa formare un'unità in reciproco accordo.

[47] Ivi, 604.
[48] Ivi, 610.
[49] Ivi, 609.
[50] Ivi, 610.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

ANH non esita, sulla base dei testi platonici stessi, a chiamare questa forma di governo *Theokratie*[51], affermando che questa per Platone rappresenta l'unico buon governo. Rispetto ad essa, le «*costituzioni miste*» che l'aristotelismo politico predilige – impiegando in diversa misura le categorie (platoniche) di democrazia (il potere del popolo) o degli aristocratici (i migliori), o di pochi (oligarchia) o del re (monarchia) – sono *tutte forme improprie*, il cui valore va misurato a un metro ideale al quale per principio, dal momento che tutte *negano l'unità del corpo sociale*, esse non possono attingere.

Le caratteristiche del buon governo platonico sono paradossali: la distanza fra sovrano e sudditi è molto più grande che non quella fra padrone e schiavo, perché è una *differenza di natura*. Nessuno, infatti, metterebbe un bue a condurre una mandria di buoi, ma invece un uomo, la cui natura è migliore (*Lg.* IV.713d). Così solo un Dio può veramente regnare su τῶν τὸν νοῦν ἐχόντων, «*su coloro che hanno il* noūs». Questa affermazione fa sorgere in Clinia una domanda che testimonia il suo immenso stupore. Chiede allo Straniero Ateniese: «Τίς δ᾽ ὁ θεός;» *Chi è questo Dio? (Lg.* IV.713a)[52]. Invece di rispondere, l'Ateniese racconta il mito di Crono, durante il regno del quale gli uomini hanno vissuto una vita davvero felice. Lo stesso «*mito di Crono*» ricorre nel modo più esteso nel *Politico* (268d-274e) e viene citato in moltissimi altri dialoghi – *Politeia, Ipparco*, *Timeo*, *Minosse*, *Gorgia*, *Simposio* – flettendo il mito secondo l'intenzione, il tema e gli interlocutori del dialogo stesso. L'idea costante è quella di uno stato di natura originario e incorrotto. Nelle *Leggi*, il mito si limita ad affermare l'essenziale per il tema attuale, e cioè che (1) in quell'epoca felice tutto cresceva in un'abbondanza tale da soddisfare ogni bisogno e (2) al governo c'era Dio (*Lg.* IV.713a-714b).

Ora, la cosa più chiara nel pensiero politico di Platone è che il governo umano, rispetto a quello giusto, che è solo di Dio, è quanto di più diverso si possa concepire (*Plt.* 274e-275a). Un secondo punto, è che le leggi poste dal governo di Dio riguardano ogni cosa *secondo la sua natura*, dal cosmo fino all'uomo, come documentato nel *Timeo*. Nella *Politeia* si afferma che, per questa dipendenza dall'origine comune, vige un rapporto di proporzionalità preciso fra il cosmo e il mondo umano. Infine, nel *Crizia*, il mondo umano è caratterizzato attualmente (cioè, storicamente, tanto per Platone che per noi), da disfunzioni tali, che ne rendono la dissoluzione catastrofica una possibilità sempre più o meno incombente. La polemica con cui il *Fedone* vuole correggere i Pitagorici è volta a dimostrare che non si tratta di un mondo la cui attuale configurazione possa essere descritta come armonica. E rispetto all'armonia, la consonanza, la corrispondenza che invece vige in ciò che non è fatto dall'uomo ma da Dio, obbliga a prendere in considerazione una differenza

[51] Ivi, 612.
[52] Cit. in ivi, 607.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

radicale nel mondo umano. Una differenza che non è assoluta – perché nel *Politico* il mito di Crono è volto ad affermare che il governo divino, come nel dramma attico antico, interviene nel mondo umano a raddrizzare il corso delle cose – eppure, è radicale, perché, come si afferma nel *Timeo*, solo chi ha fatto l'universo può anche distruggerlo, mentre una distruzione totale, all'uomo non è possibile (*Tim.* 68d).

La chiave di lettura del IV e del X libro delle *Leggi*, spiccatamente teologici, sta nel tentativo di *conservare* ad ogni costo ciò che è *dato*: sé stessi, la *polis* e l'eredità della propria tradizione. Ma questa chiave permette di penetrare anche gli altri libri, quelli che precedono la legislazione in senso proprio (esposta dal V al XII libro): il III libro traccia la storia delle formazioni politiche succedutesi dal diluvio alla democrazia ateniese; il II, identifica l'educazione con l'attività corale nel teatro attico antico[53]; il I, espone le virtù cardinali nella loro intrinseca unità.

In conclusione, e con parole mie, il platonismo politico si può definire come la consapevolezza che, se l'azione dell'uomo è protagonista di un'efficacia propria, questa sta nella sua capacità di proteggere e conservare qualcosa che la precede e che *ultimamente non può dominar*e.

I punti di svolta del platonismo politico

ANH identifica nel pensiero politico occidentale la presenza del platonismo come una serie di rinascimenti nei quali la proposta originaria viene flessa secondo scelte di precise personalità: Cicerone, Agostino e Tommaso, Jean Bodin, Francisco Suarez, e per finire, nell'opposizione fra quello che ravvisa essere un deciso anti-platonismo in Thomas Hobbes e uno schietto platonismo in John Locke. Per ANH in ambito cristiano invece, è la *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso a giocare un ruolo decisivo[54]. Noto per inciso che è dal commento di questa *Lettera* che Martin Lutero per la modernità[55] e Karl Barth per la contemporaneità[56] hanno avviato una rinascita del pensiero teologico.

ANH non ha un interesse antichistico per il pensiero del passato, ma sottolinea i punti dove una rinascita ha favorito il sorgere di qualcosa di nuovo, percepibile dal punto di vista da cui lo leggiamo oggi e perciò contemporaneo nel suo significato. Nella sua lezione inaugurale all'Università di Losanna tratta di uno dei teorici fondamentali del pensiero politico moderno, Jean Bodin[57]. Questo giurista nato nel 1530 e morto nel 1596 fu tanto influente da poter rifiutare a re Enrico III il

[53] J. Pfefferkorn, 2023 propone una lettura delle *Leggi* a partire da questo libro e dal dramma attico antico.
[54] A. Neschke-Hentschke, 2003, 30-35.
[55] E. Ellwein, 2017.
[56] K. Barth, 1922.
[57] A. Neschke-Hentschke, 1993.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

finanziamento della sua guerra contro gli Ugonotti, riuscendo così, in nome della trascendenza della sovranità sui conflitti sociali, a impedire una guerra civile[58]. Bodin definì per primo nella modernità tanto il *diritto internazionale* quanto l'idea di *sovranità*. ANH definisce così i fattori fondamentali di quello che ha identificato come *platonismo politico* in Bodin[59]:

1) Platon comprend la justice à l'aide de la mathématique – 2) Platon identifie la justice avec l'égalité géométrique (isotès geometrikè : Gorgias 508a ; Lois 757b) – 3) Platon établit l'égalité géométrique non seulement comme principe qui devrait déterminer l'ordre de l'état humain et de l'âme, mais qui en effet détermine l'ordre de l'univers visible et invisible.

1) Platone concepisce la giustizia in forza della matematica – 2) identifica la giustizia con l'uguaglianza geometrica (*isotès geometrikè*: *Gorgia* 508a; *Leggi* 757b) – 3) stabilisce l'uguaglianza geometrica non solo come principio che dovrebbe determinare l'ordine dello Stato umano e dell'anima, ma come quello che in effetti determina l'ordine dell'universo visibile e invisibile.

Il concetto bodiniano di *sovranità* fa però sorgere domande fondamentali[60]:

Sous ce terme, nous comprenons un pouvoir absolu, à savoir indépendant d'un autre pouvoir. En particulier, une communauté humaine, appelée État, jouit de la souveraineté, donc du pouvoir absolu. Mais voilà qu'une difficulté s'impose. L'être humain en tant qu'individu et participant à une collectivité n'est-il pas profondément dépendant, et le monde humain n'est-il pas caractérisé par l'interdépendance au lieu de l'indépendance ? L'absolu n'est-il pas une catégorie réservée au seul être indépendant qui serait Dieu ? Que veut dire alors cette idée paradoxale d'un pouvoir humain absolu ?

Con questo termine, noi intendiamo un potere assoluto, cioè indipendente da un altro potere. In particolare, una comunità umana, chiamata Stato, gode della sovranità, cioè del potere assoluto. Ma ecco che una difficoltà si impone. L'essere umano come individuo particolare, partecipe di una collettività non è forse profondamente dipendente, e il mondo umano non è forse caratterizzato dell'inter-dipendenza piuttosto che dall'indipendenza? L'assoluto non è forse una categoria riservata al solo essere indipendente, cioè a Dio? Cosa significa allora questa idea paradossale di un potere umano assoluto?

Il concetto di sovranità introdotto da Bodin non ha ultimamente per riferimento il realismo politico di Platone, ma il principio trascendente dell'Uno, così come compare in Plotino[61]:

Cette tradition a laissé son empreinte sur la pensée métaphysique jusqu'à Hegel. Mais la lecture approfondie de l'œuvre de Bodin permet de conclure

Questa tradizione ha influito sul pensiero metafisico fino a Hegel. Ma una lettura approfondita dell'opera di Bodin permette di

[58] A. Neschke-Hentschke, 1993, 151.
[59] Ivi, 157.
[60] Ivi, 148.
[61] Ivi, 162.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

qu'en dehors de la métaphysique, la pensée de l'Un a également modelé le concept de souveraineté, concept-clé qui organise le monde politique jusqu'à nos jours.

concludere che, al di là della metafisica, il pensiero dell'Uno ha anche fornito il modello al concetto di sovranità, un concetto-chiave, che organizza il mondo politico fino ad oggi.

Anche Bodin si iscrive perciò nella tradizione che Werner Beierwaltes ha chiamato «*il pensiero dell'Uno*»[62]. L'importanza di Jean Bodin sta per ANH nel fatto che ha connesso il giusnaturalismo di Agostino e Tommaso – per i quali una comunità umana ha come fine naturale la felicità e il bene – con l'idea di legge derivante dal diritto romano, in cui le sorgenti del diritto (*ius*) sono «*lex*, *natura* e *mos*», *legge, natura* e *usanza* o *costume*[63]. La definizione di legge di Bodin è determinante per tutto il pensiero successivo perché è identica a un *imperativo sovrano*[64]:

com lex nihil aliud sit quam summae potestatis iussum sive sanctio est enim sancire et sciscere, iubere.

La loi n'est rien d'autre, en effet, que l'ordre ou la sanction de l'autorité souveraine. Sanctionner c'est la même chose que décréter, c'est-à-dire commander.

La legge non è altro da un ordine o una sentenza dell'auto-rità sovrana. Sanzionare è la stessa cosa che decretare, cioè comandare.

Bodin crea il concetto di sovranità come potere legislativo superiore e indipendente dalla legge, «*soluta lege potestas*», *potere libero dalle leggi*, che deriva da Ulpiano così come è riportato nel *Codice* di Giustiniano (D.01.III.31):

Idem libro XIII ad legem Iuliam *et* Papiam. *Princeps legibus solutus est:* Augusta *autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent.*

Ulpiano, nel libro XIII *alla legge Giulia e Papia*. Il principe è sciolto dall'osservanza delle leggi. Ma nell'*Augusta,* sebbene non sia sciolta dall'osser-vanza delle leggi, tuttavia i prìncipi attribuiscono gli stessi privilegi che essi stessi possiedono.

Bodin sottolinea, cosa che lo distingue da Niccolò Machiavelli, che nessun prìncipe umano potrebbe ambire a un simile potere, perché i prìncipi umani sono sottoposti a una legge ulteriore, quella divina[65]. Il contesto politico di queste affermazioni è il seguente. Bodin si oppose a viso aperto a due partiti della Francia del XVI secolo, quello di Caterina de' Medici, il cui machiavellismo fu responsabile dell'eccidio della Notte di san Bartolomeo, e quello dei monarcomachi protestanti, che con piglio repubblicano volevano rendere la trasmissione del potere regale dipendente dal benestare del popolo. Si riconoscono in filigrana tanto la democrazia quanto la monarchia platoniche, entrambe insufficienti a un buon governo.

[62] W. Beierwaltes, 2016.
[63] A. Neschke-Hentschke, 2003, 252.
[64] J. Bodin, 1594, 11, traduzione francese di ANH.
[65] A. Neschke-Hentschke, 1993, 154.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

Il platonismo di Bodin è tuttavia critico nei confronti della propria fonte, Platone. Nell'ultimo libro del suo trattato sulla *Respublica*, gli rimprovera di aver fatto della proporzione geometrica, e non di quella armonica, il criterio stesso della giustizia[66].

Vorrei sottolineare che proprio in questa critica di Bodin il *realismo* platonico viene contraddetto dall'*utopismo* moderno. È forse proprio qui che, per la prima volta dopo la correzione cui Platone l'ha sottoposta nel *Fedone,* l'armonia dei Pitagorici ha di nuovo il sopravvento sul realismo. Nel *Fedone* si afferma infatti che l'armonia non è una spiegazione esaustiva (*Phd*. 86-86): Socrate risponde alla prima obiezione, quella di Simmia, dicendo che l'armonia non è semplicemente un dato ma qualcosa che deve essere conquistato con grande fatica, contro l'*inerzia* che la seconda obiezione, quella di Cebete, gli oppone. Per rispondere a queste due obiezioni, Platone propone la *seconda navigazione* (*Phd.* 99d), resa famosa dalla Scuola di Tübingen[67]: quando il vento cade, occorre proseguire con fatica – cioè con l'energia che si ha a disposizione – mettendo mano ai remi. La differenza fondamentale dell'argomentazione di Bodin rispetto a quella di Platone, come ANH sottolinea, è che egli non esige affatto che il sovrano stesso sia sapiente[68], perché *fa derivare il suo potere dalla struttura numerica della proporzione armonica stessa*[69]:

Le concept de souveraineté de Bodin, en tant que concept de la puissance légiférante indivisible, est forgé sur le modèle de l'Un plotinien marié à la spéculation née du pythagorisme. Il n'est donc plus rattaché à la tradition politique et juridique […]. À partir de 1576, le Bodin des Six livres de la République conçoit la souveraineté à partir de la pure spéculation métaphysique.

Il concetto di sovranità di Bodin, in quanto potenza legiferante indivisibile, è forgiato sul modello dell'Uno plotiniano congiunto alla speculazione nata dal pitagorismo. Non è perciò più connesso alla tradizione politica e giuridica […]. A partire dal 1576, il Bodin dei *Sei libri della Repubblica* concepisce la sovranità a partire dalla pura speculazione metafisica.

Questo è già un bell'acquisto regalatoci da ANH: avere posto il dito sul punto esatto in cui il «*pensiero dell'Uno*» plotiniano investe la modernità, scacciandone il realismo, che invece era la cifra stessa della proposta platonica. E come sua sorgente ha una riflessione politica!

Tuttavia, invece di «*pura speculazione metafisica*» bisognerebbe dire «*pura speculazione matematica*», e non una matematica qualunque, ma precisamente quella euclidea, che prevede la deduzione da alcuni assiomi di tutti i teoremi successivi. Questa struttura di pensiero conquista la modernità come la quintessenza della scientificità stessa e viene posta a parametro di ogni scienza almeno fino a metà del XX secolo, quando venne messa in questione dal tentativo di David Hilbert di

[66] A. Neschke-Hentschke, 1993, 157-161
[67] M. Migliori, 2016, 894-895.
[68] A. Neschke-Hentschke, 1993, 158.
[69] A. Neschke-Hentschke, 1993, 161.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

fondare in modo assiomatico-deduttivo tutta la matematica, tentativo definitivamente refutato da Kurt Gödel. Platone è invece ben consapevole che il principio ultimo *non* è riconducibile solo all'armonia, perché pone due principi (ἀρχαί) e non uno solo. Nel *Fedone* (94e-95a) la confutazione del principio «*armonico*» è una precisa risposta alla concezione pitagorica, che Platone corrobora con una dimostrazione squisitamente matematica (*Phd*. 103e-105b). Il significato greco di ἀρχή, *principio*, è poi duplice: ciò che *precede* (nell'ordine o nel tempo), e ciò che *governa*[70].

Il merito di ANH è, a mio sommesso avviso, di aver messo in luce il punto in cui la modernità nasce dalla tradizione platonica, ma intesa secondo la flessione aristotelico-plotiniana, con l'idea di un *potere la cui trascendenza*, lucidamente riconosciuta, *è un assoluto totalmente immanente*.

La critica profetica di ANH alla politica contemporanea

ANH ha scelto dunque la tradizione del platonismo nel pensiero occidentale come *study case* per guadagnare strumenti che siano in grado di spiegare di più e poter affrontare meglio la contemporaneità. La controprova della bontà del suo metodo si ha perciò nella sua capacità di spiegare la situazione politica presente. Un bel risultato mi pare essere quello di avere evidenziato nella tradizione anglosassone due versioni di «*platonismo*», quella che radicalmente vi si oppone, in Thomas Hobbes, e quella di John Locke, che invece lo accoglie[71]. Entrambe sono a fondamento della riflessione politco-giuridica contemporanea, attraverso Kant e Hegel, fino a sfociare in destra e sinistra hegeliana.

Dal momento che ANH non ha scritto il terzo volume della sua «*archeologia della cultura politica occidentale*» – come recita il sottotitolo dei suoi due volumi sul platonismo politico –, cercherò questa verifica nell'articolo con cui conclude il suo itinerario: *Platon, penseur de la liberté effective. Les utopies modernes et le réalisme platonicien*[72]. Mi pare che sia semplicemente profetica.

In questo articolo prende in considerazione un dibattito televisivo fra Herbert Marcuse e Karl Popper avvenuto il 5 gennaio 1971 alla televisione bavarese[73]. Il pubblico si aggirò sul milione di persone e il dibattito venne proposto come un confronto fra il neo-marxismo rivoluzionario di Marcuse e il neo-liberismo riformista di Popper. ANH sottolinea che un simile confronto ha potuto avere luogo unicamente perché la costituzione tedesca, dopo la *débâcle* del nazismo, aveva codificato nella

[70] Liddell & Scott, 1843, Sub verbo ἀρχή; ἄρχω.
[71] A. Neschke-Hentschke, 2003, 412-454; 489-531.
[72] A. Neschke-Hentschke, 2012b.
[73] F. Stark, 1971.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

nuova *Costituzione* i limiti alla libertà personale riprendendoli da Immanuel Kant. Sono tre: la libertà altrui, la Costituzione e la legge morale[74]. L'espressione del pensiero era perciò permessa anche a chi desse voce a un gruppo extraparlamentare che voleva abbattere l'istituzione, quale era allora la *Rote Armee Fraktion*. La televisione bavarese, sottolinea ANH, *simula* l'incontro fra posizioni contrastanti: fra Marcuse che rifiuta le società non comuniste, cioè le democrazie liberali, e Popper, che invece le difende. Non ci fu in realtà nessun incontro, ma solo contrapposizione, quello cioè che per *entrambi* i partecipanti è *inevitabile*.

ANH identifica i punti comuni alle due posizioni: sono entrambe utopiche ed entrambe hanno come esito il dominio dell'uomo sull'uomo. Il loro fondamento è la svalutazione della capacità dell'uomo di agire secondo il proprio sapere e di sapere in conformità alla realtà. In esergo all'articolo ANH pose una citazione di Karl Mannheim: «*con la parola ideologia d'ora in poi* [cioè da quando Napoleone sciolse le Classi di Scienze Morali e Politiche all'*Institut de France*, considerandole dottrine oscure e inutili] *viene associato il senso spregiativo che conosciamo, quello di un pensiero inefficace rispetto invece alla* praxis»[75]. All'ideologia moderna – intesa secondo Mannheim come la teoria sviluppata da un membro di una classe sociale per affermare il proprio punto di vista su tutti gli altri – ANH oppone una *scienza della politica* che abbia una prospettiva oggettiva, da tutti riconoscibile.

Il contesto in cui si muovono le posizioni di Marcuse e Popper, contrapposte ma identiche nella loro origine e nei loro esiti, è la *secolarizzazione*[76], quando le istituzioni religiose sono state sostituite da altre, simili, ma senza alcun riferimento al divino.

Per una prospettiva oggettiva quale quella che l'Autrice propone, occorre tenere conto del fatto che l'uomo è un vivente fra gli altri – né il proprio essere psico-corporeo né l'ambiente in cui vive sono opera sua – con la conseguenza che non può dominare totalmente né l'uno né l'altro. Per inciso, ANH lamenta come perfino il pensiero cristiano abbia dimenticato che il cosmo, ad uno sguardo religioso, testimoni dell'azione di Dio, mentre per uno sguardo non religioso, è solo materia da sottomettere, oppure realtà ostile[77].

Le proposte di Marcuse e Popper sono a suo giudizio entrambe utopiche perché Popper, che propone una *ragione critica* come motore del dibattito democratico, non prende in considerazione la possibilità che il dibattito stesso soccomba alla critica, quando questa si volgesse contro le istituzioni che lo permettono. ANH chiama quella di Popper un'«*utopia epistemologica*»[78], perfettamente in linea con la sua proposta

[74] A: Neschke-Hentschke, 2012b, 87.
[75] K. Mannheim, 1995, 66.
[76] A. Neschke-Hentschke, 2012b, 83; dove cita C. Taylor, 2007, 2009.
[77] A. Neschke-Hentschke, 2012b, 86.
[78] A. Neschke-Hentschke, 2012b, 94.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

di identificare la scienza con la falsificabilità. Marcuse è pure utopico perché, rifacendosi agli scritti del giovane Marx[79], analizza la società attraverso l'idea di *alienazione*. Solo nella futura società comunista – ma ANH deve ricorrere ad un altro scritto di Marcuse per poter dire cosa sia, perché in questa intervista egli si rifiuta di tratteggiarla in quanto, dice, non è ancora stata realizzata – sarà possibile che una stessa persona realizzi tutte le potenzialità dell'umano[80].

Entrambe queste ideologie sfociano nell'indebito dominio dell'uomo sull'uomo.

Per Popper l'opposizione permanente fra valori, il *clash of values*, è essenziale alla democrazia. La violenza infinita che emerge da una simile impostazione si basa per ANH su un'idea di *ragione non essenzialista*: per Popper la ragione non avrebbe come correlato dei significati oggettivi. Salvo poi definire *essenziale* alla società lo scontro fra ragioni critiche, incorrendo in una contraddizione che, secondo ANH, Popper non ha neppure visto[81]. Per Marcuse e il socialismo rivoluzionario invece, le masse sono alienate per l'ignoranza a cui le costringe il capitale. Ma mentre Marx aveva ben presente la situazione del proletariato industriale, per Marcuse l'alienazione non è dovuta a una vita miserabile, ma a una *falsa coscienza*, «*ein falsches Bewußtsein*». Questa situazione rende necessaria la guida dei rivoluzionari per fare uscire le masse dal loro letargo.

La posizione di Popper deriva dall'idea di ragione e di libertà di Kant ma, sottolinea ANH ignora totalmente la filosofia del diritto di Kant[82], per il quale l'unica garanzia della libertà sono le leggi. Marcuse fa sua l'analisi antropologica del giovane Marx, dove la divisione del lavoro imposta dal capitale è la causa dell'alienazione, fino a quando lo sfruttamento delle masse non diventa così insopportabile che esse ne prendono coscienza e se ne liberano con la rivoluzione[83]. Sottolinea poi come, nel giovane Marx, la divisione del lavoro prenda il posto che il peccato originale occupava nel racconto biblico, mentre in Popper, la ragione critica è dotata di tali poteri – è l'unico motore della società! – da far scaturire da sé stessa il progresso[84].

Queste due posizioni rappresentano le caratteristiche stesse del pensiero politico odierno, dove l'*aggressione*, tanto argomentativa quanto bellica, è l'unica modalità di rapporto: a livello internazionale in modo visibilissimo, ma anche nei rapporti familiari o professionali o addirittura di una singola persona nei confronti di sé stessa. ANH sottolinea che l'antropologia culturale ha mostrato come l'aggressività sia una caratteristica di tutte le società umane, che abbiano attinto o

[79] Ivi, 98.
[80] H. Marcuse, 1967, 242 ss.
[81] A. Neschke-Hentschke, 2012b, 11.
[82] Ivi, 15.
[83] Ivi, 17.
[84] Ivi, 10.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

meno a una «*ragione critica*» e che siano oppresse o meno dal capitale[85]. Negli anni '70 uno dei nodi del dibattito era se l'uomo potesse essere liberato dai suoi impulsi negativi. C'era chi ritrovava in Rousseau la natura originaria. Ma, secondo ANH, che segue Arnold Gehlen[86], «*alienazione*» è un concetto formulato originariamente da Fichte[87]. E sottolinea come le posizioni di Popper e Marcuse traggano la loro linfa da concetti teologici: il potere assoluto (che è in realtà solo divino), il peccato (che senza Dio non si capisce cosa sia), o il paradiso (da realizzare in terra). A queste due posizioni ideologiche, e perciò incapaci di favorire o conservare una convivenza sociale giusta, ANH oppone il realismo platonico che sintetizza in due teoremi[88]:

Contro l'anti-essenzialismo di Popper: un *valore essenziale* è necessario all'esistenza di una comunità politica. E Platone pensa la libertà proprio grazie a una *ragione essenziale*.

Contro Marx-Marcuse: la loro *antropologia* è profondamente erronea. Occorre correggerla, ed è possibile farlo grazie al confronto con la proposta di Platone.

La libertà effettiva in Platone

Non ogni assembramento umano è una comunità, ma solo quello in cui i conflitti possono venire risolti, se non tendenzialmente evitati: la crisi, il dramma, il giudizio, sono elementi costitutivi della politica, ma non ne sono né lo scopo né l'essenza, che sono invece la pace e l'impegnativo lavoro di conservazione e ricomposizione. L'errore fondamentale dell'ideologia utopica è perciò concepire la libertà come ultimamente dipendente da un conflitto. In *Leggi* IV.715b, Platone scrive che le aggregazioni umane basate sul conflitto non possono essere costituzioni (*politeias*), perché sono piuttosto faziosità istituite (*stasiõtas*), malgrado proclamino a gran voce il proprio diritto:

ταύτας δήπου φαμὲν ἡμεῖς νῦν οὔτ᾽ εἶναι πολιτείας, οὔτ᾽ ὀρθοὺς νόμους ὅσοι μὴ συμπάσης τῆς πόλεως ἕνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν: οἳ δ᾽ ἕνεκά τινων, στασιώτας ἀλλ᾽ οὐ πολίτας τού-τους φαμέν, καὶ τὰ τούτων δίκαια ἃ φασιν εἶναι, μάτην εἰρῆσθαι.

Ora noi diciamo che queste non possono considerarsi né costituzioni, né leggi nel senso autentico della parola, perché non sono state costituite nell'interesse della collettività, e quei pochi al cui vantaggio sono istituite, non meritano il nome di cittadini, ma di faziosi e pure il diritto che essi proclamano a parole è privo di qualunque legittimità.

Perciò, logicamente (*Lg.* VIII.832c, tr. Roberto Radice):

[85] I. Eibl-Eibesfeld, 1970.
[86] A. Gehlen, 1965.
[87] A. Gehlen, 1938; citato in Neschke-Hentschke, 2012b, Nota 75.
[88] A. Neschke-Hentschke, 2012b, 9.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

ἑκόντων γὰρ ἑκοῦσα οὐδεμία, ἀλλ᾽ ἀκόντων ἑκοῦσα ἄρχει σὺν ἀεί τινι βίᾳ, φοβούμενος δὲ ἄρχων ἀρχόμενον οὔτε καλὸν οὔτε πλούσιον οὔτε ἰσχυρὸν οὔτ᾽ ἀνδρεῖον οὔτε τὸ παράπαν πολεμικὸν ἐκὼν ἐάσει γίγνεσθαί ποτε.

nessuna di esse [le fazioni che si contrappongono] è libera di comandare su persone che liberamente l'accettano, ma, al contrario, la sola libertà di ognuna sta nell'imporsi sempre con qualche forma di violenza a gente che non ne vorrebbe sapere, in modo tale che chi ha il potere, teme chi gli è sottoposto e perciò per quanto lo riguarda, non gli permetterà mai di diventare buono, ricco, forte e coraggioso: insomma di essere capace di sostenere una battaglia.

ANH conclude che, secondo Platone, la libertà è anzitutto la *libertà d'azione*, che in *Politeia* IV.434a viene identificata con *il possedere e l'agire in proprio*:

καὶ ταύτῃ ἄρα πῃ ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο.

E così saremmo d'accordo che la giustizia è il possedere ciò che è proprio e l'agire secondo ciò che è proprio.

Quello che Cicerone traduce con il pronome *suum*, e che Ulpiano trasformerà nel *suum ius*, è la libertà: infatti, in latino, essere libero si dice «*esse sui iuris*». Resta da considerare come questa libertà sia anche effettiva[89].

ANH sottolinea il nesso con Immanuel Kant, per il quale il ruolo della legge è quello di essere l'unica garanzia della libertà in un «*Urvertrag*», *un accordo originario*, che stipula il regno universale della legge. Kant chiama questa realtà «*repubblica platonica*», e malgrado dica che si tratta di una fantasia partorita dall'ozio, sottolinea come sia l'unico stato in cui i cittadini seguono con piena adesione le leggi[90]:

Die Platonische Republik ist […] Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr

La Repubblica di Platone è […] una costituzione della maggior libertà umana possibile orientata secondo leggi grazie alle quali la libertà di ciascuno può sussistere insieme a quella degli altri, (non si tratta invece della maggior felicità possibile, perché questa ne deriverà da sé stessa). Si tratta per lo meno di un'idea necessaria, da non porre a fondamento solo della costituzione dello Stato, perché deve essere il fondamento anche di tutte le leggi, dove si deve astrarre inizialmente dagli ostacoli presenti che, forse, non derivano tanto e in modo inevitabile dalla natura umana, quanto e molto di più dal trascurare quell'autentica idea

[89] A. Neschke-Hentschke, 2012b, 9-10.
[90] I. Kant, 2007, 247-248.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung.

nell'atto di istituire le leggi.

Così Kant rende a Platone il suo ruolo di fondatore, quello di aver trovato un'idea pratica necessaria: il regno universale della legge, potenzialmente accoglibile da tutti quelli che hanno il *nous*. Infatti, la definizione che Platone dà di legge è la seguente (*Lg.* IV.714a)[91]:

τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.

la distribuzione secondo il *nous*, noi la chiamiamo legge.

La libertà sarà perciò politica in quanto regolata dalla legge. Ma sarà anche effettiva?

Per rispondere a questa domanda, ANH critica l'antropologia di Marx, secondo la quale nella società futura, non più appesantita dalla suddivisione del lavoro, sarà possibile all'uomo esprimere ogni sua potenzialità. Ora, nella *Politeia*, Platone suppone proprio l'ideale divisione del lavoro come necessaria a che ciascuno possa esprimere il meglio di sé. Descrive anzitutto l'alternativa fra specializzazione e autonomia produttiva (*Pol*. IV.369e-370a):

ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὑτοῦ ἔργον ἅπασι κοινὸν κατατιθέναι,[…]καὶ μὴ ἄλλοις κοινωνοῦντα πράγματα ἔχειν, ἀλλ᾽ αὐτὸν δι᾽ αὐτὸν τὰ αὑτοῦ πράττειν;

dovrà ciascuno mettere il proprio lavoro al servizio di tutti gli altri […] o per evitare gli obblighi del vivere in comunità, produrre da sé solo le cose che gli servono?

E conclude (*Pol.* IV.369e-370a, mia traduzione):

ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ.

Perciò ogni attività risulterà più abbondante, più bella e più agevole, se compiuta da sola e da uno solo, secondo natura, al momento opportuno e libera da altri lavori.

La qualità di un'opera deriva dalla maestria sapiente di chi la realizza, dalla conoscenza dell'*eidos* del prodotto finale: deriva perciò dal *sapere*[92].

Una simile concezione presuppone con ogni chiarezza l'origine sociale del sapere, dove solo la divisione del lavoro permette il perfezionamento di un'arte (*technè*) che possa essere insegnata e trasmessa alle generazioni future. Lo sviluppo di una società presuppone quindi, contro l'idea marxiana, precisamente la suddivisione del lavoro.

[91] Cit. in A. Neschke-Hentschke, 2012b, 9.
[92] A. Neschke-Hentschke, 2012b, 14.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

ANH sottolinea come l'affermazione che dalla ripartizione del lavoro nasce la scienza rovescia completamente il materialismo marxiano: con il sapere l'uomo domina la materia ed è questo il motore della produttività di una società[93].

Il compito del Consiglio Notturno e la proposta di Eugenio Corecco

Resta da considerare il punto in cui teologia e attività legislativa si congiungono: il governo di Dio sulla comunità umana, dove ha luogo?

Alla fine delle *Leggi*, Platone prevede un'istituzione singolare, da molti considerata come la negazione di quanto precede, perché su questa non è possibile che la legge abbia potere[94]. Per ANH però non si tratterebbe di una contraddizione[95]. Questa strana istanza, posta al vertice delle *Leggi* e oggetto dell'*Epinomide,* ha molti nomi: *il colloquio notturno dei reggitori* «τὸν τῶν ἀρχόντων νυκτερινὸν σύλλογον» (*Lg*. XII.968a), o di *coloro che si riuniscono all'alba*. Platone infatti statuisce: «ἑκάστης μὲν ἡμέρας συλλε-γόμενος ἐξ ἀνάγκης ἀπ᾽ ὄρθρου μέχριπερ ἂν ἥλιος ἀνάσχῃ», *si riuniranno ogni giorno necessariamente appena prima e finché il sole non si levi* (*Lg.* XII.951d). Ora, al governo generale e assoluto delle leggi, il principio politico di cui tanto Kant quanto ANH gli riconoscono la paternità, Platone sottrae esplicitamente il Consiglio notturno. Sul comportamento di questa istanza, non è possibile legiferare, non è possibile emanare leggi previamente *scritte*. Solo il colloquio stesso, nel suo svolgersi, potrà insegnare quali siano le leggi che lo reggono (*Lg*. XII.968b-c). Ancora una volta è l'agire, l'attualità, a prevalere: il fatto stesso che un simile colloquio abbia luogo e si protragga, ne documenta la legittima bontà.

La libertà dalla legge che Platone esige per il Consiglio Notturno è, a mio giudizio, l'ultimo omaggio alla sapienza socratica, la più saggia fra quelle umane proprio perché, a differenza di tutte le altre, e anche rispetto a quella di Dio, «*sapeva di non sapere*» (*Ap.* 22e). Il momento dell'alba, fra le tenebre, la prima luce e il sorgere del sole, è metafora della consapevolezza realmente necessaria a chi ha il compito di garantire le leggi: un non-sapere che, diversamente da quello scettico, sappia che la luce c'è e perciò vi si orienti. Ed è solo ad una *legge previamente scritta* che il Consiglio Notturno viene sottratto. Non invece alla legge che governa tutta la realtà. E infatti Platone procede a definire come vadano cooptati i suoi membri (*Lg.* XII.968c) prima di concludere il dialogo lasciandolo aperto al futuro dell'azione.

[93] A. Neschke-Hentschke, 2012b, 14.
[94] V.B. Lewis, 1998, con bibliografia.
[95] A. Neschke-Hentschke, 2004b, 234-242.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

Il riferimento a Platone permette di confrontarsi con un pensiero per il quale la cultura cristiana non può ancora giocare alcun ruolo, ma può fornire i parametri per disegnare un'antropologia, e anche una teologia, *realistiche*.

Al dibattito sulla natura teologica del diritto canonico ha dato inizio l'intervento di Eugenio Corecco, allora giovanissimo studioso, al convegno internazionale tenuto a Pamplona nel 1976[96]: la legge scritta dovrebbe sancire la possibilità di essere contraddetta, dovrebbe sancire la possibilità di porre un atto «*contra legem*», un atto *epicheietico* con positiva efficacia giuridica:

> «Ci basta, qui, poter affermare che da un atto epicheietico, in quanto atto "contra legem", può nascere non tanto un'attenuante morale di cui il giudice tiene conto, ma piuttosto una realtà giuridica valida, opponibile in foro esterno. La dottrina dovrà, evidentemente, fissare, come del resto ha fatto con molta precisione per l'*aequitas non scripta* o *contra legem*[97], le condizioni per l'uso dell'*epicheia*. Se si accetta che l'*aequitas scripta* – contraria per sua natura al principio della certezza del diritto – non distrugge la giuridicità del sistema canonico, ma la qualifica nella sua specificità, allora si deve prendere atto che anche un'*epicheia* con valenza pienamente giuridica si inserirebbe nel sistema, senza portare squilibri di fondo. Oltrettutto, si tratta di un sistema giuridico la cui forza vincolante non scaturisce primariamente dalla volontà del legislatore, quanto piuttosto dalla sua verità teologica ed ecclesiale. Infatti, nella misura in cui la norma canonica diventa stringente per la salvezza, il legislatore canonico, più che essere chiamato a deciderla, la deve autorevolmente constatare».

Il principio che Corecco propone – il riconoscimento legislativo della legittimità di un atto *epicheietico* – è un tratto tipico della *common law*, il cui esempio più patente, a me conosciuto, è la possibilità di una «*jury nullification*» presente nell'ordinamento statunitense[98]. Una giuria può scegliere di non applicare la legge ad un caso che le sia presentato, senza per questo «nullificare» la legge stessa. La legge viene sospesa per il preciso e specifico caso presente. Questa tradizione oggi struttura soprattutto il mondo anglosassone. Il suo principale concorrente, come quadro giuridico alternativo derivante dal *Droit civil* di Napoleone, pone invece come principio un'assoluta stringenza della legge scritta. La conclusione che ho tratto dalla lettura dell'intervento di Corecco è che egli è in grado di abbracciare *entrambe le tradizioni* in forza della sua padronanza del diritto canonico.

Il riconoscimento della legittimità di un atto *epicheietico* deriva dall'insufficienza intrinseca riconosciuta alla legge scritta, che può sempre essere migliorata. La grande differenza rispetto alle *Leggi* di Platone, è che questo atto non è solo appannaggio di un gruppo di persone, deputate a conservare le leggi, ma di qualunque soggetto, e non solo del cattolico o del cristiano, nella misura in cui il diritto canonico può

[96] E. Corecco, 1979.
[97] C.J. Hering, 1950, 108, cit. in E. Corecco, 1979, 858.
[98] C.S. Conrad, 2014.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

estendersi, per materie di interesse del diritto canonico, anche ai non battezzati. L'esempio più chiaro è quello del matrimonio.

La possibilità di porre un atto *epicheietico* con valenza positivamente, oggettivamente giuridica, anche contro la legge, appartiene perciò in proprio all'uomo in quanto tale.

Che una libertà realisticamente umana sia la materia stessa del diritto, e anche del diritto canonico, potrebbe permettere la sua fondazione in modo che siano soddisfatte tanto le esigenze dell'ordinamento secolare quanto quelle delle comunità religiose, in un dialogo ben al di là di una semplice contrapposizione. In questo, non ci si può limitare a fare dell'oggetto della teologia né una produzione umana, né un puntuale e transeunte «*intervento di Dio nella storia*»[99], e neppure una codifica, perché tutto quello che non è fatto dall'uomo, è fatto e perciò anche governato, da una legge sulla quale l'uomo non ha alcun potere, perché non può distruggerla. Ha unicamente il potere di constatarla, ammirarla, favorirla, osservarla e agire in modo da farla osservare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BARION Hans, 1964, «Das Zweite Vatikanische Konzil: Kanonistischer Bericht (I)». In *Der Staat*, 3(2), 221-226.

BARION Hans, 1965, «Das Zweite Vatikanische Konzil: Kanonistischer Bericht (II)». In *Der Staat*, 4(3), 341-359.

BARION Hans, 1966, «Das Zweite Vatikanische Konzil: Kanonistischer Bericht (III)». In *Der Staat*, 5(3), 341-352.

BARTH Karl, 1922, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* (5a ed.). Keiser Verlag, München.

BEIERWALTES Werner, 2016, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (2a ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

BODIN Jean, 1594, *De republica libri sex, latine ab auctore redditi* (3a ed.). Ioan. Wicheli, Francofurti.

[99] G. Krüger, 1973.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

CHERNISS Harold, 1946, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (2a ed.). John Hopkins, Baltimore.

CONRAD Clay S., 2014, *Jury nullification. The evolution of a doctrine*. Cato Institute Press, Washington, D.C.

CORECCO Eugenio, 1979, «Valore dell'atto „contra legem"». In *La norma en el derecho canonico. Actas del III congreso internacional de derecho canonico. Pamplona 10-15 de octubre 1976*, a cura di P. Lombardía, 839–859. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

DE LA HERA Alberto, 1967, *Introducción a la ciencia del derecho canónico*. Editorial Tecnos, Madrid.

EIBL-EIBESFELD Irenäus, 1970, *Liebe und Haß: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltens-weise*. Piper, München.

ELLWEIN Eduard, 2017, *Martin Luther. Vorlesungen über den Römerbrief (1515/1516)*. 3L Verlag GmbH.

FANTAPPIÈ Carlo, 2016, *Ecclesiologia e canonistica*. Marcianum Press, Venezia.

FANTAPPIÈ Carlo, 2019, *Per un cambio di paradigma: Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*. Edizioni Dehoniane, Bologna.

FANTAPPIÈ Carlo, 2020, «Diritto canonico interdisciplinare. Spunti per un rinnovamento epistemologico». In *Ius Canonicum*, 60(120), 479–504.

FEDELE Pio, 1941, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*. CEDAM, Padova.

FESTUGIÈRE André-Jean, 1950, *Contemplation et vie contemplative selon Platon (1936)* (2a ed.). Vrin, Paris.

GAISER Konrad, 1968, P*latons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*, (2a ed.). Klett Verlag, Stuttgart.

GEHLEN Arnold, 1938, «Rede über Fichte». In *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft / Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 98(2), 209-218.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

GEHLEN Arnold, 1965, *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*. Luchterhand, Neuwied.

GHIRLANDA Gianfranco, 2023, *Chiesa universale e Chiesa particolare (Cann. 330-572)*. Pontificia Università Gregoriana, Roma.

GIGON Olof, 1973a, «Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles -1». In *Museum Helveticum*, 30(2), 65-87.

GIGON Olof, 1973b, «Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles -2». In *Museum Helveticum*, 30(3), 144-165.

GIGON Olof, 1985, «Die Wege zur ἀρετή bei Platon und Aristoteles». In *Museum Helveticum*, 42(2), 133-150.

HERING Carl Joseph, 1950, «Die Billigkeit im Kanonischen Recht». In *Beiträge zur Rechtsforschung. Deutsche Landesreferate zum 3. Internationalen Kongreß für Rechtsvergleichung in London 1950*. De Gruyter/Mohr-Siebeck, Berlin/Tübingen.

HERVADA XIBERTA Javier, 2011, *Introducion critica al derecho natural (1981)*. (11a ed.). Universidad de Navarra, Pamplona.

HERVADA XIBERTA Javier, 1996, *Historia de la ciencia del derecho natural (1987)*. (3a ed.). Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

KANT Immanuel, 2007, *Kritik der Reinen Vernunft (2. Auflage, 1787).* Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (Vol. 3). A cura di Bernhard Schröder, in https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/

KRÄMER,Hans, 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Winter, Heidelberg.

KRÜGER Gerhard, 1973, *Religiöse und profane Welterfahrung*, a cura di R. Schaeffler. Klostermann, Frankfurt am Main.

LEWIS Victor Bradley, 1998, «The Nocturnal Council and Platonic Political Philosophy». In *History of Political Thought*, 19(1), 1-20.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

LIDDELL Henri George, SCOTT, Robert, 1843-1968, *A Greek-English Lexikon*. LSJ at Perseus, Tufts Universi-ty, in https://www.perseus.tufts.edu/hopper/.

MANNHEIM Karl, 1995, *Ideologie und utopie (1929)* (8a ed.). Klostermann, Frankfurt am Main.

MARCUSE Herbert, 1967, «Hilfe von Arbeitslosen». In *Der Spiegel*, 25 (11 Juni), 103-ss.

MIGLIORI Maurizio, 1998, «De la critique de Schleiermacher aux commentaires récents. Évolution et articulation du nouveau paradigme de Tübingen-Milan». In *Les Études philosophiques* 1, 91-114.

MIGLIORI Maurizio, 2016, «La struttura „sequenziale“ del *Fedone*: Un „gioco“ magistrale per provare l'immortalità dell'anima». In *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 108(4), 891-914.

MONTINI Gianpaolo, 2023, *Presentazione di Gianfranco GHIRLANDA, Chiesa universale e Chiesa particolare (Cann. 330-572)*, in www.iuscangreg.it/pdf/GG_Montini.pdf.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 1971, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles: Die Stellung der Nomoi im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*. Klostermann, Frankfurt am Main.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 1988, «Der Ort des ortlosen Denkens. Über Platons Politik». In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42(4), 597-619.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 1993, «Souveraineté et transcendence de l'Un dans les six livres de la République de Jean Bodin». In *Etude de lettres* 1, 165-184.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 1999, *Platonisme politique et théorie du droit naturel Vol. 1. Contribution à une archéologie de la culture politique européenne: Le platonisme politique dans l'antiquité*. Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 2003, *Platonisme politique et théorie du droit naturel Vol. 2. Platonisme politique et jusnaturalisme chrétien: La tradition directe et indirecte d'Augustin d'Hippone à John Locke: Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*. Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 2004a, *Les herméneutiques au seuil du XXIème siècle: Évolution et débat actuel*. Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 2004b, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles: Die Stellung der «Nomoi» im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles* (2a ed.), Klostermann, Frankfurt am Main.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, (a cura di), 2010, *Argumenta in dialogos Platonis. Teil I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Schwabe, Basel/Berlin.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, (a cura di), 2012a, *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. Bis zum 21. Jahrhundert*. Schwabe, Basel/Berlin.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, (a cura di), 2012b, «Platonexegese und allgemeine Hermeneutik (mit einem Methodenbeispiel zu Platon, Politeia VI, 509 b8-b10: ... Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος», In *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. Bis zum 21. Jahrhundert*, 1–49. Schwabe, Basel/Berlin.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, 2012c, «Platon, penseur de la liberté effective. Les utopies modernes et le réalisme platonicien». In *Études platoniciennes* 9, 1-19.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, LAKS André (a cura di), 1990, *La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*. Presses universitaires de Lille, Lille.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, LAKS André (a cura di), 1995, *La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen* (2a ed.). Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, LAKS André (a cura di), 2008, *La naissance du paradigme herméneutique: De Kant et Schleiermacher à Dilthe*y (3a ed.), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

PETERSON Erik, 1935, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum.* Hegner, Leipzig.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

PFEFFERKORN Julia, 2023, *Platons tanzende Stadt: Moralpsychologie und Chortanz in den Nomoi*. Brill, Leiden.

POPOVIĆ Petar, 2020, «Alcune piste per la maggior unità nella visione sull'essenza del diritto nella Chiesa». In *Ius Canonicum*, 60 (120), 647-693.

POPOVIĆ Petar, 2022, *Natural Law and Thomistic Juridical Realism. Prospects for a dialogue with contemporary legal theory*. The Catholic University of America Press, Washington DC.

REALE Giovanni, 2010, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «dottrine non scritte* (22a ed.). Bompiani, Milano.

REDAELLI Carlo R. M., 1991*, Il concetto del diritto nella Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*. Glossa, Milano.

REDAZIONE, 2020, «Convergentia. Diálogos pluridisciplinares de Derecho Canónico. Presentación». In *Ius Canonicum*, 60 (120), 477-478.

ROSSETTI Livio, 2020, «Il proemio alle leggi (in Platone, Leggi V 726-734)». In *Plato Journal* 20, 97-110.

SCHMITT Carl, 1996, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie (1970)* (4a ed.). Duncker & Humblot, Berlin.

SOLDINI Ida Elvira Annamaria, 2024, *Il trascendentale del bello, causa della razionalità. Estetica drammatica in Platone e in Hans Urs von Balthasar*. EU Press FTL/Cantagalli, Pisa/Lugano.

SOLDINI Ida Elvira Annamaria, in preparazione, *Maximus the Confessor's Concept of Freedom. Commu-nion as the Law of Movement in Corecco, Balthasar and Ratzinger*. Brepols, Turnhaut.

STARK Franz, 1971, *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper: Eine Konfron-tation*. Kösel, München.

TAYLOR Charles, 2007, *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Anno 11 Numero 1
Giugno 2025
ISSN 2421-4302

TAYLOR Charles, 2009, *Ein säkulares Zeitalter* (J. Schulte, Trad.). Suhrkamp, Frankfurt am Main.

VERDROSS Alfred von., 1963, *Abendländische Rechtsphilosophie: Ihre Grundlagen und Haupt-probleme in geschichtlicher Schau* (2a ed.). Springer, Berlin.