Politica.eu

NUMERO 2 – DICEMBRE 2020

INDICE

EDITORIALE 3

STUDI E RICERCHE

LEOPARDI E RENSI. IL NULLA E LA LIBERTÀ 7
GENNARO MARIA BARBUTO

LA QUESTIONE NUCLEARE E L'ORDINAMENTO GIURIDICO INTERNAZIONALE 19
SERGIO COTTA

NOMINALISM, SUPERVENIENCE AND METHODOLOGICAL INDIVIDUALISM 30
FRANCESCO DI IORIO

IL DONO DELLA LIBERTÀ 47
DAVIDE GALIMBERTI

UNA LOTTA PER L'AUTENTICITÀ: LA RISCOPERTA FENOMENOLOGICA DELL'EUROPA COME VIA HUSSERLIANA DI USCITA DALLA CRISI DEI VALORI 83
VALENTINA MISSAGLIA

ATENE A PROCESSO. L'USO POLITICO DELLA STORIA NEL *GORGIA* E NEL *MENESSENO* DI PLATONE 108
VALERIO MORI

METAFISICA DEI DIRITTI UMANI 132
CLAUDIO SARTEA

A PROPOSITO DE *IL CORPO TRA MORTALITÀ E TRASFIGURAZIONE* DI SERGIO COTTA 152
GIOVANNI TARANTINO

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

PAGINE LIBERE

«UNA NUOVA ERA DEL DIRITTO CIVILE?» 180
PRIME RIFLESSIONI SUL CODICE CIVILE DELLA REPUBBLICA POPOLARE CINESE
GIULIA TERLIZZI

POPOLARISMO, LIBERALISMO E DIRITTO NATURALE 193
NEL PENSIERO DI LUIGI STURZO
DANIELE STASI

L'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ 199
ALLA PROVA DELLA QUARTA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE
ANGELO PIO BUFFO

IL *WELFARE RESPONSABILE*: TEORIA E PRATICA 211
PAOLO IAGULLI

RIPENSARE AL MULTICULTURALISMO? 216
MARCO STEFANO BIRTOLO

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

EDITORIALE

In anticipo sui tempi previsti, e in considerazione del significativo afflusso di testi proposti alla Rivista in adesione alla Call 2021 dedicata a *Tramonto della politica? Tramonto del diritto? In dialogo con Emanuele Severino*, questo numero si apre con un articolo scritto in ideale omaggio al filosofo spentosi neppure un anno fa, il 17 gennaio 2020, nella sua Brescia: si tratta del lavoro di Gennaro Barbuto su *Leopardi e Rensi. Il nulla e la libertà*, che analizza l'influsso del pensiero leopardiano nell'elaborazione dello scetticismo e dell'antiidealismo di Giuseppe Rensi.

Segue, in ideale appendice alla raccolta di articoli dedicati a Sergio Cotta nel primo anniversario della morte – pubblicati quest'anno nel primo numero speciale della Rivista, e al quale fa da *pendant*, nel presente numero, il contributo di Giovanni Tarantino *A proposito de* Il corpo tra mortalità e trasfigurazione *di Sergio Cotta* – la riproposizione, in prima traduzione italiana (destinata a una raccolta di *Scritti storico-politici*, in via di pubblicazione a cura di Marco Stefano Birtolo, Angela Landolfi e Achille Zarlenga) –, di un suo saggio su *La questione nucleare e l'ordinamento giuridico internazionale*, pubblicato cinquant'anni fa in francese, e capace di rivelare una sorprendente attualità, per la innovativa (oggi non meno di allora) proposta, ivi contenuta, di riforma del Consiglio di sicurezza dell'ONU, in funzione della distribuzione dell'arsenale atomico tra le Potenze a vario titolo detentrici.

Verte sul tema *Nominalism, supervenience and methodological individualism* l'articolo di Francesco Di Iorio, nel quale si sostiene che l'individualismo metodologico, in quanto approccio impegnato in un'ontologia nominalista, sia compatibile con una teoria non riduzionistica del mondo sociale. Secondo l'autore, la tesi di incompatibilità deriverebbe in effetti da una confusione tra l'anti-sostanzialismo ontologico e il riduzionismo linguistico o semantico.

In continuità tematica con la ripresa, avviata da questa Rivista nei numeri scorsi, di alcuni importanti contributi di Claude Bruaire al dibattito filosofico-politico (e giuridico) del secondo Novecento, Davide Galimberti interroga, ne *Il dono della libertà*, i fattori metafisici che determinano il pensiero politico della libertà, nella prospettiva aperta dall'originale «ontodologia» bruairiana, e in una direzione tracciata da Schelling, al cenno del quale *Pagine Nuove* ripropone, in prima traduzione italiana parziale, alcune magistrali pagine di Gabriel Marcel su *Coleridge e Schelling*.

Valentina Missaglia, nel suo scritto su *Una lotta per l'autenticità: la riscoperta fenomenologica dell'Europa come via husserliana di uscita dalla crisi dei valori*, presenta,

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

a partire da Husserl, la crisi dell'Europa come una possibilità di riscoprire l'autenticità dell'Occidente, a fronte di un contesto culturale caratterizzato, oggi come nel primo Dopoguerra, da derive storicistiche e pragmatistiche.

L'uso politico della storia nel Gorgia e nel Menesseno di Platone: la prima come «tragedia», la seconda come «farsa» è il titolo del saggio di Valerio Mori, che si sofferma su dialoghi platonici in cui vengono presentate le tesi dei sostenitori della guerra contro Sparta, e mette in atto una forma di confutazione non intra-logica, ma controfattuale, attraverso un complesso «gioco» di riferimenti testuali alla tragedia e alla commedia attica.

Con audace senso della rottura degli schemi culturali dominanti, che una impegnativa scelta teoreticamente «esposta» comporta, Claudio Sartea offre la presentazione di una *Metafisica dei diritti umani* in cui l'apporto della filosofia di Maritain viene filtrato in una chiave di lettura antropologico-filosofica attenta alla centralità teoretica della categoria di «relazione».

Le *Pagine libere* di questo numero si aprono con *«Una nuova era del diritto civile»? Prime riflessioni sul Codice civile della Repubblica Popolare Cinese*, di Giulia Terlizzi. Questa articolata nota è stata anticipata, nei mesi scorsi, dalla pubblicazione in *Pagine Nuove*, su sollecitazione di Bjarne Melkevik, del testo provvisorio, licenziato nella versione inglese, del nuovo Codice civile cinese. In attesa che il testo definitivo venga approvato alla data dell'entrata in vigore, prevista per gli inizi del 2021, la rilevanza di questo documento, sia pure ufficioso, è tale da offrire lo spunto di una prima presa di contatto, in una chiave di lettura interpretativa a carattere giuscomparatistico, con indubbie valenze geopolitiche, che interessa profili strettamente giuridici, come pure politologici, che potranno essere eventualmente ripresi e approfonditi nel libero confronto di idee che anima il lavoro della Rivista, già a partire dai prossimi numeri. Il prodotto più «moderno» della plurimillenaria cultura giuridica della Cina dimostra la vitalità del pensiero, e dello spirito, di un popolo impegnato nell'autoaffermazione della sua posizione nel mondo non meno che nella ricerca, difficile ma non rinviabile, di un confronto armonico con altre istanze di civiltà.

Seguono la densa nota di Daniele Stasi su di un recente libro di Flavio Felice, *I limiti del popolo*, intitolata *Popolarismo, liberalismo e diritto naturale nel pensiero di Luigi Sturzo*; la nota critica di Angelo Buffo sul libro di Stefano Zamagni *Come e quanto la quarta Rivoluzione industriale ci sta "toccando"*, intitolata *L'etica della responsabilità alla prova della quarta rivoluzione industriale*; la lettura dedicata da Paolo Iagulli a *Il* Welfare responsabile*: teoria e pratica*; la discussione di Marco Stefano Birtolo dedicata a *Ripensare al multiculturalismo?*

I momenti non facili che stiamo vivendo a causa dell'emergenza pandemica e delle sue conseguenze, comportano, più che mai un'attenzione al bene comune, a cui anche un

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

serio lavoro scientifico e ricostruttivo, orientato alla ricerca della verità e al supporto dei legami profondi delle comunità umane, può contribuire.

Michele Rosboch
Lorenzo Scillitani

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Politica.eu

STUDI E RICERCHE

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

LEOPARDI E RENSI. IL NULLA E LA LIBERTÀ

GENNARO MARIA BARBUTO*

Abstract: the paper is an analysis of the presence of Leopardi in the Rensi's works. Leopardi take on a central role in the elaboration of the Rensi's scepticism and, over all, of the his anti-idealism. Leopardi is important to define the Rensi's thought about the nothing and the freedom.

Keywords: skepticism – anti-idealism – Croce – nothing – freedom.

1. La memoria di Leopardi accompagna l'intera esperienza filosofica di Rensi, attraversandone le differenti fasi testimoniate dalla sua stessa *Autobiografia intellettuale*[1]. Ne costituisce lo scenario sul quale Rensi traccia le sue coordinate teoriche e ne condiziona la drammatica inquietudine che la pervade. Ed è una memoria suffragata da una ampia e simpatetica conoscenza delle opere leopardiane e da una valorizzazione dello *Zibaldone*, in polemica con la sua sottovalutazione da parte di Croce e di Gentile, sebbene quest'ultimo elaborasse un giudizio molto più positivo del poeta ma anche dell'autore delle *Operette morali*. La presenza del poeta di Recanati permane nell'opera rensiana come altissimo autore di filosofia e, anzi, come avrebbe confessato, come suo *maitre à penser*. Ancora, Leopardi è l'esempio supremo della essenza filosofica della stessa poesia e dell'arte in genere. Ne consegue il forte atteggiamento polemico di Rensi nei confronti di chi, in specie Benedetto Croce, tendeva a respingere con sdegno l'eredità filosofica del grande poeta e prosatore, rastremandone la sua stessa fisionomia lirica a poche reliquie di un sentimento idillico.

Una qualità filosofica della pagina leopardiana, sottolineata fra i primi da Rensi e poi da un estimatore del pensatore veronese, Adriano Tilgher[2], per poi diventare acquisizione consolidata nella bibliografia sul grande poeta, da Cesare Luporini a Emanuele Severino[3]. È proprio la compresenza e quasi primogenitura di Rensi e di Tilgher per tale

* Gennaro Maria Barbuto, Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche SPS/02, Università degli Studi di Napoli «Federico II». Email: gennaromaria.barbuto@unina.it

[1] Sulla presenza di Leopardi nell'opera di Rensi cfr. A. Del Noce, 1992, 469-540; B. Maj, 1990, 77-132; G. de Liguori, 1995, 179-213; R. Bruni, 2014, 133-158; R. Bruni, 2018, 1-20; M. Biscuso, 2019, 32-42.

[2] A. Tilgher, 2018.

[3] Per una ricognizione critica della ricezione filosofica di Leopardi in Italia si veda M. Biscuso, 2019.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

riconoscimento filosofico novecentesco di Leopardi, dopo le intuizioni nel precedente secolo di Schopenhauer e Nietzsche, a rappresentare un indizio della fortuna (e sfortuna) del poeta nel XX secolo. Non a caso, furono proprio gli esponenti più rappresentativi dei versanti eterodossi della filosofia italiana del secolo scorso, che si cimentarono con l'egemonia idealistica e vi reagirono con una repulsione diversamente atteggiata, ad essere più ricettivi del pensiero filosofico di Leopardi, difficilmente amalgamabile a quella egemonia, soprattutto nella versione crociana.

In particolare, nelle pagine di Rensi, Leopardi diventava anche un grande filosofo politico e del diritto, avendo denunziato le insanabili contraddizioni della società, le sue ineliminabili lacerazioni, non curabili da nessuna chimerica o, nel peggiore dei casi, ingannevole terapia, che proponesse misure illusorie e inconsistenti o ammannisse antidoti e medicine inefficaci.

Leopardi veniva incastonato da Rensi in una cornice filosofica di dimensione europea, Schopenhauer e Nietzsche anzitutto, ma anche *exempla* novecenteschi, come Georg Simmel, nel quale il pensatore veronese riscontrava una inclinazione scettica assimilandola a quella dell'autore dell'*Infinito* e alla sua stessa filosofia. D'altro canto, il poeta recanatese nell'opera del pensatore novecentesco si stagliava in una tradizione aurea e autentica della cultura italiana, contrassegnata da realismo politico e pessimismo scettico, che si diramava da Machiavelli a Guicciardini fino a Manzoni, del quale Rensi, dopo una iniziale insofferenza verso il suo cattolicesimo, avrebbe maturato un giudizio più equilibrato, definendolo «scettico sereno» accanto allo «scettico disperato» Leopardi.[4]

Per giunta, Leopardi assumeva per Rensi (ma questa è una constatazione verificabile in differenti e importanti pensatori italiani che si confrontarono con il poeta) il ruolo di una sorta di verifica per chiarire le proprie posizioni filosofiche. Il pensiero di Leopardi era la pietra focaia sulla quale fare sprizzare la propria intelligenza filosofica e saggiarla. Ma il poeta diventava anche qualcos'altro per Rensi. Diventava un suo *alter ego*, un compagno ideale del suo accidentato e tormentato itinerario filosofico. Leopardi era, per il filosofo scettico, la bussola per orientarsi e non smarrirsi nella propria ricerca e nel proprio viaggio in decenni di profondi e sconvolgenti fenomeni storici, culminati anzitutto nella prima guerra mondiale (alla quale lo stesso Rensi attribuì la *responsabilità*, per così dire, dei suoi *Lineamenti di filosofia scettica*), e poi dolorosamente segnati dalla dittatura totalitaria del fascismo.

2. Alcuni principali accordi della esegesi rensiana di Leopardi erano già segnati nel suo giovanile articolo, apparso nel settembre del 1906 sul quotidiano svizzero «L'Azione» durante il suo esilio[5]. Un Rensi, ancora influenzato dagli ideali socialisti, ne faceva

[4] G. Rensi, 2018, 27.
[5] Ivi, 23-25.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

antesignano il Leopardi della *Ginestra* con la sua appassionata invocazione alla fratellanza universale. Già in questa breve nota appurava che il poeta era «sempre più nostro contemporaneo» e ammirava che nell'ambiente bigotto del suo tempo, esemplato da Manzoni e Tommaseo, fosse stato un «intrepido negatore» di Dio e di ogni verità assoluta, dando una «mirabile sintesi di materialismo» e asserendo che «l'infinito è vacuo di divinità».

La nota più caratterizzante e precipua della interpretazione anche futura rensiana del poeta era l'affermazione che «il Leopardi è veramente il poeta della *Gloire du Nèant*», opera del poeta francese moderno Jean Lahor, pseudonimo di Henry Cazalis. Leopardi assurgeva al ruolo di corifeo del nichilismo e quindi di «precursore diretto di Nietzsche», in quanto aveva negato gli «idoli del cielo morale e del cielo logico». Il poeta era stato «Schopenhauer e Nietzsche armonizzati in una costruzione unica» e audacemente non aveva taciuto la «verità dell'infinito Nulla».

Negli ulteriori interventi rensiani sul pensiero e la poesia di Leopardi, il filosofo veronese ne faceva un grimaldello per demolire la filosofia neoidealistica italiana, in specie, quella crociana. Anzitutto, confutava la filosofia dei distinti crociana, sostenendo la consustanzialità di poesia e filosofia, la loro compresenza nei grandi poeti e scrittori come Leopardi. I grandi poeti esprimono con il loro linguaggio sincopato profondità teoriche e palesano latebre dell'animo umano, che hanno tutto un loro valore e significato filosofico. Anzi, Rensi, apprezzando un genere filosofico, del quale grande esempio era stata la prosa di Nietzsche, assegnava alla scrittura frammentaria il privilegio di meglio manifestare la crisi dell'uomo moderno, che non tollerava la scrittura sistematica. La crisi della civiltà moderna risultava refrattaria a una sua neutralizzazione in organici sistemi di pensiero e prediligeva uno stile frantumato e scheggiato che ne fosse una coerente mimesi.

In un paragrafo dei *Lineamenti di filosofia scettica*, intitolato «La filosofia come lirica», contro Croce ribadiva l'essenza filosofica dei grandi scrittori e poeti. Per di più, dichiarava che «vero filosofo è il frammentista e che il sistema è soltanto la scoria o il cemento che serve a tener uniti i soli pochi pensieri valevoli»[6]. Quindi, esaltava gli autori di frammenti come Leopardi, Pascal e Rochefoucauld. Peraltro, si tenga presente che sempre più, nelle sue prove filosofiche dell'ultimo periodo, Rensi preferì una scrittura aforistica che condensasse il suo pensiero, in modo distintivo nei *Frammenti dell'errore e del dolore, del male e della morte* (1937).

In modo conforme a queste tesi, in un paragrafo della *Scepsi estetica* (1919, coeva ai *Lineamenti*), «Intuizione e concetto. Metafisica e lirica», Rensi compendiava la sua idea, rifiutando la distinzione crociana fra poesia e filosofia, «perché la poesia e l'arte in genere non esprime solo immagini… bensì anche concezioni del mondo e della vita che vogliono

[6] Ivi, 65.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

essere universali…. (e basti ricordare *Guerra e Pace*, la *Ginestra*, il *Canto d'un Pastore*); e ciò precisamente al pari del trattato di filosofia»[7].

In un altro saggio dello stesso periodo, espressamente dedicato a *Lo scetticismo estetico del Leopardi* (1919), presentava Leopardi anche come un teorico dell'estetica, estendendo a questo ambito i suoi principi relativistici, ancora avversi alla filosofia crociana:

> «È qui interessante notare come la relatività del bello sia il principio fermissimo e centrale dell'estetica di colui che è precisamente il nostro maggior poeta, e insieme… il nostro maggior filosofo: il Leopardi»[8].

Per Leopardi, insisteva Rensi, non esiste verità assoluta e nemmeno il bello assoluto, siamo diversi gli uni dagli altri e questa diversità investe il bello come gli stessi fondamenti della ragione, e concludeva con una convergenza fra Leopardi e il relativista moderno Simmel, «quantunque il pensiero del primo sia assai più profondo»[9].

Giuseppe Rensi formulava questi suoi giudizi soprattutto nei decenni di maturazione e approfondimento del suo pensiero, dalla prima guerra mondiale in poi, orientato secondo criteri relativistici di ripudio di ogni verità assoluta, di scetticismo e pessimismo storico. Furono i criteri, ai quali Rensi rimase sostanzialmente fedele pur nei cambiamenti dettati dal suo impulso primario ad essere un pensatore immerso nelle tragedie del suo tempo, dalle quali non cercava di immunizzarsi e che non presumeva di risolvere mediante concilianti sistemi filosofici. Leopardi allora diveniva al suo sguardo critico il profeta della crisi che stava vivendo e il pensatore che meglio di tutti gli offriva i parametri per decifrarla, avendone rivelato le radici e i fondamenti insiti nella condizione umana.

3. Croce, da questa specola, non poteva non assurgere a privilegiato idolo polemico di Rensi, avendo in particolare ricusato tutta la dirompente importanza filosofica di Leopardi. Era una antinomia aspra quella fra il leopardiano Rensi e Benedetto Croce, che in un intervento su «La Critica»[10] liquidava la presunta filosofia del poeta e, così, indirettamente stroncava coloro che l'avessero sostenuta. Croce, per le sue idee estetiche e per la sua concezione delle forme dello spirito e per i suoi stessi principi politici, non solo registrava la latitanza della filosofia nelle pagine di Leopardi, ma in buona parte ne censurava anche i versi.

---

[7] Ivi, 82.

[8] Ivi, 37. *Lo scetticismo estetico del Leopardi* apparve prima nella Rivista d'Italia, XXXIII, n. 2, luglio 1919, 318-319, per poi essere incluso nel volume dello stesso Rensi, *La scepsi estetica*, Bologna, Zanichelli, 1919. Il saggio leopardiano è stato ristampato in Rensi, *Lo scetticismo estetico del Leopardi*, 1990. Della *Scepsi estetica* fu scritta una recensione negativa da Benedetto Croce su «La Critica», XVIII, 1920, 184-185.

[9] Ivi, 51.

[10] B. Croce, 1922, 193-204.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

L'opera di Leopardi era pervenuta a notorietà per il suo contenuto sentimentale e pessimistico, ma proprio per questa ragione non poteva fregiarsi di titoli filosofici:

> «La filosofia, in quanto pessimistica od ottimistica, è sempre intrinsecamente pseudofilosofia, filosofia a uso privato, per la logica ragione che tutto può diventare oggetto di giudizi estimativi o disistimativi, di tutto si può dir bene o male, salvo che della realtà e della vita, la quale crea essa e adopera ai suoi fini le categorie del bene e del male; onde la lode largita o il biasimo inflitto alla realtà non ha nel suo fondo altra consistenza che quella di un moto passionale… La schietta e seria filosofia non piange e non ride, ma attende a indagare le forme dell'essere, l'operare dello spirito»[11].

Allo stesso modo Croce stigmatizzava la esemplarità letteraria dello *Zibaldone* e le dispute su quale indirizzo avrebbe seguito la letteratura italiana se fossero state subito conosciute le riflessioni estetiche, stilistiche e linguistiche di Leopardi, che avrebbe potuto solo essere modello a è stesso come altri scrittori, ad esempio Manzoni.

Quindi, sgombrate le inutili discussioni sulla inesistente filosofia di Leopardi e sulla sua presunta estetica, bisognava concentrarsi sulla sua poesia che, come ricordava il pensatore napoletano, era stata sottilmente indagata da De Sanctis. A questo riguardo Croce si chiedeva: «Che cosa fu la vita del Leopardi?.... Fu, per dirla con un'immagine rozza ma efficace, una vita strozzata»[12].

Contrariamente ad altri poeti, come Foscolo, che vissero e svolsero una esistenza per quanto travagliata, a Leopardi la filosofia, la politica, l'amore e la famiglia:

> «queste e ogni altra forma di umana operosità rimasero distaccate da lui, estranee, lontane; non ne godé le gioie, non ne sofferse i dolori… La sua fondamentale condizione di spirito non solo era sentimentale e non filosofica, ma si potrebbe addirittura definirla un ingorgo sentimentale… Anzi, sempre che quella disposizione d'animo, dimentica del suo vero essere, prese a comportarsi come se fosse una raggiunta posizione dottrinale, e si atteggiò a critica, a polemica, a satira, ne venne fuori quella parte dell'opera del Leopardi che è da riconoscere francamente viziata: le più delle *Operette morali* e, in verso, segnatamente la *Palinodia* e i *Paralipomeni*»[13].

Ma, per Croce, assumeva intollerabile gravità il ripudio leopardiano dell'idea di progresso e della fede politica nel liberalismo. Arrivava a tratteggiare una acida analogia fra Leopardi e il padre in una comune adesione a opinioni reazionarie:

> «irrise la fede del nuovo secolo… il progresso, e irrise il liberalismo… Certe volte, nel leggere i dialoghi delle *Operette morali* si presentano con insistenza al ricordo… certi altri *Dialoghetti*, vergati dalla penna reazionaria del conte Monaldo, e si sente la somiglianza non solo nella comune predilezione letteraria per quel genere accademico… ma anche nello spirito angusto, retrivo, reazionario, nell'antipatia pel nuovo e vivente…. C'è del malsano in quelle prose e in

[11] Ivi, 194-195.
[12] Ivi, 196.
[13] Ivi, 197-198.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

quelle palinodie e paralipomeni, e lo stesso De Sanctis fu tratto a parlare del "cattivo riso" che vi si avverte»[14].

Da questo diluvio censorio che si abbatteva su Leopardi, si salvavano solo alcune pagine delle *Operette morali*, quali quelle del dialogo di Timandro ed Eleandro e alcuni relitti di una poesia «e purissima e armoniosissima e dolcissima»[15], testimoniata dalla *Sera del dì di festa*, dall'*Infinito*, dalla *Quiete dopo la tempesta*, dal *Sabato del Villaggio*, da *Silvia*.

4. Come si può osservare scorrendo queste pagine leopardiane di Croce, che assumono la peculiarità di fondamentali indizi rivelatori del suo modo di pensare, il filosofo napoletano cercava di non farsi contagiare dalla seduzione dello scetticismo e del nichilismo, l'«inquietante ospite», come fu definito da Nietzsche, che dai maggiori pensatori eterodossi italiani, Rensi e Tilgher¸ era esemplificato da Leopardi. Come il grande filosofo confessava, concludendo il suo splendido *Contributo alla critica di me stesso*, scritto alla vigilia dell'entrata dell'Italia in guerra e che costituisce una chiave esegetica privilegiata del suo pensiero, egli era «adusato a riconoscere la razionalità di qualunque cosa accada» e che «di desideri e di speranze non ho provato mai fortemente altri… che quello di uscir fuori dalle tenebre alla luce. E anche ora le tenebre mi si addensano di volta in volta sull'intelletto; ma l'angoscia acuta, della quale ho tanto sofferto in gioventù, è ormai un'angoscia cronica, e da selvatica e fiera si è fatta domestica e mite, perché… ora ne conosco i sintomi, il rimedio, il decorso, e perciò ho acquistata la calma, che la maturità degli anni porta a coloro, che, beninteso, hanno lavorato per maturarsi»[16].

Non poteva non scaturirne la dura ricusazione del lascito di Leopardi, di quello scrittore italiano che più di tutti aveva denunciato la non razionalità della storia e si era assuefatto a essere un viandante nelle tenebre e nell'angoscia senza il conforto di rimedi e cure.

Era, appunto, questo stigma della pagina leopardiana ad affascinare Giuseppe Rensi e a fargli riconoscere una affinità elettiva con il grande poeta. E non è affatto casuale che si aprisse una divergenza insanabile fra Croce e Rensi sul pensiero politico di Leopardi, nel quale per entrambi si erano catalizzate le propensioni e gli orientamenti peculiari della personalità del poeta.

Rensi nelle dense pagine dedicate alla filosofia del diritto di Leopardi ampliava e approfondiva la sua indagine sul poeta, fruendo soprattutto della recente edizione, promossa dal Carducci, dello *Zibaldone*, definito «quella miniera di profondissime idee

[14] Ivi, 199.
[15] Ivi, 204.
[16] B. Croce, 353-354.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

d'ogni sorta»[17]. Il filosofo novecentesco evidenziava la natura scettica del pensiero leopardiano, che quindi diventava un antesignano illustre dei suoi *Lineamenti di filosofia scettica*.

L'essenza drammaticamente scettica e relativista di Leopardi non poteva non collidere con la prospettiva crociana tanto da indurre il pensatore napoletano a non accreditarlo come filosofo:

> «E' naturale quindi che al Leopardi, irrazionalista, demolitore ostinato d'ogni assoluto in ogni campo, relativista, scettico, i dogmatici contemporanei [e subito dopo citava Croce] neghino la qualità di filosofo»[18].

Da tali premesse teoriche era derivata in Leopardi, «profondamente realistico nella sua profonda amarezza»[19], la negazione della tesi dei sostenitori della spontanea confluenza della volontà di tutti nella volontà di uno, che garantirebbe la società. Leopardi, invece, aveva smascherato l'inestinguibile odio fra gli uomini, che ne rendeva impossibile la confluenza in uno. Tale era la «verità che la grande mente leopardiana vide e formulò»[20].

Leopardi, chiariva Rensi, aveva sottolineato la contraddizione intrinseca a ogni società, che è rivolta al bene comune, mentre gli uomini sono esacerbati da un odio reciproco che li induce ad essere antisociali:

> «Parole dunque, quelle del Leopardi, che rovesciano il fondamentale caposaldo dell'idealismo assolutista, l'unità della ragione, il fondo comune delle coscienze, la "somma delle differenze", lo spirito unico…Anche la contraddizione tra legge (società, Stato) e libertà è stata chiaramente vista dal Leopardi»[21].

Alla fine del paragrafo, in cui Leopardi veniva letto secondo una esegesi inedita che lo accreditava non solo come grande pensatore ma anche come filosofo del diritto e della politica, Rensi ne delineava le tesi principali. In realtà, attribuiva al poeta proprio le tesi principali da lui sostenute nei *Lineamenti di filosofia scettica*: dalla incurabile antinomia fra individuo e società, alla inesistenza di una ragione assoluta e, dunque, alla necessità della coazione statale che imponga obbedienza a una legge civile, la quale non riflette alcun impossibile consenso dei cittadini:

> «Tre punti, dunque, emergono luminosamente come propri del pensiero di Leopardi e in diametrale opposizione all'idealismo assolutista. Il primo, che le volontà o ragioni non confluiscono, non c'è fondo comune in esse… bensì loro caratteristica è la divergenza, l'"odio". Il secondo, che, per conseguenza, le nostre ragioni o volontà non sono une, ma

[17] G. Rensi, 1951, 54.
[18] G. Rensi, 2018, 27.
[19] Ivi, 28.
[20] *Ibidem*.
[21] Ivi, 32-33.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> irriducibilmente molte, e noi siamo non "il nostro simile", ma radicalmente "dissimili". Il terzo, che solo la coazione, e non l'immaginario fatto che la volontà della legge sia anche la volontà dell'individuo, può riuscir a costituire la società»[22].

Era il Rensi che preludeva all'immediatamente successiva *Filosofia dell'autorità* (1920), che ne avrebbe legittimato un suo inserimento fra i precursori del fascismo, Ma lo stesso filosofo veronese nell'opera del '26 *Autorità e libertà* specificava le sue argomentazioni sulla mancanza di fondamento dell'autorità statale e sulla necessità di esercitare una coazione che supplisse all'impossibile consenso far gli individui in una comune volontà, svolgendo una apologia della libertà personale e dei diritti individuali assicurati dalla legge e dalla costituzione, vincoli inviolabili della stessa autorità. Erano convinzioni, radicalmente e coraggiosamente difese da Rensi e maturate in un confronto diretto con la filosofia di Giovanni Gentile[23], le quali motivarono un intransigente antifascismo, che gli sarebbe costato anche l'arresto e la privazione della cattedra universitaria.

5. Ma anche per questa sua apologia della libertà e dei diritti dell'individuo contro i soprusi del potere statale, Leopardi era invocato da Rensi a suo sostegno proprio in *Autorità e libertà*. Ribadendo un concetto per lui fondamentale e che riscontrava nell'opera leopardiana e che tracciava un ulteriore significativo discrimine con il pensiero di Croce, Rensi non assegnava razionalità alla storia, nella quale invece dominava il caso. Questa idea costituiva per il filosofo veronese un momento imprescindibile della sua maturazione filosofica e politica, in quanto gli consentiva di congedarsi definitivamente da un suo idolo degli anni giovanili e del suo esilio in Svizzera, quando sulla scia di Rousseau, si era lasciato suggestionare dai miti della democrazia diretta tanto da dedicarle un intero volume[24]. E non è certo un dato inerte nella sua riflessione che anche su questa via incontrasse e fosse sollecitato dal suo Leopardi.

Egli, infatti, menzionava *I detti memorabili di Filippo Ottonieri*, per conferire autorevolezza al suo atteggiamento scettico e realista e alla tesi che l'autorità dello Stato deve essere limitata alle poche cose essenziali alla convivenza sociale lasciando libertà all'individuo ed evitando la tirannide tipicamente giacobina e dei sostenitori dello Stato etico di credere in una ragione assoluta e di imporla agli altri[25].

Era un'orbita del pensiero politico di Rensi, con la quale, corroborato dal magistero leopardiano e illuminato dalla lezione storiografica di Hippolyte Taine, demoliva la tradizione giacobina e quelli che considerava suoi eredi. L'obiettivo era quello di colpire nel loro punto nevralgico i filosofi e i politici che, credendo a una ragione incarnata nella

[22] Ivi, 35.
[23] Mi sia permesso rimandare a G.M. Barbuto, 2007.
[24] G. Rensi, 1995.
[25] G. Rensi, 2003, 117.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

storia, si arrogavano la pretesa di essere suoi interpreti ed esecutori fino ad arrivare a un potere indiscutibile e illimitato e calpestando i diritti e la libertà personale.

Era un bersaglio al quale Rensi nel suo ultimo periodo mirava spesso, ritenendolo del tutto congruo alla sua resistenza al fascismo. Il fine era quello di colpire tutti coloro che pretendessero al ruolo di essere portavoce esclusivi di una Verità, che si epifanizzava nella loro volontà assoluta e non tollerava dissenso.

6. Ed ecco che Leopardi diventava ancor di più maestro di Rensi. Al poeta era riconosciuta quasi una paternità del pensiero di Rensi. Nella sua fondamentale opera, *La filosofia dell'assurdo*, dopo aver confermato lo scetticismo e pessimismo di Leopardi, confessava di essere «profondamente affine» al poeta al punto che «mi fa quasi sentire di discendere e dipendere da lui che in ogni sua pagina mi par che parli non un uomo, ma lo stesso Reale»[26]. In un'altra pagina di un lavoro del '23 asseriva che le opere leopardiane gli destavano «la sensazione della verità sfolgorante e decisiva e dello sguardo più profondo che mai sia stato dato alla realtà»[27]

Adriano Tilgher, in un acuto ritratto del filosofo veronese, associava Rensi a Leopardi nell'avere compreso che la realtà è «irrazionale cattiva crudele»[28]. Lo stesso Tilgher, in una bella monografia su Leopardi[29], apprezzata dallo stesso Rensi[30], rilevava non solo l'associazione di poesia e filosofia, entrambe figlie della immaginazione (la capacità di connettere cose lontane fra di loro), ma anche lo scetticismo, il relativismo, il realismo del poeta di Recanati e il suo antistoricismo e ripudio sia della filosofia del progresso che dei miti del XX secolo connessi a un duro riconoscimento della irresolvibile contraddittorietà del reale.

Erano punti caratterizzanti del pensiero leopardiano, sottolineati in una comune prospettiva antiidealistica da Rensi e da Tilgher (che evidenziava anche, in modo più specifico, una teologia negativa del poeta e un suo disgusto non tanto della politica quanto della realtà). In una importante *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, edita a Modena da Guanda nel 1937, il suo curatore, Adriano Tilgher, giustificava la sua scelta, da Aliotta a Rensi a Buonaiuti a Martinetti a Evola, sostenendo che essi erano al di là delle loro specificità accomunati da: a) la condivisione di una *Weltenschauung* in antitesi con l'idealismo storicistico, del quale condannavano la ideologia del Progresso; b) erano filosofie segnate dalla guerra e dal dopoguerra e quindi diverse dall'idealismo (Croce o Gentile) che ancora apparteneva, a giudizio del curatore, all'Ottocento fiducioso nel Progresso; c) erano dunque filosofie essenzialmente tragiche che consideravano la realtà come conflittualità perenne.

[26] G. Rensi, 2001, 15.
[27] G. Rensi, 1923, XXVI-XXVII.
[28] A. Tilgher, 1944, 289.
[29] A. Tilgher, 2018, che contiene anche articoli leopardiani di Tilgher dal '33 al '40.
[30] G. Rensi, 1951, 283.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

7. A questa *Antologia* Tilgher premetteva lapidazioni della filosofia neoidealistica piuttosto ingenerose, che non tenevano conto di quanto sia Croce sia, soprattutto, Gentile non potessero essere relegati a una eredità ottocentesca e non tenevano conto o non volevano tenere conto dei molti saggi dedicati a Leopardi dal pensatore siciliano, che, sulle orme desanctisiane, non aveva rigettato il pensiero leopardiano con lo stesso gesto repulsivo crociano, ma si era confrontato con la sua tentazione nichilistica, ritenendola però in palese contraddizione con la riaffermazione di un umanesimo etico e con l'espressione di un'intima religiosità[31].

Tuttavia, per altro verso, i confini tracciati da Tilgher di differenti percorsi filosofici, associati però dal non essere attratti dalla forte calamita neoidealistica e storicistica e dalla adesione alle seduzioni più tragiche del pensiero otto-novecentesco, avevano diversi punti di tangenza con il perimetro esegetico, nel quale sia per Tilgher che per Rensi dimoravano i versi e le prose di Leopardi.

Leopardi era salutato nel Novecento italiano come grande pensatore e maestro in modo peculiare da una filosofia di opposizione. Una filosofia che era stata completamente esposta alle violenti e dirompenti esplosioni ideologiche e politiche provocate dalla prima guerra mondiale e non aveva pensato che potessero essere risarcite con soluzioni, che ne rimarginassero le lacerazioni e le conseguenze insanabili con vetusti ma ormai inefficaci trattamenti terapeutici.

Nella sua ancor più drammatica specificità questo significava per Rensi accettare la seduzione nichilistica e scettica, nella quale incontrava in Leopardi il suo sodale per eccellenza, anzi il suo maestro e colui che lo confortava e lo sosteneva nell'itinerario intrapreso. Ma Leopardi non era solo il pensatore che aveva abilitato Rensi alla sua *pars destruens*, nella sua opera demolitoria dei lasciti razionalistici, storicistici e idealistici. Allo scrigno leopardiano Rensi aveva attinto anche materiali preziosi per la sua tutela della libertà della persona contro le promesse ingannevoli e totalitarie del fascismo. Anzi, *pars destruens* ed *adstruens* erano intimamente connesse nel pensiero di Rensi proprio nel nome di Leopardi. Era, appunto, la concezione leopardiana irrazionalista e scettica della storia, nella quale dominava il caso, a sollecitare la demistificazione di ogni pretesa politica di felicità in nome di una Ragione o Spirito assoluto e a delegittimare ogni presunzione giacobina o degli assertori di uno Sato etico, di incarnare una verità e virtù assoluta che autorizzasse i peggiori delitti. Contro queste minacce, sulla base del magistero leopardiano, si profilava la strenua difesa della libertà e dei diritti individuali. La seduzione nichilistica attribuita da Rensi a Leopardi non generava nella sua pagina deliri di onnipotenza politica bensì la consapevolezza dei limiti dello Stato in un esercizio circoscritto alle sole cose essenziali che non invadesse la libertà personale. Leopardi allora e nello stesso tempo diveniva per Rensi non solo il maestro del nulla ma anche di libertà.

[31] G.M. Barbuto, 2017, 85-93.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BARBUTO Gennaro Maria, 2007, *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*. Guida, Napoli.

BARBUTO Gennaro Maria, 2017, «De Sanctis, Gentile e Leopardi». In *Studi desanctisiani*, 5, 85-93.

BISCUSO Massimiliano, 2001, «Il leopardismo scettico di Giuseppe Rensi e l'antileopardismo di Benedetto Croce». In ID., *Gli usi di Leopardi. Il leopardismo filosofico italiano*, 32-42. Manifestolibri, Castel San Pietro Romano.

BRUNI Raoul, 2014, «Il leopardismo filosofico di Giuseppe Rensi». In ID., *Da un luogo alto. Su Leopardi e il leopardismo*, 133-158. Le Lettere, Firenze.

ID., 2018, «Introduzione». In G. RENSI, *Su Leopardi*, a cura di R. Bruni, 1-20. Aragno, Torino.

CROCE Benedetto, 1922, «Leopardi». In *La Critica*, XX, 193-204.

CROCE Benedetto, 1981 (1931), «Contributo alla critica di me stesso». In ID., *Etica e politica*. Laterza, Roma-Bari.

DE LIGUORI Girolamo, 1995, «Il Leopardi di Rensi». In ID., *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, 179-213. La Città del Sole, Napoli.

DEL NOCE Augusto, 1992 (1967), «Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal, ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi». In ID., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei. Giuffré, Milano.

MAJ Barnaba, 1990, «Metafisica e lirica. Leopardi nel pensiero filosofico di Giuseppe Rensi». In G. RENSI, *Lo scetticismo estetico del Leopardi*, a cura di B. Maj, 77-132. Gallio, Ferrara.

RENSI Giuseppe 2003 (1926), *Filosofia e libertà*, a cura di A. Montano. Bibliopolis, Napoli.

ID., 1923, *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*. Società editrice Unitas, Milano.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

ID., 1995 (1902), *La democrazia diretta*. Adelphi, Milano.

ID., 2001 (1937), *La filosofia dell'assurdo*. Adelphi, Milano.

ID., 1919, *La scepsi estetica*. Zanichelli, Bologna.

ID., 1990, *Lo scetticismo estetico del Leopardi*, a cura di B. Mai. Gallo, Ferrara.

ID., 1951, *Sale della vita. Saggi filosofici*. Dall'Oglio, Milano.

ID., 2018, *La filosofia del diritto del Leopardi*. In *Su Leopardi*, a cura di R. Bruni. Aragno, Torino.

TILGHER Adriano, 1944, *Filosofi e moralisti del Novecento*, terza edizione accresciuta. Bardi, Roma.

ID., 2018 (1940), *La filosofia di Leopardi*, a cura di R. Bruni. Aragno, Torino.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

LA QUESTIONE NUCLEARE E L'ORDINAMENTO GIURIDICO INTERNAZIONALE

SERGIO COTTA*

I.

Lo scopo di questo articolo è rigorosamente limitato. Mi propongo qui, infatti, di prendere in esame unicamente le ripercussioni e le conseguenze, di ordine sistematico e organizzativo, che l'armamento nucleare ha, e ancor più potrebbe avere, sulla struttura giuridica della comunità internazionale.

In generale, i rapporti tra l'armamento nucleare e il diritto sono considerato in una prospettiva molto differente e sotto due aspetti principali. *De jure condito* si discute se l'impiego degli ordigni nucleari sia giuridicamente lecito o no, ed eventualmente in quale misura[1]. *De jure condendo,* quel che interessa è la limitazione o, ancor meglio, la soppressione dell'armamento nucleare da parte del diritto. Pur riconoscendo l'evidente importanza di studi di questo tipo, credo che non occorra trascurare l'approccio che ho appena indicato, poiché il diritto è una manifestazione della vita, i mutamenti che si producono nella situazione umana si riflettono inevitabilmente sul diritto, sia sulla sua applicabilità ed efficacia sia sull'interpretazione e sulla costruzione concettuale delle sue norme e delle sue istituzioni. Sarebbe abbastanza singolare che ciò non accadesse nel caso di un fatto tanto decisivo come è l'avvento delle armi nucleari.

Da un punto di vista rigorosamente giuridico, mi sembra che da questa nuova infrastruttura militare derivino importanti conseguenze per quanto riguarda sia la

* Professore di Filosofia del diritto (1920-2007). Nel decimo anniversario della morte *Politica.eu* ha dedicato a questo illustre Maestro del pensiero giuridico e politico, un numero monografico (1/2017), e nell'anno in corso, ricorrendo il centenario della nascita, ha pubblicato un numero speciale – *La religione, il diritto, la politica*. A cinquant'anni precisi di distanza dalla sua pubblicazione, il testo originale francese di un articolo di Cotta, qui tradotto in prima edizione italiana da Giovanni Petrecca e Lorenzo Scillitani – e destinato a una raccolta di *Scritti storico-politici*, curata da Marco Stefano Birtolo, Angela Landolfi e Achille Zarlenga (in programma per i tipi di Rubbettino, Soveria Mannelli) –, non è solo un documento storico, da contestualizzare nell'epoca, della corsa agli armamenti atomici, in cui è stato elaborato, perché conserva, e ripropone, in presenza di una «nuova» corsa al riarmo nucleare diffuso, tutta la sua stringente attualità, di interesse sia per gli studi filosofico-giuridici, e politici, sia per il diritto internazionale, e per la storia e la geopolitica delle relazioni internazionali. La fonte di questo scritto è la seguente: *La question nucléaire et l'ordonnancement juridique international*, in *La guerre et ses théories*, *Annales de philosophie politique*, PUF, Paris 1970, pp. 129-144.

[1] L'opinione più diffusa propende per la sua liceità: cfr. Rousseau, 1953, 560, e Quadri, 1963, 260-261. Di parere nettamente contrario è Singh, 1959.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

qualificazione giuridica della guerra sia il problema dell'organizzazione di un'autorità internazionale centralizzata.

Consideriamo prima di tutto la questione della qualificazione della guerra. I teorici del diritto internazionale a questo riguardo non sono unanimi. Tuttavia, la teoria probabilmente più diffusa è quella che considera la guerra come un fenomeno suscettibile di una duplice qualificazione giuridica. Sulla prima di queste qualificazioni l'accordo è abbastanza generale: la guerra è una forma di autotutela (o giustizia privata) e, per essere più precisi, una sanzione prevista dall'ordinamento giuridico internazionale. Sulla seconda qualificazione le opinioni sono divise, poiché la guerra è presentata sia come un atto illecito, una violazione del diritto internazionale[2], sia come una rivoluzione[3], sia, infine, come il mezzo per assicurare l'innovazione delle norme giuridiche internazionali[4].

Non mi propongo di discutere queste teorie, limitandomi a prendere a base del mio discorso la teoria della guerra-sanzione in ragione della sua estesa diffusione, per quanto non mi sembri del tutto convincente. In ogni caso, essa è giustificata dall'interpretazione dell'ordinamento internazionale come ordinamento primitivo, nel quale l'applicazione della sanzione è affidata ai membri stessi della comunità e non ad un suo organo centralizzato e specializzato.

Detto questo, tentiamo adesso di veder quali ripercussioni l'avvento dell'armamento nucleare può avere sulla nozione di guerra-sanzione. Com'è ben noto, ogni sanzione ha due funzioni: una di prevenzione, l'altra di punizione. Sotto questi due aspetti la sanzione internazionale rappresentata dalla guerra convenzionale è caratterizzata dalla sua mancanza di efficacia. La minaccia della guerra-sanzione tradizionale non ha mai impedito agli Stati di correre il rischio di un conflitto armato, poiché gli armamenti convenzionali non stabiliscono tra di loro uno squilibrio così pronunciato e così decisivo da non poter essere compensato da una accorta politica di alleanze, da una grande capacità economica e industriale, ecc.

Ancor più evidente è la mancanza di efficacia punitiva (nel senso giuridico dell'espressione) della guerra: nelle guerre non è necessariamente il colpevole ad essere punito, è il più forte a prevalere, qualunque sia il suo diritto. E in ogni modo le due parti (colpevole e innocente) subiscono una punizione, nel senso non tecnico della parola, che nessuna riparazione potrebbe compensare del tutto.

Tutto ciò è ben noto, e segna la differenza molto netta che separa la sanzione statale dalla sanzione internazionale. Per la verità, nemmeno la sanzione statale gode di una perfetta efficacia né dal punto di vista della prevenzione né da quello della punizione. Pur raggiungendo di norma il suo scopo, essa non ha mai prevenuto *tutte* le violazioni della legge, ne ha mai assicurato il castigo di *tutti* i colpevoli.

[2] Cfr. Kelsen, 1945, 6, A, e 1960, cap. 7, par. 42.
[3] Cfr. Quadri, 1963, 236-237, seguito da Balladore Pallieri, 1962, 180.
[4] Cfr. Morelli, 1967, 49-50.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Tuttavia, tra i due tipi di sanzione si dà una differenza di fondo, di ordine qualitativo e non puramente quantitativo. Infatti, di norma l'inefficacia preventiva e punitiva della sanzione statale resta marginale ed episodica. Di conseguenza: 1) l'inefficacia della sanzione non trasforma un atto illecito in atto lecito; 2) malgrado la sua possibile inefficacia, la semplice esistenza della sanzione statale determina una situazione di insicurezza a carico del trasgressore che sia riuscito a sottrarsi alla pena prevista dalla legge. Ora, una situazione di insicurezza è l'antitesi della situazione giuridica.

Al contrario, la sanzione internazionale tradizionale può trasformare un atto illecito in atto lecito, poiché una guerra ingiusta vinta si trasforma automaticamente in guerra (giuridicamente) giusta, in guerra-sanzione, e dà luogo a una situazione giuridica nuova; la normale incertezza quanto ai possibili risultati della guerra-sanzione distribuisce in misura più o meno uguale l'insicurezza tra il colpevole e l'innocente. In queste condizioni, si comprende facilmente come sia necessario ricorrere alla nozione di ordinamento primitivo per poter considerare la guerra convenzionale come una sanzione.

Con la trasformazione dell'armamento convenzionale in armamento nucleare questi inconvenienti giuridici si dissolvono o si attenuano molto.

La capacità distruttiva della guerra nucleare permette di considerarla come una sanzione sicuramente efficace dal punto di vista punitivo. Ora, essendo sicuramente punitiva, la sanzione nucleare acquista anche quella efficacia preventiva che è stata finora il privilegio della sanzione interna. Quando, nel linguaggio politico e militare, si parla di *dissuasione*, si esprime soltanto la nozione giuridica di efficacia preventiva della sanzione.
Ma c'è un altro aspetto della sanzione nucleare che va a suo vantaggio. L'efficacia preventiva della sanzione statale dipende dalla sua effettiva, costante (o almeno normale) applicazione ogni volta che un delitto sia stato commesso. Se infatti, per ipotesi, la sanzione interna non fosse applicata mai, o se lo fosse con eccessiva irregolarità, la sua efficacia preventiva si ridurrebbe a niente o a poco.

Del tutto differente è il caso della sanzione nucleare, la cui efficacia preventiva è garantita dalla *semplice possibilità di servirsene.* Naturalmente la minaccia non deve essere puramente fittizia, e la possibilità puramente teorica. Deve trattarsi di una possibilità poggiante su di una volontà esplicita e manifesta di servirsi dell'armamento nucleare, altrimenti la minaccia sarebbe priva di credibilità, e la sanzione priva di efficacia preventiva. Se questa volontà e questa credibilità esistono, ne deriva – benché ciò possa apparire paradossale – una umanizzazione dei rapporti internazionali. Infatti, la sanzione internazionale acquista la sua efficacia non in virtù della sua applicazione effettiva, ma in virtù della sua semplice possibilità. Il rapporto che si stabilisce tra il possibile trasgressore e il possibile esecutore della legge diventa, in queste condizioni, un rapporto di ragione, poiché l'astensione dall'atto illecito è la conseguenza non della forza impiegata ma di una rappresentazione della forza. Il timore della sanzione deriva da un calcolo *razionale* di previsione (attività tipicamente umana) e non da una sorta di riflesso condizionato.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Possiamo quindi concludere questo primo esame della questione con la seguente osservazione: il carattere della guerra-sanzione si trova non soltanto confermato, ma rafforzato dall'adozione dell'armamento nucleare.

II.

Tuttavia, la conclusione che abbiamo presentato, lungi dall'essere definitiva, solleva un'altra questione. Infatti, a uno sguardo più ravvicinato, la sanzione nucleare sembra presentare aspetti contraddittori. Le sue terrificanti conseguenze da un lato rendono certa la sua efficacia, come abbiamo visto, ma dall'altro lato sottopongono a limitazioni molto rigorose, di ordine certamente morale e politico, se non giuridico, il ricorso a questa sanzione.

Questo nuovo aspetto della questione che, contrariamente a quel che si verifica nell'ordine statale, obbliga a non considerare più unicamente il rischio sociale del delitto ma anche il rischio della sanzione dà luogo, malgrado tutto, a certi sensibili vantaggi: 1) i governi diventano più responsabili: essi non oseranno più correre il pericolo di una guerra nucleare se non per ragioni veramente vitali; 2) la responsabilità dei governanti viene a superare il quadro statale e nazionale, e diventa una responsabilità ecumenica. Ciò vuol dire che ogni uomo di Stato si sente responsabile del destino del mondo intero e verso il mondo intero; 3) il conflitto non è più una *res inter alios* che riguarda unicamente o soprattutto le parti in causa, e diventa una questione che interessa tutti i membri della comunità internazionale[5]. Ciò fa sì che gli Stati estranei al conflitto, e persino in generale l'opinione pubblica mondiale, acquistino un'importanza finora sconosciuta; 4) ne discende che il conflitto viene ad essere sottoposto, sia pure in una maniera informale e imperfetta (*de facto* e non *de jure*), a un tribunale più imparziale.

Con questi quattro vantaggi la sanzione nucleare favorisce, per il semplice fatto di essere possibile, la solidarietà non soltanto internazionale ma interumana. Così essa contribuisce potentemente a riportare ad altezza d'uomo i rapporti interstatali, e propizia l'evoluzione dell'ordinamento internazionale dalla sua situazione di primitività verso una struttura più prossima a quella dell'ordinamento giuridico tecnicamente più perfezionato: l'ordinamento statale.

Tuttavia, si peccherebbe per eccesso di ottimismo se ci si limitasse a mettere in luce i vantaggi della sanzione della sanzione nucleare che ho segnalato. Dalla sua capacità distruttiva deriva una conseguenza più ambigua. Da ciò che ho detto risulta infatti abbastanza chiaramente che la sanzione nucleare è applicabile, a causa dei rischi che essa comporta, solo alle violazioni più gravi dell'ordine internazionale, alle violazioni che sono

[5] Secondo Quadri (1963, 195), la comunità internazionale ha costitutivamente un interesse alla soluzione di qualsiasi conflitto divida i suoi membri. In ogni modo, la possibilità di un conflitto nucleare rafforza sensibilmente questo interesse.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

riconosciute come decisive e fatali dall'opinione pubblica mondiale, o da una sua larga parte. Ora ciò potrebbe avere una conseguenza molto favorevole alla pace, nel senso che il possibile trasgressore del diritto internazionale sarebbe condotto a limitarsi ad atti illeciti di minore gravità, astenendosi da ogni aggressione che sarebbe passibile della sanzione nucleare.

Ma è molto più probabile che le cose prendano un'altra piega, in considerazione delle risorse quasi infinite di sovversione e di azione illecita di cui dispone la strategia politica. Infatti, se una guerra (soprattutto non locale) può essere molto probabilmente evitata dalla minaccia della sanzione nucleare, la guerriglia, le agitazioni promosse dai «movimenti di liberazione» ecc… certamente non lo sono. L'attuale panorama internazionale ce ne offre la testimonianza più evidente. Ma allora potrebbe essere che la moltiplicazione o la progressione graduale dei «piccoli effetti» – cioè le violazioni meno gravi e marginali della pace internazionale – sfociasse finalmente nella realizzazione del «grande effetto», cioè nel trasformare impunemente la iniziale situazione di illiceità in una situazione finale di liceità.

In tal modo, noi metteremo in luce l'antinomia che caratterizza la questione nucleare. Questa terrificante capacità distruttiva che la rende possibile è proprio la causa della sua inefficacia.

Per uscire da questa *impasse*, mi sembra che non ci siano, da un punto di vista razionale, che due modi. Il primo, è di dichiarare formalmente in anticipo che si applicherà la sanzione nucleare persino alle trasgressioni meno gravi. Questa voce comporta però due difficoltà, che si legano tra di loro, e la rendono impraticabile. In primo luogo, sarà molto difficile convincere l'opinione mondiale della necessità, e persino dell'opportunità, di ricorrere a una sanzione così pericolosa per tutta l'umanità nel caso di controversie di minore importanza, di cui non è facile prevedere con certezza l'estensione. In secondo luogo, una sanzione non proporzionata al crimine finisce per non essere applicabile o per perdere la sua capacità preventiva[6]. In un modo o nell'altro la sanzione nucleare rischia di essere privata della sua credibilità e quindi della sua efficacia.

La seconda via potrebbe essere più praticabile, e più significativo dal punto di vista giuridico. Gli sviluppi della scienza e della tecnologia hanno già comportato la creazione di quelle che vengono chiamate armi nucleari tattiche. Poiché è possibile graduare la risposta nucleare alla sfida, su questa base si potrebbe prendere in considerazione una graduazione delle sanzioni nucleari proporzionale ai crimini internazionali.

Bisogna però osservare che queste sanzioni nucleari di grado inferiore non otterrebbero la loro piena efficacia preventiva se fossero pianificate e stabilite in anticipo. Ne consegue che si sarebbe probabilmente spinti, per forza di cose, a redigere un vero codice penale internazionale ben più articolato e preciso del sistema normativo attuale,

[6] «Quando la pena è senza misura – scriveva Montesquieu –, si è spesso obbligati a preferirle l'impunità» (*Esprit des lois*, VI, 13)

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

che ancora non prevede una soddisfacente corrispondenza proporzionale dei delitti e delle pene.

Se questa soluzione fosse praticabile e seguita, l'introduzione degli armamenti nucleari, per le sue stesse contraddizioni, avrebbe portato a continuare nella direzione dell'istituzionalizzazione, e quindi dell'umanizzazione del diritto internazionale. Mi sembra in effetti fuori dubbio che un sistema penale non sia solo tecnicamente più avanzato ma anche più razionale e umano nella misura in cui la sua scala dei crimini e delle sanzioni stabilisca una precisa ed armoniosa proporzionalità fra le une e nelle altre.

III.

In tutto il ragionamento precedente, ho lasciato deliberatamente da parte un aspetto della questione che solleva però un problema di grandissima importanza teorica e pratica, che ormai noi non possiamo più evitare. Il fatto è che attualmente, solo un numero molto ridotto di Stati possiede un armamento nucleare. Ne consegue che questi Stati hanno la possibilità materiale (anche se con le limitazioni che ho appena segnalato) di risolvere a loro vantaggio qualsiasi controversia vitale con potenze non nucleari e che soltanto loro possono disporre, e a loro piacimento, di una sanzione internazionale efficace.
Nella presente situazione di oligopolio nucleare, si può ancora considerare la guerra nucleare come una *sanzione* nel senso giuridico della parola, senza cadere in una mistificazione?

Non si deve piuttosto parlare, senza ipocriti giri di parole, di un puro e semplice impero della potenza e della forza, ancora più brutale e inappellabile di quello che ha caratterizzato l'epoca delle guerre convenzionali? E infine non dovremmo temere la fatale involuzione conservatrice delle potenze nucleari, che le porterebbe ad accordarsi in una nuova Santa Alleanza guardiana dello *status quo*?

Esaminiamo la questione prima di tutto da un punto di vista politico.

Sembrano imporsi le seguenti riflessioni:

1) Le superpotenze nucleari hanno finora mostrato di aver acquisito un senso di responsabilità abbastanza elevato, riguardo all'utilizzo degli ordigni nucleari. Ciò è dovuto alla loro quotidiana familiarità con il mezzo di distruzione totale di cui esse dispongono.

Ecco una singolare e forse inattesa conferma dell'importanza e dell'efficacia di quella meditazione sull'attualità della morte di cui i mistici hanno sempre sottolineato il valore morale. E lì dove si manifesta un senso di responsabilità è difficile parlare di impero della forza bruta.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

2) L'attuale situazione di oligopolio nucleare mi sembra favorevole alla causa della pace, non soltanto più della proliferazione delle armi nucleari, ma anche del disarmo nucleare.

Quanto alla proliferazione, siamo autorizzati a pensare che, col ristabilire un certo equilibrio militare tra gli Stati, essa renderebbe più acuti e pericolosi i contrasti di interessi che si manifestano continuamente nella vita internazionale, e faciliterebbe la tendenza immanente a risolverli con una guerra. È vero che la proliferazione potrebbe portare gli Stati a impegnarsi, tacitamente o esplicitamente, a non servirsi delle armi nucleari, come è accaduto per le armi chimiche. Ma, in questo caso, è quasi certo che la guerra convenzionale riprenderebbe tutta la sua attualità e la sua virulenza.

Quanto al disarmo nucleare, predicato da molti uomini di buona volontà ispirati da nobilissimi ideali umanitari, credo che porterebbe al medesimo risultato della proliferazione, cioè alla diffusione delle guerre convenzionali. Non bisogna trascurare il fatto che soltanto l'oligopolio nucleare ha impedito finora lo scoppio di un terzo conflitto mondiale. Infatti, in tutti i casi in cui è stato impossibile, per ragioni morali e politiche, fare ricorso a una seria minaccia nucleare, le guerre sono scoppiate. Mentre, quando questa minaccia ha avuto luogo (come nel caso della crisi di Cuba), la guerra non è scoppiata. Non è dunque forse inutile ricordare che o il disarmo è totale, cosa che sembra al momento una speranza utopica, oppure è inefficace.

D'altronde sarebbe un errore fatale credere che, una volta scomparsa la minaccia nucleare grazie al disarmo, si ritornerebbe alle guerre di un tempo, che risparmiavano la popolazione civile e infliggevano solo perdite limitate. La dotazione tecnologica e industriale della nostra dolce epoca è già da ora in grado di fornire a un possibile aggressore armi sufficientemente distruttive, capaci di sostituire gli ordigni nucleari, o di trasformare in potente mezzo bellico la normale infrastruttura industriale. Basta ricordare la possibile utilizzazione militare del laser.

3) Probabilmente è vero che al momento attuale le superpotenze nucleari (soprattutto gli USA e l'URSS) tendono a una politica conservatrice dello *statu quo,* che potrebbe portarle ad accordarsi tra di loro in una prospettiva di dominio mondiale. Ma ciò non toglie che lo scopo politico attuale di gran lunga più importante dell'umanità intera sia la salvaguardia della pace. Soltanto la pace può permettere lo sviluppo di tutte le forze di progresso e di rinnovamento che la società attuale possiede. E tra queste forze pongo in primissimo piano lo sviluppo tecnologico, del quale non si potrebbe negare né l'efficacia nel vincere i grandi mali della società né il carattere pacifico[7]. Da questo punto di vista, una politica di conservazione dello *statu quo* internazionale sembra la più sicura garanzia del progresso della pace.

Ma l'attuale oligopolio nucleare merita di essere modificato anche sotto l'aspetto giuridico dell'istituzionalizzazione della comunità internazionale. In questa direzione mi

[7] Cfr. Aron, 1952, 43 ss.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

sembra imporsi una considerazione. La proliferazione, proprio come il disarmo nucleare, farebbe soltanto ripiombare l'ordinamento internazionale nella sua tradizionale situazione di primitività, caratterizzata dall'assenza di un'autorità centralizzata e dal ricorso, in caso di conflitto, alla giustizia privata. Al contrario, l'oligopolio ha creato, *de facto* anche se non *de jure*, una sorta di istanza decisionale degli Stati non nucleari.

Si tratta probabilmente di un'istanza molto imperfetta e rozza, della quale sarebbe errato dimenticare il carattere puramente fattuale e politico. Ma sarebbe un errore almeno altrettanto grave sottovalutare il progresso che ciò rappresenta dal punto di vista dell'organizzazione della comunità internazionale. Non è vero che ogni sistema istituzionale si forma grazie all'iniziativa di una forza politica e alla supremazia che essa acquisisce?

Per concludere su questo punto, credo che, dal punto di vista politico e giuridico, l'oligopolio nucleare attuale non è così svantaggioso come spesso si crede.

IV.

Ma per finire – ed ecco l'ultimo aspetto della questione che mi proponevo di trattare –, la situazione attuale, malgrado tutto ciò che ho appena detto, è lungi dall'essere soddisfacente e stabile.

Da un punto di vista teorico bisogna riconoscere, con molta franchezza, che una sanzione della quale dispongano soltanto alcune delle parti in causa non potrebbe essere considerata come una vera sanzione. L'avvento dell'era nucleare ha messo a nudo la contraddizione profonda di una teoria che, in realtà, rende la sanzione internazionale appannaggio del più forte. Dal punto di vista pratico, è innegabile che la «sanzione» nucleare rischia, a causa dei diffusi pericoli che essa comporta, o di non essere applicata agli Stati che minacciassero la pace, o di diventare distruttiva anche per gli Stati lesi nei loro diritti.

Per uscire da questa *impasse* senza metter in pericolo la pace, mi sembra che ci sia soltanto una soluzione: l'internazionalizzazione dell'armamento nucleare. Non bisogna dimenticare che, in rapporto ai Comuni medievali o alla società feudale, lacerati da lotte intestine endemiche, lo Stato moderno si è formato non col decretare l'abolizione delle armi, ma con l'assicurarsi il monopolio della forza e col metter al bando la giustizia privata. E lo Stato di diritto ha perfezionato questo monopolio con l'istituzionalizzazione dell'uso della forza, che è stata in questo modo assoggettata alla regola giuridica.

È questo che si è tentato in vano di realizzare sul piano internazionale a partire dalla creazione della Società delle Nazioni. Ora, mi sembra che l'ostacolo più grave alla creazione di un'autentica e permanente forza di polizia internazionale sia rappresentato dall'impossibilità di formarla nel quadro degli armamenti convenzionali. Come arruolare

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

un esercito internazionale capace di imporsi alle grandi potenze? Come evitare i conflitti di lealtà fra i suoi membri? Come dotarlo del necessario equipaggiamento?

Da un punto di vista puramente tecnico, con le armi nucleari le cose si semplificherebbero molto. Poiché l'attrezzatura industriale necessaria a produrle è enormemente costosa e può essere facilmente scoperta, forse non sarebbe impossibile difenderne efficacemente la diffusione. Col realizzare, allo stesso tempo, l'internazionalizzazione degli stoccaggi degli ordigni nucleari e dei loro attuali centri di produzione, si potrebbe assicurare alla comunità internazionale il monopolio nucleare.

Quanto al personale necessario alla manutenzione e all'uso di questo armamento, forse non è un sogno assurdo immaginare una sorta di nuovo ordine cavalleresco, composto esclusivamente di volontari capaci di elevarsi al di sopra della lealtà nazionale per dedicarsi completamente al servizio della pace e dell'organizzazione internazionale[8]?

Ciò è tanto più possibile in quanto, nella situazione di monopolio che ho appena evocato, la dotazione nucleare, e con essa il personale necessario, potrebbero essere ridotti di molto.

A questo punto, la comunità internazionale disporrebbe finalmente di una vera sanzione capace, in virtù di un suo terribile potere, di prevenire ogni atto illecito dei suoi membri, senza che nemmeno vi sia la necessità di applicarla effettivamente. In tal modo la comunità internazionale uscirebbe finalmente da questa condizione giuridica primitiva fondata sulla giustizia privata, che finora l'ha caratterizzata, impedendole di sostituire alla guerra misure di polizia.

Mi si dirà che tutto questo non è che un sogno. Piuttosto, credo che si tratti di una possibilità che una volontà politica ben determinata potrebbe trasformare in un programma da realizzare. È tuttavia agli uomini di scienza che spetta il compito di esplorare questa possibilità, e di dimostrare che questo programma non è pura utopia. A questo scopo è necessario uno sforzo di analisi e riflessione, di cui indicherò alcuni punti che mi sembrano importanti.

A mio avviso, occorre partire da una considerazione molto realistica. Vale a dire che sarà molto difficile, se non impossibile, convincere le potenze nucleari a rinunciare non solo alla supremazia ma anche alla sicurezza a loro garantita dall'oligopolio dell'armamento nucleare, a meno che non vengano loro accordate garanzie molto precise e ampiamente sufficienti. Altrimenti esse non accetteranno mai di vedersi sottoposte alla volontà maggioritaria di Stati meno potenti, meno ricchi e, probabilmente, politicamente meno responsabili.

Ma quali potrebbero essere questa garanzie? È qui che la nostra capacità di riflessione e di invenzione torna utile. Potrebbe metterci sulla buona strada una analogia storica. Quando calava in forma teorica il sistema bicamerale, Montesquieu giustificava l'esistenza di una camera alta con la necessità di non sottoporre alla volontà comune una classe che avesse interessi particolari, perché altrimenti, diceva «la libertà comune

[8] Cfr. in tal senso gli interessanti suggerimenti del notevole lavoro di Guidi, 118 ss.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

sarebbe la *sua* schiavitù»[9] ma, saggiamente, egli affermava che questa camera dovesse disporre, in tutte le questioni nelle quali i suoi interessi particolari fossero in gioco, soltanto della *facoltà di impedire,* essendo riservata alla camera bassa la *facoltà di statuire.*

Ecco uno schema costituzionale che potrebbe servire da modello per la riforma dell'organizzazione attuale delle Nazioni Unite in direzione del bicameralismo, tanto più che la divisione tra Assemblea e Consiglio di sicurezza ne offre già un abbozzo. Si potrebbe considerare una camera bassa, in cui fossero rappresentati tutti gli Stati membri, dotati della facoltà di statuire, e una camera alta, che corrispondesse più o meno esattamente all'attuale club atomico, dotate della facoltà di impedire, che è già prefigurata dal diritto di veto dei «5 Grandi». Sarebbe tuttavia necessario circoscrivere rigorosamente questa facoltà di impedire, limitandola probabilmente alla sola questione dell'applicazione della sanzione nucleare.

Non dovendo più temere il ricorso alla sanzione nucleare contro di loro, ma essendo private allo stesso tempo della possibilità di servirsene a loro piacimento, potrebbe essere che le superpotenze cessino di essere i capofila di schieramenti opposti, per diventare gli elementi decisivi dell'equilibrio mondiale.

A coloro che temessero un eventuale dominio da parte della camera alta nucleare si potrebbe ricordare la generale decadenza alla quale è andata incontro ogni camera alta di tipo corporativo, da quando sia scomparso l'interesse che ne costituiva il fondamento. La camera alta internazionale potrebbe registrare un'evoluzione analoga. Intanto, questo sistema rappresenterebbe un enorme progresso istituzionale dell'ordinamento internazionale, che disporrebbe finalmente di organi decisionali con competenze meglio definite.

A partire da questo momento, la procedura di riconoscimento del diritto e l'applicazione della sanzione non spetterebbero più alle parti interessate, e il plurisecolare sistema internazionale della giustizia privata avrebbe fine. In tal modo sarebbe stato compiuto un enorme progresso verso l'organizzazione mondiale e la pace.

Mi rendo perfettamente conto che le mie riflessioni, in cui si incrociano realismo e idealismo, non sono fatte per compiacere né i moralisti – che mi contesteranno di non aver condannato senza appello le armi nucleari – né i realisti, che troveranno utopico qualunque programma di organizzazione mondiale.

Ai primi vorrei ricordare due cose: 1) una pace assoluta e non protetta, potendo essere soltanto il risultato di un amore totale e prefetto, non mi sembra la caratteristica della condizione umana; 2) se l'appello morale potrebbe essere soltanto categorico e assoluto, l'azione che si proponga di realizzare quest'appello è sempre un'azione in una situazione, e quindi un'azione che deve tener conto, per essere efficace sul piano sociale, delle possibilità concrete che le sono offerte.

[9] *Esprit des lois*, XI, 6.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Quanto ai realisti, vorrei loro chiedere se, in un'epoca come la nostra, quanto mai proiettata verso il futuro più aperto ad ogni evento, non sia necessario, per essere veramente realisti, tentare di prevedere e di preparare le linee di sviluppo dell'umanità mettendo insieme la riflessione e l'immaginazione.

Qualunque sia la sorte delle idee che ho esposto, un fatto mi sembra indiscutibile: la condizione atomica impone alla comunità internazionale di superare al più presto la sua situazione di primitività.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARON Raymond, 1952, *La société industrielle et la guerre*. Plon, Paris.

BALLADORE PALLIERI, Giorgio, 1962, *Diritto internazionale pubblico*. Giuffrè, Milano.

GUIDI Roberto (pseudonimo di Roberto GAJA), 1959, «Le conseguenze politiche della bomba atomica». In *Biblioteca della Rivista di studi politici internazionali, serie 2, n. 9.* Firenze.

KELSEN Hans, 1945, *General Theory of Law and State*. Harvard University Press, Cambridge Mass.

MORELLI Gaetano, 1967, *Nozioni di diritto internazionale*. CEDAM, Padova

QUADRI Rolando, 1963, *Diritto internazionale pubblico*. Priulla, Palermo.

ROUSSEAU Charles, 1953, *Droit international public*. Recueil Sirey, Paris.

SINGH Nagendra, 1959, *Nuclear Weapons and International Law*. Steven & Sons, London.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

NOMINALISM, SUPERVENIENCE AND METHODOLOGICAL INDIVIDUALSIM

FRANCESCO DI IORIO*

Abstract: this article analyzes the relationship between methodological individualism and nominalism in the light of the most recent debates on this topic. It is argued, contrary to Mario Bunge and Brian Epstein, that as an approach committed to a nominalist ontology, methodological individualism is compatible with a non-reductionist theory of the social world. According to this article, the incompatibility thesis stems from a confusion between ontological anti-substantialism and linguistic or semantic reductionism. Particular attention is paid to the relationship between supervenience, a nominalist theory of the social world developed and widely discussed in analytic philosophy in recent decades, and methodological individualism.

Keywords: methodological individualism – nominalism – supervenience – Mario Bunge – Brian Epstein.

1. Introduction

That methodological individualism is an outmoded and useless theory has become accepted wisdom in Anglo-American philosophy. Its major failing, the analytic philosophers charge, is that it is guilty of reductionism, and their view has come to be an influential one among economists and sociologists. By taking an atomistic approach, methodological individualism is said to attempt reducing the vocabulary of social phenomena to descriptions of individual properties[1]. Such a reduction is found to be unworkable because in reality social phenomena are characterized by global or systemic properties and structural constraints that cannot be accounted for using a vocabulary that refers solely to strictly individual facts[2]. Despite the prevalence of this attack, an interpretation of methodological individualism in reductionist terms does not seem to be

* Francesco Di Iorio, Professore Associato di Filosofia della Scienza, Università Nankai (Cina). Email: francedi.iorio@gmail.com

[1] See H. Kincaid, 1986, 2017; see also J. Zahle and F. Collin, 2014.

[2] *Ibidem*.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

supported by a careful philological and historical analysis of the works written by its most eminent advocates, who actually rejected reductionism and developed a systemic theory of the social world[3].

Analytic philosophers who have regarded methodological individualism as a useless reductionist approach (such as, for example, Kincaid, Lukes, Searle, Pettit and Sawyer) also reject holism understood as socio-cultural determinism in favor of a view that, in their opinion, is preferable to methodological individualism because it is neither holist, nor reductionist[4]. The vast majority of analytic philosophers are committed to a nominalist conception of the social wholes such as, for example, society, state, market, army, church and university. As a consequence, for most analytic philosophers, the criticism of methodological individualism does not involve its ontological foundation. However, there is also an anti-nominalist variant of the reductionist interpretation of this approach. In recent years, Bunge[5] and Epstein[6], have argued that the only way to develop a consistent non-reductionist theory of social reality is to get rid of the nominalist ontology. According to them, methodological individualism is flawed precisely because it is committed to this metaphysical position.

The main purpose of this article is to clarify the relationship between methodological individualism and nominalism. Taking the most recent debates about this topic into account, it is argued that, contrary to what Bunge and Epstein have suggested, nominalist ontology is compatible with a nonreductionist and systemic theory of the social world. The intellectual origins of the anti-individualist standpoint endorsed by these two thinkers are traced back to the debates on reductionism that have taken place in recent decades. Particular attention is paid to the relationship between supervenience, which is a nominalist theory of the social world developed and widely discussed in analytic philosophy, and methodological individualism.

The article is articulated as follows. Section 2 explains the way methodological individualists traditionally conceived of nominalism, while section 3 clarifies the link between their endorsement of this ontology and their methodological approach to the study of social phenomena. Section 4 focuses on the interpretation of methodological individualism in terms of reductionism developed by analytic philosophers as well as on the reasons why this interpretation is questionable. Section 5 analyzes the anti-nominalist variant of this interpretation advanced by Bunge and Epstein. Section 6 demonstrates why this variant must be rejected, arguing that ontological individualism is compatible with the irreducibility of the social world and its systemic features to strictly individual properties or facts. It is argued that the incompatibility thesis stems from a confusion between ontological anti-substantialism and linguistic or semantic reductionism.

[3] See A. Bouvier, 2020; N. Bulle, 2018; P. Demeulenaere, 2011; F. Di Iorio, 2020.
[4] See K. Sawyer, 2002, 2003.
[5] See M. Bunge, 2000.
[6] See B. Epstein, 2015.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

2. The Ontology of Methodological Individualism[7]

Methodological individualists, or at least most of them, maintain that holism is strictly related to a «realist»[8] ontology of the collective nouns. According to holism, social «wholes» such as «society» or the «economy», «capitalism», or a particular «industry», «class», or «country» must be treated like *sui generis* substances that exist independently of individuals, similar to a stone or tree[9] According to this holistic view, these substances are supposed to be endowed with «laws» governing «their behavior as wholes» and individuals' behavior is viewed as a mere derivative of these laws[10]. Moreover, according to holism, social substances are the only entities that have real existence. Actors are reduced to a kind of «appearance» precisely because they are derivatives of these substances. In other words, from the standpoint of holism as understood by methodological individualists, the universal concepts used in the social sciences are, to use the terminology of medieval metaphysics, *ante rem, in re*, i.e. before things, in things. They precede, both logically and temporally, individuals, who are nothing but epiphenomena of their existence[11].

Methodological individualists reject this «conceptual realism» or «misplaced concreteness» and defend a nominalist ontology[12]. For them, the only existing entities are concrete individuals. As argued by Mises[13], collective nouns describing social phenomena do not refer to *sui generis* substances that exist independently from the individuals who compose them. Collective nouns such as «society» or «market» are convenient ways of talking. They are synthetic terms with practical usefulness referring to «*a collection of individuals, habits and ideas of individuals, actions of individuals», unintended consequences deriving from these actions,* «*and systemic properties regarding this set of individuals*»[14]. In addition, these collective nouns also refer to and describe a set of «relations between men and things»[15]. As pointed out by Hayek[16], the error of holism: «is that it mistakes for facts what are no more than provisional theories, models constructed by the popular mind to explain the connection between some of the individual phenomena which we observe».

---

[7] This section draws on the section «Two Different Ontologies» of my book «Cognitive Autonomy and Methodological Individualism», 2015, 83-85.
[8] See F.A. Hayek, 1948, 6; see also E. Di Nuoscio, 2018, 105 ff.; K. Popper, 1966a, 26 ff., 204 ff.; K. Pribram, 2008, 120; A. Varzi, 2010, 62 ff.
[9] F.A Hayek, 1952, 53.
[10] *Ibidem*
[11] See D. Antiseri and L. Pellicani, 1995, 13–18; Watkins J. W. N., 1952, 1955; A. Laurent, 1994, 33; E. Di Nuoscio, 2019, 110.
[12] See F. A. Hayek, 1952, 54; 1948, 6. See also K. Pribram, 2008, 121; A. Varzi, 2010, 68–77.
[13] L. Mises, 1998, 312.
[14] F. Di Iorio, 2015, 84. See also J. Petitot, 2012, 209.
[15] F. A. Hayek, 1952, 25.
[16] Ivi, 54.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

3. Ontology and Social Explanation

According to (nominalist) methodological individualists, their ontology entails a methodological stance that can be summarized as follows: since supra-individual entities do not exist as independent substances, the causes of social phenomena must be located in individuals. This fundamental feature of their approach is often expressed by arguing that this approach is characterized by an interpretative nature: it is based on what Weber and German philosophy call *Verstehen*. Methodological individualists reject the holistic view that the causes of social phenomena must be sought in social substances that secretly control individual actions[17]. An example of the holistic theory of the social wholes that was challenged by methodological individualists is the capitalist system as understood by the French thinker Louis Althusser, who, following Marx, considers it to be the economic base that deterministically causes a variety of super-structural phenomena, including, among other things, law, art and politics[18].

The commitment of methodological individualism to the idea that individuals are the causes of social phenomena does not mean that this approach denies the influence of socio-cultural factors on social life, but only that it does not conceive this influence in a holistic manner. While methodological individualism assumes that this influence is real, it argues that it must be analyzed without hypostatizing these factors. For example, the influence of the Indian caste system on the individual must be studied without assuming that this system is a *sui generis* substance. According to methodological individualism, social environment is the way individuals think and act in a typical manner and the emergent properties related to their interaction. It is a stable structure of interaction created by shared beliefs that are accepted by individuals and govern their relationships.

Moreover, methodological individualism argues that, even if the agent is not absolutely free from social constraints, her behavior is not mechanically produced by the socio-cultural environment. This is because the influence of this environment on the agent, which must be analyzed in nominalist terms, is related to the way this environment and its constraints are interpreted by her. As an interpretative approach, methodological individualism requires that social «constraints must be analyzed with account taken of the individual subjective standpoints»[19]. While holism assumes that the individual's lived experience does not matter because it is the epiphenomenon of deterministic social factors, methodological individualism argues that the individual's lived experience is absolutely crucial to explain actions and social phenomena. The problem of methodological individualism is understanding what Boudon, following Weber, calls «the good reasons»[20] of individuals at the bottom of the social system which play a crucial role in social conditioning, its presuppositions and its consequences. As a

[17] See F. Di Iorio, 2015; E. Di Nuoscio, 2018.
[18] See E. Di Nuoscio, 2018.
[19] F. Di Iorio, 2016, 353.
[20] R. Boudon, 2001.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

theory of interpretation, methodological individualism assumes that both collective or common beliefs that characterize a given society and shape its structure and the strictly personal motivations of the individual are produced by «good reasons». According to this approach, social conditioning – for example religious constraints on action – can be explained neither independently from the understanding of a set of shared cultural beliefs that create this objective conditioning, nor independently from the goals and motivations of the agent – such as an individual's love for a person who she wants to marry but cannot because of religious taboos dominant in her society.

Within the frame of methodological individualism, understanding of an individual's reasons for acting is often related to the study of the unintended mechanisms that govern the social world. This world is accounted for in terms of both understandable beliefs, and the macro level emergent properties that stem from them and retroact on the micro level. Weber's analysis of the way capitalism evolved in Northern Europe under the influence of Protestant ethics and the way its emergence altered the living conditions of the inhabitants of this region is a well-known example of the link between methodological individualism, unintended consequences and micro-macro circular causality[21].

4. The Concept of Reductionism in Analytic Philosophy of the Social Sciences

Methodological individualists have usually argued that the social world must be explained "in terms of individuals"[22]. This is because they want to criticize the holistic tendency to explain actions in terms of deterministic social factors that govern social and historical dynamics. In a letter to the German economist Robert Liefmann, Max Weber expresses this idea in the following way:

> «If I have finally become a sociologist…it was mainly so as to bring to a definite conclusion these essays based on collective concepts whose spectre still prowls. In other words: sociology, like all the others, can only come from the actions of one, of several, or of a number of separate individuals. This is why it is bound to adopt methods which are strictly individualist»[23].

The assumption of methodological individualism that explanations should be in terms of individuals rather than in terms of holistic wholes and their deterministic laws of functioning has often been misunderstood, especially in the field of analytic philosophy. Focusing on the analysis of language, analytic philosophers (for example Kincaid, Lukes, Searle, Pettit and Sawyer) have interpreted this assumption as the idea that explanations

[21] See M. Weber, 2005a, 181.
[22] L. Udehn, 2002, 489.
[23] M. Weber, 2005b.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

in terms of methodological individualism require that the vocabulary of social properties must be replaced by that of individual properties[24]. On this basis they conclude that methodological individualism is an «obviously implausible»[25] form of semantic reductionism and must be rejected[26]. This is because of various technical arguments that shows the impossibility of this linguistic reductionism, such as the multiple realization problem[27]. Analytic philosophers also argue that the reductionism of methodological individualism is committed to a useless atomistic theory of social dynamics[28]. This commitment depends on the fact that, since socio-cultural constraints on action can only be described in terms of systemic or structural phenomena, they cannot be accounted for in terms of reductionism, in other words by using a vocabulary that refers only to individual properties[29]. Consequently, the problem with methodological individualism is that, from a linguistic standpoint, this approach cannot account for social phenomena and the structural constraints that influence agents. Linguistically, these phenomena are more than the sum of their parts and their analysis is incompatible with reductionism.

As already stated, this criticism of methodological individualism is not committed to a defense of socio-cultural determinism as understood by the traditional variants of holism. The authors mentioned above reject this determinism and defend what they consider a middle ground between holism and reductionism. In their opinion, it must be assumed that social phenomena are caused by individuals, but also that these individuals are influenced by irreducible socio-cultural factors. Sawyer calls this middle ground approach «nonreductionist individualism»[30].

The interpretation of methodological individualism in terms of semantic reductionism, which nowadays is widespread in Anglo-American philosophy, misrepresents the nature of this approach. The confusion between methodological individualism and semantic reductionism stems from a misunderstanding of the individualist claim that social explanations must be «in terms of individuals»[31]. As already suggested, by making use of such explanations the intention of methodological individualists has not been to effect a semantic reduction of social properties to individual ones, but rather to make anti-holistic explanations that are not based on socio-cultural determinism. This misunderstanding derives from analytical philosophers' focus on the very philosophically abstract Watkins-Mandelbaum debate that took place in the 1950s, rather than from a careful examination of the key works by social scientists who sought to use methodological individualism to solve concrete scientific problems. Watkins'

[24] See F. Di Iorio and S-H Chen, 2019. See also H. Kincaid, 1986; 2017; S. Lukes, 1968; 1973. P. Pettit, 1996; K. Sawyer, 2002; 2003; J. Searle, 1995.
[25] H. Kincaid, 1986, 504.
[26] *Ibidem*. See also F. Di Iorio, 2015, 105ff; 2020; F. Di Iorio and S-H Chen, 2019; A. Rainone, 1990.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*.
[30] K. Sawyer, 2002; 2003.
[31] H. Kincaid, 2017, 87.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

defense of methodological individualism was ineffective because he failed to understand the nature of the criticisms made by Mandelbaum, the originator of the interpretation of methodological individualism in terms or reductionism[32]. Since Watkins did not engage with the problem of reductionism and «provide valid arguments against Mandelbaum's line of reasoning, subsequent debates on methodological individualism in analytic philosophy took for granted that Mandelbaum was right about the reductionist nature of methodological individualism»[33]. This has led to a widespread misunderstanding of methodological individualism that continues to affect current debates on it in Anglo-American philosophy and methodology of the social sciences.

Analytic philosophers' writings on the topic suffer from an excess of abstraction because they lack a careful historical analysis of the theoretical and empirical contributions provided by the advocates of this approach[34]. The systemic or structural nature of explanations in terms of methodological individualism, including the influence of the macro level on the micro level and the way this influence produces social conditioning, is already clearly illustrated in the works of the originators of this approach. For example, Menger and Simmel wrote illuminatingly on the systemic nature of social research[35]. Moreover, during the second half of the twentieth century, various methodological individualists such as Popper, Hayek, Coleman and Boudon openly rejected the idea that their approach was committed to semantic reductionism[36]. Curiously, their straightforward statements against reductionism are never mentioned and discussed in the analytical philosophy literature on methodological individualism. Moreover, the commitment of methodological individualism to the theory of the unintended consequences of human action, which refers to unwanted systemic effects, clearly shows that, according to the individualist paradigm, the vocabulary of social properties is not semantically reducible to the vocabulary of mental and behavioral properties that are attributable to the individuals[37].

5. The Interpretation of Nominalism in Terms of Reductionism

Most analytic philosophers who mistakenly interpreted methodological individualism in terms of semantic reductionism and criticized it because of the impossibility of this reductionism (including Kincaid, Lukes, Searle, Petitt and Sawyer) regard ontological

[32] See A. Rainone, 1990.
[33] F. Di Iorio and S-H. Chen, 2019, 360.
[34] For more details on this point see N. Bulle, 2018; A. Bouvier, 2020; F. Di Iorio, 2015, 75-120; 2020; E. Di Nuoscio, 2018; A. Rainone, 1990; J. Petitot, 2016.
[35] For more details on this point, see C. Menger, 1985; G. Simmel, 1977; see also N. Bulle, 2018; P. Demeulenaere, 2011; F. Di Iorio, 2020.
[36] See F. Di Iorio, 2016.
[37] See F. Di Iorio and F. Leon-Medina, 2021; F. Di Iorio and S-H Chen, 2019, 361; see also A. Bouvier, 2011; N. Bulle, 2018; F. Linares, 2018; A. Rainone, 1990.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

nominalism as a valid metaphysical assumption for the social sciences[38]. Like methodological individualists, they defended this ontological stance, but suggest combining it with a systemic and anti-reductionist theory of the social world. As already pointed out, in their view, a systemic and anti-reductionist approach is by definition non-individualistic.

Other critics of methodological individualism influenced by the debates on this approach that took place in analytic philosophy, namely Bunge[39] and Epstein[40] developed an anti-nominalist variant of the reductionist interpretation of methodological individualism[41]. They distance themselves from the dominant view in analytic philosophy of the correctness of nominalism and maintain that this ontological position is inevitably committed to reductionism and cannot support methodologically valid explanations of the social world.

According to Bunge, methodological individualism is mistaken because «social systems such as families, tribes, villages, business firms, armies, schools, religious congregations, informal networks, or political parties…are just as real and concrete as their individual constituents»[42]. Since «individualists insist that all these are just collections of individuals», «they underrate or even overlook structure»[43]. In other words, «individualists resist the systemic approach. They insist on studying only the components of social systems, that is, individuals, while overlooking their structure or set of connections»[44]. In Bunge's opinion, methodological individualism is thus mistaken because its nominalist ontology does not allow for a systemic or structural analysis of the social world.

More recently, Brian Epstein developed a criticism of methodological individualism that resembles Bunge's, but is more detailed[45]. The book on the ontology of the social sciences in which he advances this criticism, *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*, has had a strong impact on the most recent debates on methodological individualism, as reflected by its receipt of accolades such as the 2016 Lakatos award and the 2016 American Philosophical Association Joseph B. Gittler Award. Like Bunge, Epstein argues that, because of its ontological assumptions, methodological individualism cannot account for the irreducibility of social phenomena to individual phenomena. However, unlike Bunge, Epstein criticizes the individualist approach on the grounds that it is committed to the concept of «supervenience»[46]. This concept, which

[38] See B. Epstein, 2015, 23.
[39] See M. Bunge, 2000.
[40] See B. Epstein, 2015.
[41] See F. Di Iorio, 2020.
[42] M. Bunge, 2000, 148.
[43] *Ibidem*
[44] *Ibidem*
[45] See B. Epstein, 2015, 36ff.
[46] Ivi, 33.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

refers to a particular interpretation of ontological nominalism, developed within analytical philosophy during recent decades, can be defined as follows:

> «Supervenience is a relation between two sets of properties. Take property A to be all the social properties and property B to be all the individualistic properties.To say A supervenes on B, then, is to say an object cannot change its A-properties without there being some accompanying change in its B-properties. Or to put it more intuitively, *the B-properties fix the A-properties.* Once all the individualistic properties are in place, that fixes the social properties»[47].

In other words, supervenience means that «social properties globally supervene on the properties of individual people» in the sense that the «individualistic properties exhaustively determine the social properties»[48]. On this reading, society «is entirely composed and determined by individual properties»[49]. According to Epstein[50], the failures of this ontological reductionism are «intuitively» clear. Society is not composed and determined only by individuals in the same way organisms are not composed and determined only be cells. Organisms like humans include «a lot of extracellular material»[51] such as blood plasma, ocular transparent gel, bone matrix, teeth, gastrointestinal fluid, and so on. Because of this, the human body cannot be described as an entity that supervenes on the cellular level: «the cellular facts are too limited to exhaustively determine the anatomical facts»[52]. In the same way, the «social facts do not supervene on the individualistic ones»[53]. The facts about individuals «do not exhaustively determine the facts at the higher level»[54]. To understand this point, consider, for example, Starbucks: «To be sure, the employees are critical to the operation of Starbucks. But facts about Starbucks seem also to depend on facts about the coffee, the espresso machine, the business license, and the accounting ledgers»[55]. The changing properties of Starbucks are not exhaustively determined by facts about individuals.

Suppose, for instance, there is a freak, late night power spike at a number of Starbucks outlets, causing the blenders and refrigerators to break, the ice to melt, and the milk to spoil. Suppose that event is the last straw for a financially struggling Starbucks, underinsured as it is. So, when the power spikes and its key assets melt down, its assets no longer exceed liabilities. Overnight, as the owners, employees, and

[47] *Ibidem*
[48] Ivi, 24.
[49] F. Di Iorio and C. Herfeld, 2017, 18.
[50] B. Epstein, 2015, 37.
[51] Ivi, 38.
[52] *Ibidem*
[53] Ivi, 36.
[54] F. Di Iorio and C. Herfeld, 2017, 5.
[55] B. Epstein, 46.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

accountants are asleep in their beds, Starbucks goes from being financially solvent to insolvent[56].

This transition to insolvency «involves property and equipment, not individuals»[57]. As a consequence, it cannot be explained in terms of supervenience on the lower, «individualistic level»[58]. It must be regarded as a «social-level transition»[59], where social-level means a level that cannot be exhaustively accounted for in terms of individuals. In other words, according to Epstein, the problem with ontological nominalism is that, as a theory of supervenience of the social level on the individualistic level, it fails to understand that the social world is not only influenced and shaped by the individual level, but also by non-individual factors, namely physical phenomena. In his opinion, while nominalist sociologists and economists partly recognize the relevance of nonindividual factors in the social world, they have not recognized that the relevance of those factors is incompatible with their nominalist ontology.

6. In Defense of Nominalism

The validity of the criticism of methodological individualism developed by Bunge and Epstein on the basis that the nominalist ontology of this approach is committed to reductionism is open to question. First and foremost, it must be noted that the equivalence between methodological individualism and nominalism is rejected by some advocates of the former, namely Boudon and his disciples. Boudon interpreted nominalism in a way that is very similar to Bunge, that is as form of reductionism that cannot account for the systemic nature of the social world and the constraints this world imposes on agents[60]. According to Boudon, to explain the social world we need to assume that both structural factors and individuals do exist and play a crucial role in the development of historical and social dynamics[61].

From the standpoint of the history of methodological individualism, the position defended by Boudon and his disciples is though a minority one. Most methodological individualists (for example Menger, Simmel, Weber, Popper, Mises and Hayek) are more or less directly committed to nominalism. Still, the main problem with the criticism of this ontology developed by Bunge and Epstein is that they attack a caricature of it rather than something these authors would agree with.

Bunge's idea that, because of their commitment to nominalism, methodological individualists simply deny the existence and influence of social institutions and their

[56] *Ibidem.*
[57] *Ibidem*
[58] *Ibidem*
[59] *Ibidem*
[60] R. Boudon, 1996.
[61] See F. Di Iorio, 2020; see also P. Demelenauere, 2020.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

systemic features seems clearly incorrect. As already noted, nominalist methodological individualists do not deny the existence and relevance of social systems, but argue that these systems must not be regarded as substances that «exist independently of the individuals which compose them»[62]. In their view, institutions and social systems do exist and play a crucial role in social life and social conditioning, but they do not exist as *sui generis* entities. They only exist as derivative of the existence of the individuals and their interactions[63]. Even if, like any other system, they are semantically irreducible to the sum of their parts, they are not independent substances because if the individuals disappear, they disappear too[64].

While Bunge interpreted nominalism as necessarily incompatible with a systemic analysis of the social world, the individualist scholars who endorsed this ontological position considered nominalism and systemic theory to be intimately connected. According to these scholars, the former is a way to interpret the latter, namely an anti-substantialist way to interpret this theory. The idea that the social sciences must be based on a systemic approach is a truism for nominalist methodological individualists. In these scholars' opinion, any collection of individuals, like any collection of things, is necessarily characterized by emergent properties that are semantically irreducible in the sense explained above. This is shown, for example, in the following statement made by Popper:

> «the triviality as well as the vagueness of the statement that the whole is more than the sum of its parts seems to be seldom realized. Even three apples on a plate are more than "a mere sum", in so far as there must be certain relations between them (the biggest may or may not lie between the others, etc.): relations which do not follow from the fact that there are three apples, and which can be studied scientifically»[65].

Another committed adherent of nominalism, Ludwig von Mises, points out that methodological individualism does not deny the existence of social factors and their influence as sources of social conditioning:

> «It is uncontested that in the sphere of human action social entities have real existence. Nobody ventures to deny that nations, states, municipalities, parties, religious communities, are real factors determining the course of human events. Methodological individualism, far from contesting the significance of such collective wholes, considers it as one of its main tasks to describe and to analyze their becoming and their disappearing, their changing structures, and their operation. And it chooses the only method fitted to solve this problem satisfactorily»[66].

[62] F. A. Hayek, 1948, 6.
[63] See D. Antiseri, 2007; E. Di Nuoscio, 2018.
[64] See F. Di Iorio, 2020.
[65] K.R. Popper, 1957, 82.
[66] L. von Mises, 1998 (1949), 42.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Epstein's interpretation of methodological individualism in terms of supervenience is no less problematic than Bunge's criticism of nominalist ontology. As already explained above,

> «Epstein's attempts to propose a new nonanthropocentric metaphysics for the social sciences is based on the assumption that ontological individualism, understood as the thesis that society is entirely composed and determined by individual properties, is false because of the ontological and explicative relevance of nonhuman and nonindividual factors in the social sciences»[67].

Like Bunge, Esptein caricatures nominalism as understood by methodological individualists because methodological individualists do not conceive this ontological position in terms of supervenience. They do not support the clearly mistaken idea that the «social world is exhaustively determined by individual properties»[68]. Epstein confuses the individualist view that social wholes are not substances in the sense that they do not exist as *sui generis* entities independently of the individuals who compose them with the completely different view that social phenomena are solely composed and determined by human factors[69]. In other words, he confuses the individualist stance that only individuals exist, not substances, with the claim that social phenomena must be reduced to individual properties. Nominalist methodological individualism is not committed to this reductionist theory, but only to a criticism of substantialism. It argues that social explanations, including those about «the relations between men and things»[70], must avoid the hypostatization of social wholes.

Epstein's interpretation of nominalism in terms of a mistaken reductionist theory is falsified not only by the account of nominalism provided by the methodological individualists who endorsed this metaphysical theory, but also by their countless empirical studies showing the existence of non-human factors that causally influence social phenomena. Think, for instance, of the Austrian school's marginalist theory of value, according to which the scarcity of a metal affects its price and, as a consequence, resource allocation and the entire structure of production[71]. According to nominalist methodological individualism, social phenomena supervene on both human and non-human factors[72].

As argued by Weber, while the individualist approach cannot disregard the meaning that individuals attach to their actions, it also assumes that social phenomena can be produced by causes that are external to the human mind. This approach «does not confine itself to the internal aspect», that is, to mental phenomena, «but conceives the

[67] F. Di Iorio and C. Herfeld, 2017, 18.
[68] Ivi, 19.
[69] *Ibidem*.
[70] F. A. Hayek, 1952, 25.
[71] F. Di Iorio, 2020, 36. See also A. Bouvier, 2015, 574; F. A. Hayek, 1948, 77-91.
[72] Ivi, 37.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

whole historical constellation of the external world» as potentially causally relevant[73]. For example, Weber contends, the «empirically founded conclusions of psychopathology and the laws of psychophysics are only relevant for history in exactly the same sense as physical, meteorological and biological knowledge»[74]. In other words, the individualist approach, «does not deal with the internal processes . . . of human beings for their own sake; instead, it is concerned with the "external" conditions and effects of the way in which human beings relate to the "world"»"[75]. This is shown, for example, by «the significance of the Black Death . . . for social history, or the significance that the invading waters of the Dollart . . . had for the history of the colonization movement»[76]. In Weber's opinion, «both events are in absolutely no respect different from the invasion of Germany by Gustavus Adolphus . . . or the invasion of Europe by Genghis Khan»[77]. This is because «all those events» have had «historically significant» effects on social life[78].

BIBLIOGRAPHY

ANTISERI Dario and PELLICANI Luciano, 1995, *L'individualismo metodologico: Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*. Franco Angeli, Milano.

ANTISERI Dario, 2007, *Popper's Vienna: World 3 of Vienna 1870-1930*. The Davies Group Publishers, Aurora, USA.

BOUDON Raymond, 1971, *Uses of Structuralism*. Heinemann, London.

BOUDON Raymond, 1996, «Risposte alla domande di Enzo Di Nuoscio ». In E. Di Nuoscio. *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon*. Soveria Mannelli, Rubbettino.

BOUDON Raymond, 2010, *La Sociologie comme science*. La Découverte, Paris.

BOUDON Raymond, 2001, *The origins of value*. Transaction Publishers, Piscataway, NJ:/London.

[73] M. Weber, 2012, 50.
[74] Ivi, 53.
[75] *Ibidem*.
[76] Ivi, 35.
[77] Ivi, 36.
[78] *Ibidem*.

BOUVIER Alban, 2011, «Individualism, collective agency and the "micro-macro relation"». In I. C. Jarvie, J. Zamora-Bonilla (dir.), *The Sage Handbook of Philosophy of Social Science*. London, Sage Publications, chap. 8, 198-215. DOI: 10.4135/9781473913868.

BOUVIER Alban, 2015, «Brian Epstein, The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences». In *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 140, n° 4, 567-594.

BOUVIER Alban, 2020, «L'Individualisme méthodologique au défi des critiques de la philosophie analytique récente». In *L'Année sociologique* 2020/1, (Vol. 70).

BULLE Nathalie, 2018, «Methodological individualism as anti-reductionism». In *Journal of Classical Sociology*, vol. 19, n° 2: 161-184. DOI : 10.1177/1468795X18765536.

BUNGE Mario, 2000, «Systemism: the alternative to individualism and Holism». In *Journal of Socio-Economics*, vol. 29, n° 2, 147-157. DOI: 10.1016/S1053-5357(00)00058-5.

DEMEULENAERE Pierre, 2011, «Introduction». In *Analytical Sociology and Social Mechanisms*, edited by P. Demeulenaere, 1-30. Cambridge University Press, Cambridge.

DI IORIO Francesco, 2015, *Cognitive Autonomy and Methodological Individualism*. *The Interpretative Foundations of Social Life*. Springer, Dordrecht.

DI IORIO Francesco, 2016, «World 3 and methodological individualism in Popper's thought». In *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 46, n° 4, 352-374. DOI: 10.1177/0048393116642992.

—

DI IORIO Francesco and CHEN Shu-Heng, 2019, «On the connection between agent-based simulation and methodological individualism». In *Social Science Information*, vol. 58, n° 2, 1-23. DOI: 10.1177/0539018419852526.

DI IORIO Francesco and HERFELD Catherine, 2018, «Book Review: The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences by Brian Epstein». In *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 48, n° 1, 105-128. DOI: 10.1177/0048393117724757.

DI IORIO Francesco, 2020 «Individualisme méthodologique et réductionnisme ». In *L'Année sociologique*, 2020/1 (Vol. 70), 19-44.

DI IORIO Francesco and LEON-MEDINA Francisco, 2021, «Analytical sociology and critical realism». In *Research Handbook on Analytical Sociology*, edited by G. Manzo. Edward Elgar Publishing (forthcoming).

DI NUOSCIO Enzo, 2018, *The Logic of Explanation in the Social Sciences*. Bardwell Press, Oxford.

EPSTEIN Brian, 2015, *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. Oxford University Press, Oxford.

HAYEK Friedrich August, 1948, *Individualism and Economic Order*. The University of Chicago Press, Chicago.

HAYEK Friedrich August, 1952, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. The Free Press, Glencoe.

KINCAID Harold, 1986, «Reduction, explanation, and individualism». In *Philosophy of Science*, vol. 53, n° 4, 492-513.

KINCAID Harold, 2017, «Philosophy without borders, naturally: an interview with Harold Kincaid». In *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 10, n° 1. DOI: 10.23941/ejpe.v10i1.281.

LAURENT Alain, 1994, *L'individualisme méthodologique*. Puf, Paris.

LINARES Francisco, 2018, «Agent based models and the science of unintended consequences of social action». In *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 162, 21–38.

LUKES Steven, 1968, «Methodological individualism reconsidered». In *The British Journal of Sociology*, vol. 19, n° 2, 119-129. DOI: 10.2307/588689.

LUKES Steven, 1973, *Individualism*. Harper Torchbooks, New York.

MANDELBAUM Maurice, 1955, «Societal facts». In *The British Journal of Sociology*, vol. 6, n° 4, p. 305-317. DOI: 10.2307/587130.

MENGER Carl, 1985 (1883), *Investigations Into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*. New York University Press, New York.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

MISES Ludwig Mises, 1998 (1949). *Human Action: A Treatise on Economics.* The Ludwig von Mises Institute, Auburn.

PETITOT Jean, 2012, «Individualisme méthodologique et évolution culturelle». In *Un austriaco in Italia*. *Studi in onore di Dario Antiseri*, a cura di E. De Mucci. e K.R. Leube. Rubbettino, Soveria Mannelli.

PETITOT Jean 2016, «Complex methodological individualism». In *Cosmos+Taxis: Studies in Emergent Order and Organization*, vol. 3, n° 2/3, 27-37.

PETRONI Angelo Maria, 1991, «L'individualisme méthodologique». In *Journal des économistes et des études humaines*, vol. 2, n° 1, 25-61.

PETTIT Philip, 1996, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics*. Oxford, Oxford University Press. DOI: 10.1093/0195106458.001.0001

PRIBRAM Karl, 2008, «La genesi della filosofia sociale individualistica». In *l'individualismo nelle scienze sociali*, a cura di Enzo Grillo. Rubbettino, Soveria Mannelli.

RAINONE Antonio, 1990, *Filosofia analitica e scienze storico-sociali*. ETS, Pisa.

SAWYER R. Keith, 2002, «Nonreductive individualism. Part I: Supervenience and wild disjunction». In *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 32, n° 4, 537-559. DOI: 10.1177/004839302237836.

SAWYER R. Keith, 2003, «Nonreductive individualism. Part II: Social causation». In *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 33, n° 2, 203-224. DOI: 10.1177/0048393103252207.

SEARLE John R., 1995. *The Construction of Social Reality*. Free Press, New York.

SIMMEL Georg, 1977 (1892), *The Problems of the Philosophy of History: An Epistemological Essay*. The Free Press, New York.

UDEHN Lars 2001, *Methodological individualism: Background, history and meaning*. Routledge, London/New York.

VARZI Achille, 2010. *Ontologie*. Ithaque, Paris.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

WATKINS John W.N., 1952, «The principle of methodological individualism». In *The British Journal for the Philosophy of Science*, 3(10), August: 186-189.

WATKINS John W.N, 1955, «Methodological individualism: A replay». In *Philosophy of Science*, 22(1), January: 58–62.

WEBER Max, 1946, *From Max Weber: Essays in Sociology*, H.H. Gerth, C. Wright Mills (edited by. Oxford University Press, New York.

WEBER Max, 1978 (1922), *Economy and Society*. University of California Press, Berkeley.

WEBER Max, 2005a (1953), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London/New York.

WEBER Max, 2005b, «Letter to Robert Liefmann 9 March 1920, dza II, Rep. 92, n° 30, Bd. 8». In H. H. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen, 1972.

WEBER Max, 2012. «Roscher and Knies and the Logical Problems of Historical Economics». In *Max Weber: Collected Methodological Writings*, edited by Hans Henrik Bruun and Sam Whimster, 3-94. London, Routledge.

ZAHLE Julie and COLLIN Finn (eds.), 2014, *Rethinking the Individualism-Holism Debate. Essays in Philosophy of Social Science*. Springer, Dordrecht.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

IL DONO DELLA LIBERTÀ

DAVIDE GALIMBERTI*

Abstract: the article presents and revises the political thought of C. Bruaire. This is the author's thesis, of which it is concerned: the gift of God is not in contradiction with autonomous reason, it is indeed its foundation. First of all, Bruaire identifies the fundamental categories of political freedom (State, power and Nation) and arranged them in a system. This is functional to a theory of freedom understood as self-expression and relationship. A metaphysical discussion is therefore undertaken in two stages: the modern models are initially criticized, then a trace inspired by the thought of Schelling is proposed.The gift of God and freedom, understood ontologically as spirit, are the arrival point of the work and the possible starting point of another reflection.

Keywords: politica – Stato – spirito – Bruaire – dono.

1. Due premesse

Ci venga concessa una prima premessa remota a questa riflessione che come ogni pensiero veramente filosofico nasce molto prima della nostra consapevolezza. Ricordo le discussioni con mio nonno in cui mi raccontava la sua esperienza di piccolo imprenditore che costruiva strade. E proprio per questa sua professione non riusciva a capire la parabola di Gesù nella quale i lavoratori della vigna vengono pagati allo stesso modo sia che abbiano lavorato molto sia che abbiano faticato solo qualche ora (Mt 20, 1-16). Nella sua perplessità c'è già tutta la questione dell'agire giusto in economia e anche il nucleo di una teoria politica che desidera promuovere l'iniziativa della libertà. Sono gli stessi temi che Bruaire elabora nella sua *Raison Politique* e, in particolare, nel suo trattato sugli ordini di giustizia in cui cita direttamente la parabola dell'Evangelista Matteo. Come il testo della parabola, pur nel rispetto della differenza del genere di linguaggio, l'autore invita a un cambiamento di prospettiva. Troviamo l'estrema sintesi del suo messaggio in queste parole che poniamo all'inizio dello studio:

* Davide Galimberti, Cultore della materia Filosofia teoretica M-FIL/01, Università degli Studi del Molise. Email: ddvd83@gmail.com

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> «Se ogni potere è dono di Dio, va da sé che è per permissione divina che esso ha un senso e un fine non estranei all'opera di creazione, al destino a cui essa chiama le nostre libertà. Ma è vero anche che il potere politico è dono reale di libertà, a meno di negare insieme la potenza e l'amore di Dio. Impossibile, non appena si dimentica il dono della libertà, che contraddistingue l'onnipotenza, cogliere l'articolazione, completamente teologica ma chiara per il concepire universale, tra i due ambiti realmente distinti di Cesare e di Dio»[1].

Sia la parabola sia il testo bruairiano[2] indicano un punto di vista trascendente che non permette di ridurre la questione politico-economica a un problema di utilità o efficienza. Risuonano piuttosto le parole dono e (onni)potenza. Attraverso l'itinerario di questo articolo ci piacerebbe arrivare a dare una risposta, o meglio, un orientamento a quel dialogo tra nonno e nipote spiegando che la finalità del potere non è quella di privare qualcuno di qualcosa, né tanto meno di sostituirsi alle persone, ma di dare la possibilità a ciascuna libertà di esprimersi e di non stare nell'oblio di sé come quegli uomini che attendevano oziosi nella piazza («Perché ve ne state qui tutto il giorno senza fare niente?» Mt 20,6). Per questo l'espressione chiave sarà quella della citazione di Bruaire «dono reale di libertà». Non dobbiamo poi dimenticare come tale sintagma indichi anche la natura stessa del potere in quanto dono. Venendo dall'alto il potere della nostra libertà si appoggia su un'onnipotenza che non possiede, ma che presuppone. Arriveremo a riprendere questo filo della riflessione grazie alla categoria dello spirito che emerge sempre più nel corso dell'opera.

Aggiungiamo poi una premessa più prossima che riguarda invece l'itinerario complessivo dell'opera di Bruaire, in forma di ricapitolazione del suo percorso precedente alla *Raison Politique* del 1974. Ogni sintesi è senza dubbio anche interpretazione, ma ciò vale maggiormente per un autore come Bruaire il quale, per la sua complessità e profondità tematica, va decodificato e «avrà da dire sempre più di quel che dice»[3].

Dopo aver preso in considerazione il desiderio come legge della vita naturale dell'uomo – ciò che muove e senza cui nulla ha più slancio nell'esistenza, nemmeno l'offerta di e a Dio – viene il tempo della libertà. Quest'ultima dimensione è altrettanto necessaria perché desiderio e libertà al mattino si svegliano insieme e non l'uno senza

[1] C. Bruaire, 1974, 194. La traduzione dei testi di Bruaire dal francese sarà sempre mia. Claude Bruaire è nato nel 1932 e deceduto nel 1986. Laico sposato con due figli, ha insegnato dal 1967 al 1979 all'Università di Tours e poi presso l'università di Paris IV-Sorbonne dal fino alla morte, subentrata all'improvviso nel 1986. La sua esistenza filosofica spezzata è stata tuttavia caratterizzata dall'elaborazione di un progetto sistematico compiuto. Esso consta di un'antropologia sistematica (*L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Seuil, Paris 1964; *Philosophie du corps,* Seuil, Paris 1968; *La raison politique*, Fayard, Paris 1974) che sfocia in un'innovativa proposta di metafisica contemporanea (*L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983). Fu cattolico impegnato a livello culturale e politico. Di questa militanza mi limito qui a ricordare la sua partecipazione alla redazione della rivista «Communio», la sua presa di posizioni sulle questioni bioetiche in *Une éthique pour la médecine. De la responsabilité médicale à l'obligation morale*. Fayard, Paris 1978).

[2] Segnalo sin da subito che il metodo filosofico bruairiano non pone steccati insuperabili tra filosofia e teologia, religione e ragionamento logico. La sua ascendenza hegeliana motiva tutto questo. Per una trattazione metodologica più completa rimando alla prima parte di D. Galimberti, 2018.

[3] C. Bruaire, 1970, 13. Ci sembra particolarmente illuminante applicare a Bruaire questa espressione che lui stesso usa per presentare il pensiero di Schelling.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

l'altra[4]. Il desiderio sveglia con la sua anarchia di obiettivi, con la sua voglia prorompente, insaziabile di vita[5]. Contemporaneamente la libertà risponde a un tale spunto facendolo così essere[6]. La prima mossa reattiva consiste nel negare per paura tale desiderio[7]. Il monito è «non desiderare» perché il desiderio indeterminato è pericoloso in quanto distrugge e frantuma l'io, salvo poi provare un senso di vuoto e inaridimento delle risorse che ricorda di essere un'unità psicofisica trascendente. Questo accade in realtà solo nei casi della scelta di un rigido protezionismo.

La libertà può comportarsi anche diversamente: accolgo il desiderio indeterminato per personalizzarlo, in altri termini, per farci stare o inserire la sua potenza infinita nei limiti determinati del mio corpo coi suoi bisogni. Questa operazione può essere fatta dalla libertà e non dal corpo, perché la libertà condivide col desiderio una dimensione di infinito, soltanto si tratta di un'apertura all'infinito diversa. Il desiderio è infinito nel senso che è un'energia mai paga e sempre tendente ad altro, fino all'universalità indeterminata[8]. La libertà, invece, è infinita nel senso che è possibilità di determinazione di sé a partire dal proprio desiderio che traduce in volontà singolare. In tal senso la vera libertà, la libertà per eccellenza, è l'assoluto, perché solamente una libertà assoluta risulta, per definizione, svincolata da qualsiasi limite nell'autodeterminarsi. La libertà, quindi, nella visione della logica bruairiana, è, anzitutto, capacità di rifiuto, nel senso di raccoglimento e riflessione in sé per poi divenire vera espressione di sé. Educato dalle tesi di Schelling, infatti, Bruaire parla di sistole e diastole, di un momento negativo e di uno positivo della libertà. Quando si rivela, la libertà comunica a partire da sé e, per far ciò, utilizza un linguaggio che, pur non esaurendola, la esprime. Il linguaggio pertanto è altro dalla libertà – come la libertà era altro dal desiderio – tanto che si configura nell'impianto logico nei termini di un universale determinato. Quest'ultimo non esaurisce la libertà, esattamente come la libertà non ha pieno controllo del linguaggio. L'autore sintetizza – in una sorta di laboratorio speculativo – questo schizzo della nostra esistenza anche in riferimento alle nostre contraddizioni o dialettiche rovinose per poi rimarcare sempre con convinzione come l'assoluta libertà abbia in sé tutte le prerogative per salvarci, facendoci

[4] «La libertà si sveglia a se stessa svegliandosi al desiderio. Non ha preistoria, sviluppo preliminare in una vita semplice, immediata, pienezza di positività e purezza innocente, a partire da cui s'impegnerebbe la formazione di un'autonomia, di un potere di porsi» (C. Bruaire, 1964, 22).

[5] Cf D. Galimberti, 2019.

[6] Rispondere non va però inteso come un atto secondo cronologicamente, ma nel senso di una coappartenenza ontologica. Dal punto di vista linguistico tracce di questo sforzo per dire l'origine della libertà e del desiderio si trovano nelle forme deponenti o medio passive: forma passiva e significato attivo. L'atto filosofico nasce da e cerca di comprendere al meglio questo paradosso. La logica bruairiana lo fa disegnando una struttura circolare aperta.

[7] Le figure della negazione del desiderio sono varie e fondamentalmente fanno capo a due attitudini principali: la riduzione del desiderio a bisogno corporeo da soddisfare e la rimozione tipica del formalismo volontaristico.

[8] È l'infinito della vita che si propaga di generazione in generazione in un dispendio che va oltre il calcolo utilitaristico della ragione in una sovrabbondanza che travolge l'individuo.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

superare gli eventuali corti circuiti possibili[9]. Il suo Verbo (che evidentemente dovrà essere qualcosa di più del logico-formale), la esprime perfettamente e mette l'ascoltatore nella condizione di trascendere i suoi limiti contingenti in modalità trasfiguranti.

Tornando all'esistenza umana possiamo andare ancora più in profondità. La libertà non è circoscrivibile alla determinatezza di un'espressione linguistica, perché ne è l'origine e, grazie alla sua forza singolarizzante, trasforma l'universalità indeterminata del desiderio, attraverso l'universalità determinata del linguaggio, in un'universalità concreta. Si individua così una struttura sillogistica aperta all'assoluto che può essere vista da molteplici accessi; si tratta appunto di un sistema vivo. Per esempio, la libertà media anche nell'altra direzione, arricchendo di vita la forma del linguaggio a rischio di sterilità. D'altra parte, il linguaggio forma la libertà, svincolandola dalle bizzarrie inconcludenti del desiderio. E così il desiderio strappa la libertà dal suo individualismo, orientandolo verso un piano coerente. E potremmo continuare con le analisi contenute nell'*Affirmation de Dieu*.

La terminologia usata fin qui è mutuata, per lo più, dalla *Scienza della Logica* di Hegel, eppure è importante far emergere i punti di originalità del filosofo francese. Oltre all'apertura del sistema, a differenza della perfezione chiusa, vi è una diversa concezione di «universale concreto». Se infatti nel filosofo di Jena esso si esprime massimamente nello Stato, per Bruaire, l'universale concreto si realizza nella comunanza degli uomini davanti a Dio, uditori della sua Parola, manifestazione piena (anzi, a beneficio nostro, persino un po' riduttiva[10]) dell'essere. Si tratta dunque di una parola viva e vivificante fino a parlare di una creazione continua (eterna) ben oltre il performativo di Austin. È evidente però che questa vita non è soltanto quella biologica del corpo, ma si spinge fino a un altro ambito – da gestire bene per evitare fraintendimenti dualistici[11] – che è quello dello spirito ovvero di quell'essere che si manifesta nell'evento della comunicazione dialogica ovvero del *logos* che scorre attraverso la conversazione[12]. Con quest'ultimo accenno siamo dunque pronti a ricevere e apprezzare la proposta della *Raison Politique* di Bruaire, testo che s'incentra principalmente sul tema della politica, o meglio, come dice lui stesso, del «politico» che altro non è se non lo spazio donato alle libertà per mettersi

[9] Cf: «La libertà vuole la ragione che sola la protegge dal delirio dove essa si rovina. Ma il desiderio infinito che la anima vuole l'assoluto che elimina la ragione e più facilmente ancora – o più furiosamente – il ragionevole che il razionale. *A meno che*, unica via per commutare il mostruoso in esistenza possibile, in esigenze non contraddittorie, *a meno che l'assoluto non susciti la ragione*, le assicuri un fondamento, efficacia e senso, *rispondendo completamente del desiderio umano intatto e vivificato nella sua infinità*. A meno, di conseguenza, che l'assoluto sia conferma della nostra libertà, restituzione del senso al volere» (C. Bruaire, 1974, 224).

[10] Cf il tema teologico patristico dell'abbreviazione del Verbo.

[11] È pur vero che per Bruaire è meglio il dualismo platonico rispetto all'appiattimento, da ascrivere alla fenomenologia contemporanea e in particolare a Sartre, dello spirito sull'osso. Cf C. Bruaire, 1968, 117-119.

[12] Cf: «Egli la mantiene allora [la possibilità della libertà] finché l'uomo avrà un linguaggio, finché avrà il tempo della parola e del senso, finché sarà riservata, contro ogni minaccia, la capacità di esistere secondo l'essenza umana, secondo la logica della nostra esistenza» (C. Bruaire, 1974, 183).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

in dialogo. Così proprio in seno a tale disamina apparirà sempre più forte l'esigenza di un'ontologia dello spirito.

2. Quale libertà? Percorsi di lettura della Raison politique

Iniziamo lo studio della *Raison politique* richiamandone la cornice sopra illustrata attraverso una citazione tratta dalla prefazione dell'opera:

> «Questa filosofia politica vorrebbe portare a termine la realizzazione di un progetto di *antropologia filosofica sistematica.* Le tre sfere che il sistema di Hegel si sforzava di articolare: *Logica, Natura, Spirito*, devono, crediamo, trovare una loro riflessione antropologica in una *logica dell'esistenza*, in una *filosofia del corpo*, in una *filosofia politica*. I primi due ambiti sono stati esplorati nelle due opere precedenti. Quest'ultima espone il terzo. […] questo sarà una sorta di punto di partenza di un'ontologia generale che essa [l'opera, intesa come trittico sistematico] ha per intenzione di preparare»[13].

Veniamo collocati da queste parole tra un passato sistematico e un futuro ontologico, un'architettura filosofica interessante e su cui meditare, ma non corriamo troppo. Non accada, infatti, che, storditi dal paesaggio, dimentichiamo i contenuti e quindi la strada da fare che consiste nell'approfondire l'essenza della libertà e il suo darsi storico-politico[14].

In continuità con la *Philosophie du corps*, Bruaire mette alla prova le verità trovate nella logica dell'esistenza[15]. Non possiamo fare a meno di notare *en passant* come, pur essendo molto critico nei confronti del metodo fenomenologico, il filosofo di Tours cerchi sempre nella realtà vissuta un punto archimedeo d'appoggio per poi approfondire, esplorare, penetrare il reale fin alla sua possibilità abissale, che per lui è il concetto hegelianamente inteso. Come nella *Philosophie du corps* si era partiti dal caso concreto di una persona parlante una lingua straniera sconosciuta di cui si avverte il farfugliare, ma non si comprende il significato, così la *Raison Politique* inizia con la soppressione di una violenza, esperienza che nel corso del testo prenderà corpo in varie attitudini storiche: dalle forme più cruente e clamorose della rivoluzione contro il tiranno, della guerra

[13] C. Bruaire, 1974, 9 e 140.
[14] C'è una specie di ritornello nell'opera che suona più o meno sempre così: «non vi è altro problema politico di quello della libertà» (C. Bruaire, 1974, 9).
[15] Per dare un assaggio di questo approccio concreto e storico circa il tema della libertà cf: «Il filosofo […] non può dimenticarsi che, per essere reale, obiettivo, politico, il senso deve incarnarsi in un diritto positivo, né può dimenticare che *questa incarnazione fa intervenire la forza che lo minaccia*. L'interrogativo presente si precisa: quale giustizia il potere politico può e deve, indissolubilmente, sforzarsi di realizzare per sottoscrivere, al meglio, il suo principio costitutivo?» (C. Bruaire, 1974, 34). E poi ancora: «Solo il riconoscimento di tutti, attraverso un potere che lo traduce in diritti garantiti, *istituisce* una libertà effettiva rendendo giustizia a ciascuno» (C. Bruaire, 1974, 35).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

legittima e della lotta di classe, fino a quelle più sottili e subdole della tecnocrazia, dell'ingiustizia economica e dell'intorpidimento delle coscienze.

Riprendiamo allora l'esordio del capitolo primo:

> «Sopprimere una violenza non è di per sé un atto politico. Una violenza più grande sarebbe sufficiente. Ma semplici rapporti di forza non costituiscono nessuna relazione umana. Vi è questione politica, questione di una società d'uomini, soltanto se la libertà è la posta in gioco di questi rapporti. La libertà suppone la sua forza sufficiente, la sua capacità d'esercizio. La soppressione della violenza diviene dunque atto politico solo se è ordinata alla soppressione della debolezza, a donar forza al debole»[16].

Nel caso del «sopprimere una violenza», collegato all'affermazione della libertà, Bruaire trova il nerbo della trattazione politica. La domanda di fondo circa la libertà diventa sempre più la seguente: la libertà consiste semplicemente nell'emancipazione dalla violenza con un'altra violenza? In altri termini, egli mette in discussione la classica visione illuministicheggiante[17] di libertà, interrogandosi se essa consista semplicemente nello scrollarsi di dosso qualsivoglia condizionamento, non sottostare ad alcuna autorità, rovesciare ogni assetto istituzionale.

Tale domanda diventa veramente prospettiva (oggetto formale) di tutta l'opera che si svolge in tre passi. Nella prima sezione che l'autore definisce «analitica»[18] vengono elaborate le principali categorie che aiutano a comprendere il vissuto della libertà in ambito sociale. Nella seconda parte l'autore realizzerà una vera e propria «Logica della libertà politica»[19] nella quale farà interagire in un ordine speculativo le categorie politiche fondamentali. La terza parte, invece, sarà metafisica e si concentrerà sul senso della libertà, implicito nei vari modelli di pensiero. Da questa struttura si evince il progetto di Bruaire. Egli non vuole scrivere semplicemente una filosofia politica e tanto meno una sociologia, ma metafisicamente mira al fondamento dell'uomo politico, a una teoria della libertà nel suo darsi storico. Pertanto, sarà decisivo meditare sulla terza sezione[20], in quanto essa ripara e rilancia i classici assetti della politica europea post-rivoluzionaria.

In questo articolo non è mia intenzione ripresentare pedissequamente l'opera di Bruaire, ma, dopo aver sostato su alcune note di interpretazione del politico riflettere criticamente a proposito del fondamento proposto per poi continuare a pensare, oltre Bruaire, attraverso le categorie che lui stesso sviluppa nella sua opera successiva, l'*Être et l'esprit*, compimento del suo itinerario.

---

[16] C. Bruaire, 1974, 13.

[17] La critica all'illuminismo di Bruaire è complessa e si trova soprattutto nel *Droit de Dieu*. Eppure, anche nella *Raison Politique* c'è un accenno: «[…] l'illusione di tutta la filosofia dei lumi di instaurare un'"età adulta" di pace universale attraverso la scienza non saprebbe, oggi più che ieri, abolire le passioni di aggressione e dominio, nemmeno presso i sapienti» (C. Bruaire, 1974, 166).

[18] C. Bruaire, 1974, 11.

[19] C. Bruaire, 1974, 105.

[20] Cf: «La politica pone, in fin dei conti, un problema metafisico» (C. Bruaire, 1974, 180).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

2.1 Analisi del politico

L'analisi di Bruaire avviene nel quadro della filosofia moderna[21] di cui egli si fa spesso interprete critico. Sulla scia della tendenza che, dal rinascimento in poi[22], si conferma considerando la politica come il luogo della gestione di una forza[23], il filosofo di Tours sceglie, come già anticipato, di partire dal caso paradigmatico del «sopprimere la violenza»:

> «Il potere politico […] è impiego di una forza per stabilire e garantire le condizioni *reali* della libertà di ciascuno in una società. Il suo senso e la sua funzione sono quelli di servire indirettamente la libertà dandole ovunque diritti effettivi»[24].

L'autore francese condivide dunque coi moderni un certo approccio immanente e pragmatico circa la politica, perché essa riguarda la gestione dei mezzi e non direttamente il raggiungimento del fine. «L'essenza del politico – dice Bruaire – è l'esistenza di una giustizia. Non è il fine dell'umanità, né la realizzazione della morale, né la soluzione miracolosa di tutti i problemi sociali o personali»[25].

Anzi secondo Bruaire il potere politico deve essere limitato in un duplice senso, potremmo dire dal basso e dall'alto: la natura, anzitutto, coi suoi bisogni da soddisfare, vincola la politica a tener conto dell'economia[26] e la libertà[27], in secondo luogo, si

[21] Cf le critiche a Platone (C. Bruaire, 1974, 53). Il successivo apprezzamento e riferimento alla prospettiva pratica di Aristotele ridimensiona però l'affermazione ricordando che per Bruaire in fondo la filosofia – per quanto i filosofi siano classificabili in un periodo storico – è qualcosa di presente e a noi contemporaneo (C. Bruaire, 1974, 53). Pertanto, la definizione aristotelica della prassi risulta più attuale di quella marxiana, dimentica di dimensioni che Aristotele mette bene in chiaro.

[22] Segnaliamo la citazione di Machiavelli: «Eccellente analista dell'uomo di Stato, Machiavelli mostra bene che non basta l'abilità, il calcolo, la *fortuna*, per prendere e conservare il potere. Occorre saper suscitare l'adesione che il prestigio consacra e che conferma la virtù. Ma nessun carisma fonda l'adesione reale: solamente la giustizia *riconosciuta* nell'esercizio della libertà la costituisce» (C. Bruaire, 1974, 43).

[23] Le più note riflessioni politiche moderne concepiscono l'atto di nascita dello Stato come la delega della forza a un'entità superiore sia essa il sovrano o l'assemblea di tutti i cittadini o un parlamento eletto. Cf F. Copleston, 1989.

[24] C. Bruaire, 1974, 14.

[25] C. Bruaire, 1974, 18. Per quanto riguarda la giustizia è molto interessante l'argomentazione che distingue tre ordini di giustizia più uno (C. Bruaire, 1974, 33-40).

[26] Cf: «Il rapporto alla natura definisce due ambiti: quello della procreazione e della parentela, quello dell'economia. L'uno e l'altro, è vero, sono anche rapporti sociali e sono informati dalla storia. […]. Pertanto, la politica non ha inventato né il lavoro né la famiglia. Ed essa non è la scienza che decide delle tecniche e delle sue implicazioni strettamente economiche» (C. Bruaire, 1974, 115). Ancor più chiaramente si trova espresso il rapporto tra economia e politica qui: «Se il desiderio umano, per la sua indeterminazione, per la neutralità della sua energia che lo adatta alla libertà, è certamente trasgressione dell'ordine del bisogno, è a condizione di attingervi come alla sua sorgente naturale. È così fondata per la nostra proposta, in rigore di *principio*, l'articolazione *del politico e dell'economico* come l'irriducibilità dell'uno all'altro. Articolazione che prescrive come meta filosofica il problema *politico* dell'economia, ma impedisce di risolvere il politico in problema dell'economia: il desiderio che attinge alla vita naturale, all'energia del bisogno, non è una specie a lui simile. La natura è una questione per l'uomo solo perché essa è muta, ma rimane la sua condizione» (C. Bruaire, 1974, 139-140).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

configura come il vero e proprio fine che le dà senso e orizzonte. Illuminante e impegnativa è la qualifica ontogenica[28] che l'autore spiega così:

> «Che il potere politico sia principio di esistenza della società ecco ciò che deve invitarci a non confondere qui l'essere e l'essenza, l'esistenza e la natura di un rapporto sociale. Confusione frequente in sociologia nel momento in cui il politico è considerato una specie sociale tra le altre. Confusione che provoca sia il naturalismo sia lo spontaneismo. Il proprio del potere politico, in effetti, non è decidere del rapporto dalla paternità alla figliolanza. Anche quando istituzionalizza […] il suo compito specifico, primo e singolare, è di far passare dal possibile al reale, di permettere e di garantire, di fare di un'opzione, di un'abitudine, di un testo, un *avvenimento*, un modo sociale d'*essere* che s'iscrive nella storia. Neppure, per passare dal più naturale al più spontaneo, il politico costituisce l'essenza di una religione né inventa la logica dell'amicizia. Ma in questi due come in tutti i casi dà o no il diritto, il potere reale, di essere religioso in una comunità, di essere l'amico di un tale individuo»[29].

Ontogenico quindi non vuol dire creatore. La politica non crea, ma permette l'essere della libertà sia nell'ambito delle relazioni naturali sia in quello dei legami spontanei. Per realizzare al meglio tutto ciò, occorre che il potere sia neutrale rispetto agli interessi storici, particolari di ognuno; esso deve, in altre parole, assumere un ruolo di terzietà come si spiega qui:

> «La neutralità del potere politico consiste, primariamente, nella sua situazione *terza, laterale.* Il potere non è in una relazione, né come uno dei suoi membri, né al centro dei loro scambi. […] Negativamente, questa neutralità significa la necessità di essere e di restare fuori dai giochi delle relazioni sociali, *l'impossibilità di essere un partner normale, necessario all'attualità, alla vita di un rapporto tra gli uomini.* Appena lo diviene, tende a sparire. Derivato non può più essere origine; parte in causa non può essere giudice»[30].

E più avanti ancora:

> «L'esercizio del potere richiede un'*esteriorità*, una non-appartenenza nei riguardi di ogni rapporto sociale»[31].

Questi passaggi sono particolarmente significativi perché mettono in luce una sfera dell'essere nuova, nel preciso senso che essa va oltre sia il materialismo diffuso sia l'idealismo del soggetto onnipotente opposto all'oggetto. Nell'agire della libertà si

---

[27] Cf: «Il politico è qui *intermediario* tra la natura e la libertà. Non è né l'una né l'altra, non può se non impedire o lasciar fare, alterare o sovradeterminare nella misura in cui la vita dipende dalla libertà» (C. Bruaire, 1974, 115).

[28] Cf: «Il potere politico ha dunque questa virtù *ontogenica* […]» (C. Bruaire, 1974, 22). Cf: «[…] *è lui [il potere politico] che fa esistere e sussistere tutti i rapporti sociali*» (C. Bruaire, 1974, 19). Però poi si specifica: «[…] essenzialmente [il potere] non inventa l'essenza dei rapporti che fa esistere effettivamente» (C. Bruaire, 1974, 83).

[29] C. Bruaire, 1974, 21-22.

[30] C. Bruaire, 1974, 22-23.

[31] C. Bruaire, 1974, 26.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

riscontra l'esigenza di una realtà che, pur non essendo «membro della relazione», «centro dei loro scambi», viene nominata anche «origine». Insomma, si adombra la figura di un padre che mette al mondo non legando a sé, che genera non in senso fisico-carnale come la madre. È il padre che, attraverso la sua parola autorevole, permette al figlio di crescere nel legame col mondo, separandolo dalla fusione pericolosa con il materno e tutto ciò che esso rappresenta. L'intreccio tra la figura paterna e quella della legge è precisamente richiamato da Bruaire quando afferma:

> «Così si spiega la permanenza dell'inalterabile emblema politico del Padre: congiungere all'origine della società l'indiscutibile distanza del Giudice. A condizione tuttavia che il Padre sia senza padre né fratelli, come il Dio di una fraternità umana. Ma la ragione pratica sa imporsi prima dell'escatologia nella realtà storica. Essa lo fa attraverso la deviazione della *legge*, ovvero per mezzo della sua *universalità* applicata a una società *particolare*»[32].

Dal punto di vista di una ragion pratica[33], quindi, la legge s'impone al presente, tenendo sullo sfondo l'aspetto escatologico ovvero la dimensione, non tanto cronologicamente futura, quanto metastorica del Padre. Quest'ultimo, infatti, non sta fuori dal discorso politico se non per fondarlo e conferire ad esso il suo senso, come risulterà dall'ultima sezione dell'opera. Potremmo anche dire che il ruolo del padre s'incarna nel *logos* universale della legge, la quale è capace di scavare «*la distanza che traduce l'essere in avere, la potenza in forza*[34]». Questa neutralità o terzietà si conferma allora come la caratteristica dell'azione politica, in quanto riceve e ha il potere senza mai esserlo: ecco dunque il luogo di nascita dello Stato. Il linguaggio dimostra come al solito di sapere già tutto quando ci fa dire, per coloro che governano, «essere al potere» e mai «essere il potere»[35].

Da quest'analisi emerge che l'autorità (paterna o legale che sia) non si presenta come nemica della libertà, ma garante di essa. Il «Padre senza padre», metastoricamente, e la legge, storicamente, lungi dall'ostacolare i legami e l'espressione del singolo, infatti, li permettono.

C'è però un ultimo scoglio che l'analisi affronta e che ha nello sviluppo dell'opera un ruolo strategico. La ragione politica, infatti, non riguarda soltanto «[…] lo Stato […]. […] *la* società, *il* diritto, *il* potere»[36] mirando a una loro piena realizzazione. Essa conosce anche

[32] C. Bruaire, 1974, 26-27.
[33] Egli qualifica così la ragione: «*Ragione pratica* non è una scienza che si applica attraverso una tecnica, né pensiero distante o giudizio personale. Ma volere *agente* che assume la potenza impersonale della ragione. Il suo statuto è dunque diverso da quello della ragion teorica, dove la volontà è al servizio della razionalità. La politica non è scienza, essa è il *ragionevole*, non il razionale» (C. Bruaire, 1974, 52-53).
[34] C. Bruaire, 1974, 27.
[35] Siccome per Bruaire la modalità concreta con cui il potere politico serve la libertà è quello della giustizia che garantisce i diritti, il concetto esposto si concretizza in quest'altra distinzione: «Ogni uomo […] può dunque *essere* giusto, ma solamente a misura dei propri poteri. Non può dunque *fare* giustizia, a meno di essere il potere politico che dà agli uomini i loro diritti rispettivi in una società» (C. Bruaire, 1974, 34).
[36] C. Bruaire, 1974, 67.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

lo straniero, pietra d'inciampo di ogni ambizione totalitaria statale. L'altro da me, lo Stato confinante pone una sfida seria alla libertà perché la limita, allorché essa tenderebbe a esprimersi e a realizzarsi al massimo delle sue potenzialità semplicemente per essere fino in fondo se stessa[37]. Accettare la presenza dell'altro significa radicalmente accettare dei limiti per la mia libertà, il suo non poter essere libertà assoluta perché «più assoluti sono indiscernibili»[38]. Dipende però da quale metafisica si presuppone al discorso: se, infatti, l'ideale è l'Uno senza resto, la soluzione al «problema»[39] dell'altro non può essere che la costituzione di un unico potere mondiale in un Megastato. Tale prospettiva non tiene però conto delle particolarità storiche che costituiscono l'identità di una società. Esse non fanno capo solo all'organizzazione razionale dei bisogni e, nemmeno, alla questione della delega e riconoscimento del potere. C'è qualcosa di più profondo che riguarda le lingue, le religioni, le culture, i popoli insomma[40]. Tutti fattori che vanno a costituire un'altra categoria imprescindibile nella ragione politica ovvero la nazione. Dice bene Bruaire:

> «Tuttavia, questa logica sembra ben strana, per quanto poco si esamini l'espressione che la conclude: *una* società *uninazionale.* In effetti con la categoria di nazione, non è la particolarità, fatta per la totalità, che importa, ma la singolarità, ovvero, in termini politici, una società una e unica come l'individuo. Ben intesa, l'analogia tra nazione e individuo, o meglio ancora tra nazione e persona singolare, dissimula lo statuto proprio, la maniera d'essere esatta di una nazione, e suscita certamente delle rappresentazioni mitologiche. E ciò dovrà essere circostanziato nell'analisi seguente. Ma se nazione e singolarità politica vanno insieme, secondo la prescrizione del senso e l'uso del vocabolo, è perché l'uno e l'altro designano la *libertà* non delegabile di un popolo indipendente. Non è più l'unità di un potere né quella dello Stato che s'impone perciò alla problematica dell'unica società, ma quella della libertà e della volontà di una società politica»[41].

Di questa citazione sottolineiamo l'emergere delle tre categorie, fondamentali perché imprescindibili, di ogni argomentare politico: il potere, lo Stato e la nazione[42]. Il primo elemento fa capo alla dimensione naturale dell'agire nella *polis* che si esprime nella

[37] Cf: «[…] il paradosso della molteplicità degli Stati, è un limite della giustizia, e dunque della libertà, che non può affrancarsi da un potere particolare, localizzato, e che sorprende la ragione nella sua richiesta d'identità» (C. Bruaire, 1974, 71).
[38] C. Bruaire, 1974, 68.
[39] In una metafisica dell'Uno unito l'altro è semplicemente un problema perché in tale visione l'unità si comprende come una sorta di coincidenza con sé salvo rendersi conto che già il sé ha qualcosa di altro (Cf P. Ricoeur, 2005, 75-117).
[40] Cf: «La realtà nazionale si presenta allora allo stato nudo, nella sua distinzione irriducibile. Essa rimane *volere singolare* nella sua ardente aspirazione all'*esistenza* di una società indipendente. Ma nello stesso tempo essa suppone il *passato* di questa esistenza e la sussistenza della *particolarità* di un popolo, supporto ed effetto dello Stato costituito, in particolare la lingua e il territorio» (C. Bruaire, 1974, 81).
[41] C. Bruaire, 1974, 75-76.
[42] Cf C. Bruaire, 1974, 116-117. Qui si presenta una ricapitolazione di queste tre categorie e in più si sottolinea la loro necessaria immersione nella storia. Pertanto, l'autore aggiunge una quarta categoria ovvero la "storia politica", luogo per eccellenza del particolare «che determina le proprietà legislative, linguistiche, culturali. […]. Presente in ogni momento dell'analitica la storia non è circoscritta in alcuna delle [sue categorie]» (C. Bruaire, 1974, 117).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

forza del corpo sociale fino alla caricatura della volontà di potenza nietzschiana[43]; il secondo raffigura l'universalità possibile, la forma a cui l'agire politico deve tendere per garantire a tutti spazi e tempi di espressione, fino all'irreale assemblea di Rousseau, dove tutti devono decidere su tutto[44]; la terza invece costituisce il contenuto stesso che deve riempire ogni forma con scelte, eventi, storia di persone singole e popoli con la loro effettiva volontà determinata, fino alle controfigure dei nazionalismi e all'elogio dello Stato prussiano di Hegel. Bruaire, a tal proposito, proporrà dei sillogismi che collegano universale, singolare e particolare, in sinergia con gli aspetti logici, esistenziali e naturali del vissuto politico sempre riferendosi a Stato, potere e nazione.

Al di là degli schemi che verranno adottati, mi preme sottolineare come l'autore stia continuando in una linea di discorso ben precisa che qui rimarco: non solo l'altro assoluto del Padre, ma persino l'altro simmetrico del mio vicino, lungi dall'essere minaccia da sopprimere con la violenza, è una delle sorgenti della mia libertà. Ciò si vede bene in un punto capitale dell'opera che mette in luce l'essenza dell'agire libero. Anzitutto, appoggiandosi a Hegel, Bruaire afferma:

> «[…] Hegel ha svelato la condizione di ogni indipendenza, dell'accesso alla libertà, nella necessità di essere riconosciuto. Questo significa semplicemente che l'indipendenza deve sapersi tale, essere sicura di se stessa; senza questo sarebbe incoscienza, non libertà, ma caduta nel vuoto di un pezzo tolto dall'insieme delle cose, o isolamento mortale di un animale fuori dalla sua specie»[45].

E tuttavia la necessità di essere riconosciuti non è ancora la cosa principale perché essa

> «[…] suppone a sua volta un movimento esclusivo, negativo attraverso il quale una società si concentra su se stessa per guadagnare la sua libertà. Perché il riconoscimento è un rapporto positivo che presuppone, in colui che riconosce come in colui che è riconosciuto, un potere di negazione, una potenza del *no,* di esclusione e di ripiego su di sé, senza la quale il sì del riconoscimento è illusorio, come il consenso di un patto, di un'alleanza o l'affermazione di un ruolo. Se è vero che il movimento negativo della contrazione, crogiuolo dell'unità libera, non è a se stante, senza il movimento centrifugo dell'espansione, dell'apertura, della relazione all'altro, allo straniero, isolamento sterile dove la libertà divora se stessa; d'altra parte ogni rapporto espressivo, di scambio e di alleanza, di dominazione o di sevizio, non ha potenza ed efficacia, risoluzione e credibilità, se il suo soggetto non appartiene a sé, non supera le sue tensioni interne per fare uno con se stesso. È in questo duplice movimento, di alternanza tra contrazione negativa, esclusiva *e* di espansione al di fuori, di comunicazione di sé, che consiste la legge della libertà vivente. Il genio di Schelling si è applicato a scoprirla nel ritmo stesso della vita divina, dell'assoluta libertà, così come nella potenza della natura e della persona. Ma essa ha anche la sua verità politica e decide dell'esistenza di ogni società libera.

[43] Cf: «[…] il riconoscimento non include necessariamente la dominazione, l'egemonia, nel suo desiderio, salvo nell'identificare *a priori* quello con una "volontà di potenza"» (C. Bruaire, 1974, 89).
[44] Cf C. Bruaire, 1974, 201-204.
[45] C. Bruaire, 1974, 76.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> Significa qui praticamente che nessun popolo può guadagnare l'autonomia della sua unità senza concentrarsi su di sé per acquisire singolarità, senza fare un movimento di ripiego verso il suo centro. Movimento unificatore, centralizzatore, «giacobino», autarchico, movimento dove il potere raccoglie in sé le potenze feudali che sottomette e suscita il dischiudersi di una volontà nazionale. Movimento senza il quale non è possibile alcuna sussistenza interiore delle particolarità, alcuna federazione, alcuna regionalizzazione, alcuna organicità dello Stato. Ma soprattutto, questo movimento autarchico, *esclusivo*, *negativo*, è la condizione di ogni politica estera positiva. Perché se l'indipendenza del volere nazionale manifesta la sua negatività nella difesa, il rifiuto, la rottura, il conflitto, se è favorita dalla minaccia e dalla guerra, «cemento interno dei popoli», non bisogna dimenticare che esso solo rende autentico, durevole, efficace, l'impegno con l'altro, l'intesa, l'associazione e la pace»[46].

Il merito di questa lunga citazione è quello di focalizzare il cuore del messaggio circa la politica e la libertà secondo Bruaire. Appoggiandosi prima a Hegel e poi a Schelling, egli disegna un profilo del nostro essere sociale tra la sistole del conoscere se stessi o autodeterminazione del popolo e la diastole del manifestarsi o intrattenere rapporti internazionali. Questa piccola fenomenologia «nel senso hegeliano»[47] porta inevitabilmente alle soglie di una metafisica e di un'ontologia più ampia, come documentano gli accenni fatti al «ritmo stesso della vita divina, dell'assoluta libertà», così come alla «potenza della natura e della persona», ma l'autore non corre oltre. Egli resta, invece, sul pezzo dell'esperienza politico-sociale, analizzando i due casi seri della lotta di classe e della guerra. In queste due manifestazioni, non a caso conflittuali, emerge con chiarezza la potenza dell'analisi sistematica precedente.

La lotta di classe, anzitutto, pone in modo diretto la questione dell'universalità nella società umana e quanto sia necessario ben intenderla per evitare conflitti esistenziali oltre che aporie logiche[48]. La «classificazione»[49] del potere e dello Stato operata da Marx tradirebbe, infatti, una grossolana confusione filosofica che cerchiamo di spiegare qui attraverso alcuni passaggi del testo. Si riduce anzitutto la ricchezza della singolarità nazionale[50] all'omogeneità dell'«interesse della maggioranza» e alla formalità dell'«opinione generale»[51] rappresentati nella classe operaia. Sappiamo però che la

[46] C. Bruaire, 1974, 77.
[47] C. Bruaire, 1974, 101.
[48] Non è solo un punto critico, ma è anche ciò che l'autore apprezza di Marx quando scrive: «Sicuramente, l'unità nazionale suppone che gli individui retti da uno stesso potere possano conciliarsi nonostante gli antagonismi economici e sociali. […]. Ma anche che gli uomini possano raccogliersi politicamente nella volontà di una comune esistenza autonoma. È qui che il marxismo è stato più inventivo e più efficace nella critica del politico. Elaborando il concetto di classe, irrigidendo all'estremo il suo carattere esclusivo, negativo, nella sistematica rigida della lotta di classe, introduce l'idea militante di una disgiunzione sociale completamente diversa rispetto a quella della nazione […] (C. Bruaire, 1974, 85)».
[49] La lotta di classe, infatti, presuppone che il potere debba passare a una classe sociale. Esso non è più espressione della volontà di un popolo particolare e finalizzato alla giustizia (così come descritta nei tre ordini).
[50] Cf: «Si vede molto bene come "la coscienza di classe" divenga il sostituto della volontà nazionale» (C. Bruaire, 1974, 86).
[51] Cf: «[…] si riconosce la verità della sostituzione delle classi alle nazioni: un'astratta rappresentazione o, secondo il vocabolario convenuto, una sovrastruttura ideologica» (C. Bruaire, 1974, 87).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

volontà nazionale non è questo, ma «*volontà d'esistere* come società libera […]. Essa riposa esclusivamente su una giustizia politica comune, su una medesima maniera d'essere sociale, di cui è insieme il frutto e il volere»[52].

D'altra parte

> «[…] l'istanza *universale* dello Stato, nella sua razionalità, sottomette gli individui al diritto solo in quanto ordinata alla *singolarità* nazionale per la quale, nella quale, diviene reale la libertà di un paese»[53].

In sintesi, potremmo dire che la proposta di Marx si rivela inadeguata almeno per due ragioni. Anzitutto smarrisce l'ordinamento dell'agire politico al suo fine che è la libertà del singolo nella società, a vantaggio di una certa visione dell'uomo schiacciata sull'economia. In secondo luogo, il metodo dell'argomentare marxiano risulta razionalistico o, ancor meglio, idealistico. Bruaire, in merito a questo secondo tratto, si lancia in accenni concreti al comunismo reale dell'Unione sovietica e della Cina, denunciandone «l'astratta rappresentazione o, secondo il vocabolario stabilito, una sovrastruttura ideologica»[54]. Bisogna, tuttavia, riconoscere che la valutazione dell'autore non è supportata da uno studio analitico e da riferimenti precisi ai testi di Marx. A Bruaire, infatti, interessa sopra ogni cosa arrivare quanto prima a considerare le radici metafisiche dei problemi politici. Tutto il resto, per lui, è semplice corollario.

Il paragrafo sulla guerra poi è un'occasione per interrogarsi sulla necessità del conflitto nell'operazione di riconoscimento di una nazione. Si tratta di un punto importante perché esso segna la correzione schellinghiana di quell'eccesso hegeliano sempre in agguato nelle opere di Bruaire. Mentre le teorie del filosofo di Jena, mediate dall'opera di Clausewitz, prevedrebbero l'inevitabilità dello scontro bellico con l'altro, Bruaire trasferisce tale negatività all'interno della libertà e del suo movimento sistolico[55]. La vera azione negativa e fondativa è la riflessione[56]; essa, pur partendo dall'incontro con l'altro, conduce all'unità del sé, superando le divisioni e scissioni interne. In politica l'autore fa riferimento allo sforzo di superamento dei regionalismi per accedere all'unità nazionale. Se nell'elaborazione critica della lotta di classe il confronto verteva sulla qualità universale dell'esercizio del potere, qui è messa a tema la singolarità. Non legarla

[52] C. Bruaire, 1974, 82.
[53] C. Bruaire, 1974, 82.
[54] C. Bruaire, 1974, 87.
[55] Cf: «[…] Clausewitz: la necessità per la guerra di essere inscritta in ogni programma politico nazionale. Più generalmente, egli aderisce alla tesi generale di una violenza costitutiva del divenire libero, di una necessità della lotta a morte per divenire signore di sé, riconosciuto dal vinto. Tesi che noi rifiutavamo, denunciando la predeterminazione del desiderio a partire dall'appetito di dominio che essa implica. Inconcepibili o no oggi, le guerre di una volta sono precisamente la contingenza nell'incitazione al voler essere di una società libera» (C. Bruaire, 1974, 176).
[56] Cf: «Il volere si forgia, certo, contro un'avversità di cui deve essere vittorioso. Avversità fondamentale che è, esattamente, *la difficoltà d'essere, d'esistere per sé, singolarmente, in sfida al destino che decompone e dissolve*» (C. Bruaire, 1974, 176).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

necessariamente allo scontro con l'altro significa, ancora una volta, sottolineare l'aspetto strutturalmente relazionale della libertà che non si individua e non si allarga nell'eliminazione dell'interlocutore. La vera guerra da ingaggiare è invece con quelle parti del sé o della nazione (singolarità) che disperdono le sue energie e la sua unità attiva, manifestata dai trattati internazionali di mutuo riconoscimento.

2.2 Sistema delle categorie politiche

Al momento analitico succede poi una fase sistematica che cerchiamo di presentare per sommi capi. L'intento dell'autore emerge particolarmente da questo passaggio:

> «Non la tardiva logica formale e i suoi giochi, astratta da quella originaria. Ma la *logica concettuale* dove il senso aderisce alla forma che non è se non la sua determinazione necessaria. Logica senza scampo e vergine da ogni sovradeterminazione, pronta rigorosamente alla prova»[57].

In altre parole, l'autore aspira a vedere il movimento sistematico delle categorie precedentemente dedotte per valutare la possibile razionalità del loro dispiegarsi.

Colpisce come egli scelga da sfondo a tale operazione, accanto a numerose citazioni dei *Lineamenti della filosofia del diritto*[58], la narrazione delle tre metamorfosi di Nietzsche: «divenire *leone*, dopo essersi fatto *cammello*, per ridiventare *bambino*»[59]. Dietro questa opzione vi è un'intuizione decisiva che qui esplicito: la libertà – e quindi la politica che cerca di trovarne i mezzi – non è riconducibile semplicemente alla forza del leone che spezza le catene oppressive con cui il cammello è legato; perché si attui un agire veramente libero occorre ritornare bambini. E ciò nel senso etimologico di in-fante, colui che non sa parlare, che non ha ancora appreso un linguaggio logico. L'autore però precisa che solo «l'adulto preoccupato di essere vecchio vuole rompere con la logica. […] l'adulto, a differenza dell'infante, ha appreso la storia e le necessità sociali del politico»[60]. La trasformazione del leone in bambino indica allora la costituzione e la pratica di un linguaggio nuovo eppure più originario, più aderente alle mosse iniziali del desiderio. L'insistenza sulla storia[61] e sull'originario è ciò che caratterizza questa nuova logica la quale va ad aggiungersi alla precedente logica dell'esistenza dell'*Affirmation de Dieu*.

L'autore, però, sa benissimo che la pretesa di far incontrare ragione e storia in politica equivale a esporsi al grosso rischio di derive come la tirannia[62], lo statalismo[63] e il

[57] C. Bruaire, 1974, 104.
[58] C. Bruaire, 1974, 115.
[59] C. Bruaire, 1974, 102.
[60] C. Bruaire, 1974, 104.
[61] Cf: «Il proprio di una logica politica risiede nella *storicità di ogni medio termine*, nella considerazione di *ciascuna categoria, nel suo ruolo mediatore, particolarizzato dalla storia politica*» (C. Bruaire, 1974, 121-122).
[62] Cf: «[…] *tirannia*, dove il potere si sbarazza della ragione per cedere al suo contrario, alla violenza» (C. Bruaire, 1974, 124).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

nazionalismo[64]. A ben riflettere, ciascuna di queste tre figure rappresenta un razionale non ragionevole[65], ovvero una realizzazione parziale del discorso che considera soltanto uno degli aspetti precedentemente descritti (potere, Stato e nazione). La prospettiva logico-sistematica invocata, invece, è quella più ampia possibile secondo quanto l'autore afferma:

> «[…] non vi è se non una maniera per la libertà di non rinunciare a se stessa ed è di voler la ragione completa, *tutta la ragione* di cui la politica è capace, di cui il primo pericolo è il razionalismo. Se dunque vi è logica del politico, è nella misura in cui il logico articola con necessità, in se stesso, la razionalità politica e il suo altro, la libertà. [...] *Il razionale non genera per nulla il reale. Ma esso vi si coinvolge quando la politica lo vuole intero. Se ne esclude quando le violenze lo spezzettano per nutrirsi dei suoi brani.* Certamente, quando si afferma una categoria politica, quando per esempio si forgia uno Stato, tutta la ragione è chiamata alla realtà, è richiesta dal medesimo movimento. Ma la sua stessa necessità si rivolge contro la politica se si frantuma il suo insieme per riempire con uno dei suoi cocci tutta l'ampiezza dell'esistenza sociale. Allora la ragione non mantiene la sua necessità se non sotto forma di un *destino* che fa perire la libertà, privata di destinazione»[66].

È forte dunque l'insistenza sull'integralità della ragione applicata alla politica, perché emerga una sua logica. Una tale prospettiva si coglie in modo ancora più concreto nell'esplicitazione del fine di questa seconda sezione dell'opera:

> «La sistematica che tenteremo dovrà dimostrare che solo l'insieme coordinato delle categorie [potere, Stato, nazione] è condizione *sufficiente* e che nessuna di esse può essere ridotta né ridurre le altre»[67].

E tale «insieme coordinato» è brevemente sintetizzato dall'autore in un altro passaggio, denso ma illuminante. In esso, infatti, le tre categorie, precedentemente dedotte dall'analisi, sono unificate dalla prospettiva storica:

> «La storia *particolarizza* una società di cui la nazione è l'unità *singolare*, organizzata dall'*universalità* razionale dello Stato posta dal potere *singolare* per rendere effettivo, nelle sue iniziative, il diritto politico. Così, attraverso il ruolo mediatore di queste categorie, i rapporti sociali hanno le loro necessarie condizioni di realtà per esistere come relazioni tra le libertà. Categorie di *ragione* e di *libertà* che non ordiscono una storia vivente se non attingendo al *desiderio* di essere che anima il volere umano e gli apre infinitamente l'avvenire

[63] Cf: «[…] statalismo esaurisce il volere nella disposizione di un ordine immobile. Riduzione del volere alla scienza, riassorbendo l'iniziativa nell'organizzazione, lo statalismo è pretesa dell'universale logico, mascherando la volontà di sistema sotto il regno di un meccanismo impersonale» (C. Bruaire, 1974, 124).
[64] Cf: «La tirannia del potere, l'oppressione dello Stato, l'alienazione alle passioni nazionaliste, la fissazione di un popolo al suo passato sono sostituzione del mezzo al fine, e, di conseguenza, della violenza alla libertà» (C. Bruaire, 1974, 113).
[65] Cf C. Bruaire, 1974, 53. Lì si allude alla divisione dal sapere aristotelico nel quale la politica è classificata nell'ambito non della scienza immutabile ma del sapere pratico.
[66] C. Bruaire, 1974, 110.
[67] C. Bruaire, 1974, 116.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> di un diritto, sempre da promuovere in vista di più libertà. Ma la minaccia resta l'inverso della promessa. La ragion pratica del politico, situata nella libertà, è sempre potenza di se stessa e del suo contrario, di irrazionalità e d'ingiustizia, di violenza e di alienazione»[68].

Questo è il distillato della logica politica che Bruaire concretizzerà nella forma sillogistica già conosciuta nell'*Affirmation de Dieu* capace di articolare universale, particolare e singolare ed esposta a derive e controfigure che ne costituiscono però – in perfetto stile schellinghiano[69] – la sua condizione di possibilità.

Vogliamo concludere la presentazione sintetica di tale sistematica illuminandone il punto di fuga. Esattamente come per quanto riguarda la logica dell'esistenza anche la logica politica è spezzata, in quanto aperta a un oltre da cui attende il suo compimento. Il parallelo è evidente nel terzo sillogismo che qui è ripreso e commentato dall'autore in relazione al politico:

> «Resta il terzo sillogismo della logica dell'esistenza. Rapporto del linguaggio al desiderio per la mediazione della libertà, esso istituiva una metafisica scoprendo, secondo una prova ontologica rinnovata, la libertà assoluta al fondamento della nostra. E certamente, il politico non è la metafisica assorbita nella storia, anche se il suo proprio ordine la suppone almeno per fondare e dare senso alla libertà in società, anche se, come lo vedremo, suscita una metafisica per chiarire il suo destino»[70].

Gli accenni alla prova ontologica, alla metafisica supposta nel politico rinviano alla terza sezione della *Raison Politique*, ma prima, esattamente come nella sezione precedente, abbiamo due capitoli importanti: uno dedicato all'economia e l'altro alla guerra. Ci si interroga seriamente se queste due realtà possano assurgere a compimento della logica dell'agire politico.

Si tratta di un percorso molto articolato e complesso di cui segnaliamo alcuni snodi.

Per quanto riguarda l'economia la preoccupazione di Bruaire è soprattutto quella di affermare che la logica della ragione politica si differenzia dal positivismo economico. Egli, infatti, disinnesca le interpretazioni olistiche e necessitanti ovvero quelle che considerano il sapere economico una sorta di scienza esatta e salvifica, un destino ineluttabile. Siano improntate al marxismo o al liberismo, esse falliscono il cuore e la finalità antropologica della questione. La verità è che entrambe queste letture sono sottoposte al «mito contraddittorio di una risoluzione di ogni problema sociale, in una società di uomini liberi, attraverso la sola direzione dell'economia»[71]. Riportiamo un passaggio emblematico in cui, dopo aver ridimensionato il ruolo della proprietà privata, l'autore afferma:

[68] C. Bruaire, 1974, 117.
[69] Per Schelling il male o, ancor meglio, la possibilità del male è la condizione di esistenza della libertà, nel suo concetto assoluto. Cf C. Bruaire, 1970, 40-57.
[70] C. Bruaire, 1974, 138.
[71] C. Bruaire, 1974, 145.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> «Troppe ideologie, sacralizzando l'economia, fabbricano l'oppio per cui si dimentica il vuoto infinito dell'anima e di Dio della nostra civiltà. E l'enorme massa di energia del desiderio, distolta dallo spirito, verso un «cambiamento di strutture», rischia di annullarsi, di vanificarsi in un esaurimento delle nostre esigenze costitutive. La più giusta appropriazione può coniugarsi con la più grande alienazione: quella dove la libertà è incatenata dalla noia, dalla carne, dalla corruzione, da un vertiginoso nulla di destinazione»[72].

Non è dunque il cambiamento o il perfezionamento dei sistemi di produzione a generare la felicità dell'uomo, la miglior realizzazione del suo desiderio. Non ci sono, come voleva Marx, profezie socioeconomiche da veder compiute in una sorta di storia della salvezza laica. Dice, infatti, Bruaire: «Noi non abbiamo dunque trovato fatalità da nessuna parte. Non è per nulla fatale che il potere politico ceda alla potenza economica e vi si riassorba»[73]. Il contrario invece è quello che riempie un'esistenza e le dà senso ovvero Dio, l'anima, o meglio, lo spirito[74] che non sottostà a logiche necessitanti, ma la cui unica logica è quella dello spazio tenuto aperto nei dinamismi naturali in vista di una relazione. E qui si torna alla domanda che forma l'intera opera e che aggiorniamo in questi termini: libertà è incontro o scontro, violenza di chi spezza le catene o docilità di chi apprende un nuovo linguaggio per poi, obbedendo ad esso, parlare?

Abbiamo già visto come secondo Bruaire la guerra – scontro e violenza portati all'ennesima potenza – non procuri ordine e identità singolare, se non in modo fasullo e temporaneo. La risposta sarà dunque la pace, ma cosa s'intende con questo termine così importante nello sviluppo dell'opera? Lo documenta questo passaggio che insiste però soprattutto su ciò che la pace non è:

> «Il compito della ragione politica rimane quello della pace. Bisogna trovarle motivo per imporsi. La libertà deve recuperare senso convocando le nazioni a qualche ruolo che subordini l'economia. Se non lo crediamo impossibile, è per via del fatto che l'*avvenire di un'illusione non ne fa una realtà, mentre invece è una reale minaccia*: illusione di una libertà sazia quando il vivere meglio la rende inutile; illusione che non ci sia niente da dire né da fare in materia di giustizia, quando è razionale la distribuzione; illusione, infine, di un esaurimento delle ragioni per esistere. Illusione di un'epoca che si abbandona al destino e che inclina alla rassegnazione dei popoli»[75].

[72] C. Bruaire, 1974, 157-158.
[73] C. Bruaire, 1974, 158.
[74] Cf: «[…] se lo spirito manca, se il regno dell'interesse [economico] partorisce la schiavitù universale, il nostro avvenire mondiale si raffigura solamente attraverso le opposizioni di sistemi senza ideologie contrarie. E la sola fine concepibile di questa storia sarebbe anche l'organizzazione compiuta della schiavitù planetaria. I sistemi non imitano nemmeno le nazioni. La loro indipendenza non significa una medesima libertà dei cittadini che vivono di un medesimo diritto, ma l'autonomia di un funzionamento interno. Di conseguenza, i loro rapporti sono puramente di esclusione; essi non hanno mai la positività di una pace internazionale» (C. Bruaire, 1974, 174).
[75] C. Bruaire, 1974, 174.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

In altri termini la sazietà dell'essere umano, scambiata per pace, è un'illusione[76] e persino una minaccia alla libertà e alla sua logica[77]. Preferire una tale finalità comporta, infatti, una riduzione preoccupante dell'esistenza che diviene presto rassegnazione, accidia, fatalismo. Molto diversa invece è la figura positiva della pace che viene così tratteggiata:

> «Positivamente, una pace è un'unità di libertà animate da un medesimo desiderio. Le occorre un comune linguaggio, un senso condiviso. Politicamente, la pace civile ne è testimonianza, finché si tratta di costruire e di continuare l'unità sociale indipendente, minacciata e il cui prezzo è la libertà di ciascuno. Se essa è rara tra le nazioni è perché suppone una lotta comune o, più raramente ancora e mai senza sospetto di apparenza, un ruolo comune che l'alleanza sigilla. Tuttavia, negativamente, la pace come assenza di conflitto può essere mantenuta tra popoli dove sussiste il voler essere nazionale […] un riconoscimento reciproco *minimale*»[78].

Non è dunque la guerra il luogo dove può stabilirsi la pace, secondo il classico adagio *si vis pacem para bellum*, ma una sorta di scuola del vivere civile, dove si apprende e nel contempo si forgia un sentire comune. Soltanto da lì può emergere il senso incarnabile di una volontà collettiva, nazionale appunto[79]. Il bambino di Nietzsche non allude allora allo stordimento, successivo al bisogno colmato dopo la poppata, ma alla fatica esaltante del discepolato, unica garanzia della libertà personale e collettiva. Andrebbe al proposito sviluppato il tema dell'educazione del popolo alla libertà e al pensiero critico, in opposizione ai *format* ideologici che tanto si sono imposti nel secolo scorso. Bruaire poi intuisce e denuncia come la scomparsa e il vuoto dell'ideologia apra la strada al virus della tecnocrazia, alla dittatura del profitto economico, alla religione del mercato a cui si sacrifica la libertà e, insieme ad essa, il vero desiderio dell'uomo. Ricchi come siamo in occidente, la «facilità di vivere» comporta, d'altro canto, una «difficoltà di essere»[80]. Questo raddoppiamento del linguaggio, già ampiamente utilizzato nella *Philosophie du*

[76] Tornando all'ambito politico Bruaire afferma: «L'illusione consiste nel credere che si guadagna in libertà degli individui quel che si perde in volontà nazionale. […] In realtà la disgregazione politica non segna altro che una recessione della libertà personale. Ma oggi la schiavitù che ci minaccia non è più per mezzo della *dominazione degli uomini*, ma pare, *per mezzo della necessità delle cose*» (C. Bruaire, 1974, 168). E poi ancora: «La legge della pace […] non è quella della vita soddisfatta. È quella della libertà del volere che solo può fare della distribuzione un'esigenza di giustizia» (C. Bruaire, 1974, 179).

[77] Cf:«[…] la nostra condizione consiste nel fatto che il desiderio d'essere che conduce la libertà si anima malvolentieri quando la vita è satura, quando l'economicismo lo rinchiude in regime di santità» (C. Bruaire, 1974, 177).

[78] C. Bruaire, 1974, 168.

[79] Cf: «Nessuna possibilità di rapporti positivi tra le libertà degli uomini, ciò che la pace significa, se i loro diritti non sono garantiti da un potere. Nessun diritto assicurato in una società se i suoi membri non vogliono l'indipendenza del loro diritto comune, dunque del loro potere politico proprio. Ne risulta che la pace mondiale passa attraverso la costituzione dei voleri nazionali, attraverso la loro animazione continua. La legge della pace è così quella della libertà stessa, i mezzi della pace sono il suo stesso contenuto, colato nelle condizioni dell'esistenza sociale storica» (C. Bruaire, 1974, 175).

[80] C. Bruaire, 1974, 177.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

corps attraverso le categorie «vivere» e «esistere»[81], mette in luce una duplicità di sfere di realtà che non sono contigue, come i mezzi non possono essere considerati della stessa natura del fine; come i precedenti ordini di giustizia di cui l'autore ha parlato ampiamente nella prima sezione dell'opera[82] non sono un *continuum*, ma un ordine gerarchico[83]. C'è dunque un salto, una funzione *meta-* da tematizzare che è la questione con cui abbiamo esordito nella nostra prima premessa riferita agli operai della parabola evangelica: a quali condizioni e presupposti la giustizia e la libertà possono essere esercitate nella società degli uomini e coesistere ragionevolmente? La risposta di Bruaire, ma, oserei dire, l'unica risposta possibile sarà questa: solo se lo spirito c'è. Non corriamo troppo avanti ma passiamo, secondo l'ordine della *Raison Politique*, all'ultima sezione nella quale la forza dello spirito emerge in tutta la sua ampiezza.

2.3 Politica e metafisica

La terza parte dell'opera, titolata «Politica e senso dell'esistenza»[84], raggiunge il cuore della questione mettendo a tema la libertà. Si tratta del momento più importante della *Raison politique* e, forse, di tutta la fatica bruairiana. In esso l'autore smette un poco i panni rigidi del razionalismo hegeliano per vestire quelli più agili della teoria della libertà di Schelling. Non è però un innocuo passaggio di schema, ma l'insorgere di quella novità che sta alla base del capolavoro del 1983, l'*Être et l'esprit*[85]. Alla fine di tale sezione, infatti, al vocabolario logico e teologico subentrano in modo sempre più massiccio le categorie di spirito e dono: una vera e propria svolta ontologica e non solo semantica.

2.3.1 Il cristianesimo: il suggerimento di una visione della libertà oltre la mitologia dell'assoluta indipendenza

Il primo passo filosofico è tradizionalmente l'uscita dal mito attraverso la ragione e, pertanto, Bruaire si dedica a una destrutturazione della mitologia moderna circa la libertà. Il vero presupposto che il filosofo francese vuole scardinare è quello di una libertà intesa nei termini di una mera indipendenza da qualsivoglia istanza altra. Avevamo già dichiarato come questa fosse la prospettiva, l'oggetto formale dell'intero lavoro, ma ora

[81] Cf C. Bruaire, 1968, 254-262. Bruaire riprende da lì questa terminologia: «*Non è la "qualità della vita" che interroga qui anzitutto, ma l'esigenza di esistere a differenza del vivere*» (C. Bruaire, 1974, 177).
[82] C. Bruaire, 1974, 33-40.
[83] C'è un'eco pascaliana innegabile in alcune pagine di Bruaire. Qui ad esempio risuonano i tre ordini di realtà delle Pensées 698, 829 in B. Pascal, 2000, e poi più avanti l'idea di una scommessa: «Nessun pessimismo, tuttavia, può, oggi come ieri, ingiungere al filosofo di rinnegare la sua scommessa. […] Ha dunque scommesso sulla possibilità irrevocabile per il volere, per ogni volere, di rigenerarsi recuperando la libertà» (C. Bruaire, 1974, 183).
[84] C. Bruaire, 1974, 185.
[85] Cf C. Bruaire, 1983.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

assistiamo al suo svolgersi contenutistico e, nel contempo, all'emergere degli aspetti critici.

Il mito moderno della filosofia politica si concretizza in due modelli teorico-pratici ben precisi che sono rappresentati, da una parte, dalla fuga nell'utopia e, dall'altra, dalla volontà rivoluzionaria. Se il primo atteggiamento predica uno svincolamento assoluto dal relativo e dal contingente come unica forma di compimento per l'esistenza umana[86], il secondo vuole produrre nella storia la situazione ideale, cancellando con la violenza ogni impedimento, in una spirale tendenzialmente in-finita, nel senso distruttivo dell'infinito negativo[87]. Al di là delle realizzazioni pratiche, ecclesiali e politiche, di questi paradigmi, Bruaire intravvede la radice metafisica del problema nel dualismo tra ragione e storia o tra verità e libertà, frutto a sua volta di una certa visione di assoluto[88]. La cura a una tale ferita, sulla scia di Hegel, viene individuata nel pensiero del cristianesimo[89]. Dice infatti l'autore:

> «Hegel ha ragione: o il cristianesimo non è nulla, niente altro che una nuova mistificazione, o è, solamente esso, riconciliazione, la coscienza infelice, divisa, essendo "il centro di tutte le figure che precedono il cristianesimo"»[90].

Lungi dal lasciarci impressionare da questi toni confessionali[91], occorre cogliere il nerbo della predilezione per una religione come il cristianesimo rispetto ad altri schemi[92].

---

[86] Cf: «La prima associa la fede e la speranza nella città celeste a un'indifferenza assoluta verso le "cose di quaggiù", alleggerendo di posta in gioco reale il corso del mondo storico, privando di destino e di senso le società politiche dove non può regnare se non una libertà equivoca con quella dei figli di Dio. Essa aderisce fermamente alla risposta a Pilato: "Il mio regno non è di questo mondo"» (C. Bruaire, 1974, 188).

[87] Cf: «La seconda si esprime nella volontà rivoluzionaria di una "società totalmente altra". Il messaggio cristiano troverebbe il suo miglior condensato nei passaggi più incisivi dell'epistola di San Giacomo. Si prende atto, risolutamente, del rinnegamento che è una fede senza pratica, al punto di esaurirla in un'azione politica che riassume ogni esigenza religiosa. Ne risulta una volontà di realizzare le promesse del Cristo in *quella* società storica, di bramare politicamente l'escatologia del regno» (C. Bruaire, 1974, 188). Sull'infinito negativo cf anche C. Bruaire, 1974, 235 e 238-239.

[88] Si parla anzitutto di Cartesio e della frattura tra *logos* e creazione, quindi tra ragione e realtà e, infine, tra libertà e giustizia. In altri termini Dio è a tal punto libero da poter decidere che «i raggi di un cerchio non siano più eguali» (C. Bruaire, 1974, 200). Non c'è dunque la minima incarnazione di una logica nell'essere e questo fa sì che anche la nostra libertà, sull'esempio di quella di Dio, sia «[…] illimitata e priva di norme. Sicuro di essere libero nell'atto di pensare, di giudicare, nell'attualità indeclinabile dell'"Io penso", sono attraverso la replica esatta di Dio, nella sua totale libertà. Ma la debolezza della mia libertà, impotente nel creare la sua verità, la costringe a piegarsi alle idee di cui Dio decide la Verità creando il loro essere» (C. Bruaire, 1974, 200-201).

[89] Del cristianesimo è prediletto il mistero dell'incarnazione. Cf in particolare i numerosi contributi di Bruaire a *Communio*. Per citarne uno tra i tanti C. Bruaire, 1982, 2-3.

[90] RP, 187.

[91] Cf: «Sapere ciò che dice il cristianesimo è una cosa. Credere che lo dice in verità è un'altra, di cui il filosofo non sa niente. Perché il suo compito proprio di pensare una religione come essa si pensa da sé non è realizzato se non quando può dire, nel suo linguaggio, che una parola di fede è irriducibile alla razionalità filosofica. […] una parola di Dio non è ricevuta come tale se non da quelli che le rispondono e rispondere a qualcuno non ha continuità con la riflessione personale del filosofo. Tuttavia […] al] filosofo […] tocca dire senza pietà, fino in fondo *quel che implica necessariamente il possibile, e la posta in gioco esatta della realtà*» (RP, 228).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

La figura di Gesù qui come in Hegel riveste un ruolo fortemente simbolico[93], in quanto luogo d'incontro tra divino e umano, finito e infinito, eternità e tempo, assoluto e contingente, *logos* e libertà, senza confusioni né separazioni[94]. Il Cristo è, pertanto, quel nesso speculativo che può liberarci dai falsi miti di un assoluto separato e inarrivabile, siano essi platonici perché Dio esiste, ma sta nell'iperuranio, o materialisti, in quanto l'assoluto sarebbe prerogativa unica della libertà umana che se la deve cavare costruendosi da sola. La potenza filosofica del cristianesimo consiste invece nell'introdurre un'idea nuova di assoluto che si determina nella storia, incarnandosi nel corpo di un uomo, Gesù, che è anche il Verbo del Padre:

> «L'assoluto che il Cristo proclama […] Ha parola, volto, ama la sua creazione fino alla morte. Può venire, dirsi, salvare, intendere e, infinitamente, comprendere. Niente di questo va da sé e si chiama rivelazione. Ma il Dio rivelato sottoscrive la sua trascendenza nella sua incarnazione, davvero redentrice»[95].

Questa prospettiva che si pone in alternativa alle logiche del «totalmente altro, […] il senza rapporto, l'incondizionato, l'Assoluto che non ha nessun scambio con altra cosa che se stesso»[96] offre anche una diversa teoria della libertà, nel suo dispiegarsi storico. Se, infatti, persino l'assoluto, nella purezza del suo concetto, non si presenta come assenza di relazioni, allora nemmeno la nostra esperienza contingente dovrà essere orientata alla semplice indipendenza e autoreferenzialità. In altre parole, se per Dio essere libero significa rivelarsi, entrare in relazione, anche per noi la libertà non potrà essere soltanto privazione di vincoli di qualsiasi sorta.

L'applicazione alla ragione politica di questa impostazione metafisica che unisce cristianesimo e ragione, libertà e linguaggio porta l'autore alla formulazione di questa sintesi:

> «Il dualismo della fede e delle opere, della città di Dio e della società politica ripete fastidiosamente […]: "Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio" (Mt 12,17). È intralciato però da un'altra affermazione di Cristo al rappresentante di Cesare: "Tu non avresti alcun potere su di me, se ciò non ti fosse stato dato dall'alto" (Gv 19,11) perché esso implica, pare, una dipendenza, attuale e di origine, del politico nei riguardi di Dio

---

[92] Nella *Raison Politique* ci sono molti affondi critici sulle spiritualità orientali, figlie di un concetto indeterminato di Dio. Cf: «Largamente insinuato nel pensiero cristiano, tutto uno sfondo di metafisica orientale, neoplatonica, di mistica negativa, suscitò e riprese nel suo contrappunto dialettico l'opposizione del nestorianesimo e del monofisismo. Se Dio è e resta il totalmente altro, o la sua incarnazione è apparente, non è venuto realmente in Gesù Cristo per salvarci e dirci le cose di Dio, o è divenuto identico all'uomo trasformato» (C. Bruaire, 1974, 190).

[93] Cf X. Tilliette, 1989, 19-193.

[94] Cf: «I cristiani non sono ancora usciti dalle famose *querelles* cristologiche, anche se una certa storia e certe tecniche filosofiche riservate agli specialisti sono cadute nell'oblio. È difficile, infatti, tenere la differenza nell'unità, dove risiede la riconciliazione e la sua promessa, quando la legge del Totalmente Altro persiste a imporsi, contro lo scandalo del Vangelo». (C. Bruaire, 1974, 189-190).

[95] C. Bruaire, 1974, 189.

[96] C. Bruaire, 1974, 189.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> che elimina la dissociazione dei regni. È facile pertanto comprendere come solo l'unificazione delle due formule le rende mutualmente intelligibili. Se tutto il potere è dono di Dio, non vi è dubbio che è per permissione divina che esso ha un senso e una finalità non estranei all'opera di creazione, al destino a cui essa chiama le nostre libertà. Ma è vero anche che il potere politico è dono reale di libertà, a meno di negare insieme la potenza e l'amore di Dio. Appena si dimentica il dono della libertà, proprio dell'onnipotenza, è impossibile comprendere l'articolazione, squisitamente teologica, ma chiara per la concezione universale, tra i due ambiti realmente distinti di Cesare e di Dio»[97].

La nuova visione di assoluto veicolata dal simbolo cristologico sta dunque alla base, da un lato, dell'autonomia del potere e, dall'altro, del suo ordinamento a una finalità altra che non è la conservazione di se stesso, ma la «permissione» che qualcos'altro sia. Per esprimere un tale difficile equilibrio occorre un nuovo linguaggio metafisico che comincia lentamente a fare capolino nella lettera bruairiana e che si coagula intorno alla categoria di dono. Qui sta la novità rispetto a Hegel e alla sua lettura del cristianesimo: la libertà e la sua articolazione politica non sono sistema che si dispiega in un processo necessario, ma donazione. Potremmo sintetizzare così: il potere si differenzia dalla violenza (caso da cui eravamo partiti) proprio perché si comprende come attività dotata di una forza che dona la libertà; non si tratta quindi di produrre, causare, conquistare, ma donare. Occorre inoltre dire che il potere stesso è dono. L'equivoco hegeliano e moderno sta proprio nell'aver dimenticato questo versante speculare del discorso politico. Esso non è mai autosufficiente e autofondato, persino quando si appoggia sulla totalità dei consensi individuali. È invece dono ricevuto da un'altra Libertà che non può essere l'entità generale di Rousseau[98] e nemmeno l'universalità dello Stato hegeliano[99], ma ha i contorni di un'origine assoluta e quindi di un dono totale. Esso si manifesta nelle leggi dello Stato uguali e sovrane, ma soprattutto fa segno verso quella figura di padre senza padre su cui dovremo sostare.

---

[97] C. Bruaire, 1974, 193-194.

[98] È il termine «generale» che a nostro giudizio merita di essere meditato e confrontato con la logica bruairiana. Se in essa l'universalità dello Stato non è in opposizione alla singolarità delle libertà che si possono esprimere nella figura della nazione (un po' particolare, un po' singolare), in Rousseau la generalità consiste in un'unità fatta a discapito dei suoi elementi in una sorta di «*fusione* senza riserve della libertà in una sola fusione immediata e istantanea facendo spontaneamente sorgere, senza premesse né cammino, il *Noi* della Volontà generale». In questo «noi» generale si realizza quel paradosso, anzi, quella contraddizione per cui io, in quanto «individuo» sono «schiavo» dello Stato mentre in quanto «membro» sono «assolutamente libero fino al dispotismo senza riserve» (C. Bruaire, 1974, 201) che può quindi decidere oggi una cosa e domani il suo esatto opposto. La «Volontà generale detiene politicamente tutti gli attributi della Libertà divina: sovrana, una, indivisibile, onnipotente» (C. Bruaire, 1974, 202). Dal punto di vista della logica politica potremmo dire che si tratta di uno Stato senza nazione, di una ragione senza storia. Non vi è più nemmeno la mediazione partitica (C. Bruaire, 1974, 203).

[99] Il difetto di Hegel è la riduzione razionalistica della libertà Assoluta, in nome di un giusto principio di traduzione del cristianesimo nella storia. Assoluto e Storia vengono fatti forzatamente coincidere a tal punto che non c'è più spazio per la libertà del singolo. Il suo essere deve adeguarsi perché i conti tornino nel sistema dove «lo Stato è *esclusivamente gestione tecnocratica dell'insieme degli individui produttori e consumatori*» (C. Bruaire, 1974, 208).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Tocchiamo il punto metafisicamente più caldo della riflessione che mima il dono della libertà nel senso che è luogotenente di un'istanza terza di cui la libertà finita ha strutturalmente bisogno per essere tale. Rimanendo nel gergo della filosofia della religione potremmo prendere in considerazione un'altra potente simbologia ovvero quella trinitaria. La Trinità, infatti, suggerisce al filosofo che anche la libertà nel suo darsi assoluto chiede la presenza di un terzo il quale, pur non essendo altra cosa da aggiungere alla comunione del Padre e del Figlio, ne permette l'unità libera e consustanziale nella differenza delle persone[100].

2.3.2 L'articolazione di verità e libertà nella categoria della testimonianza: il ruolo del Padre e dello Spirito

Sfatati i miti e i «divieti metafisici»[101] imposti al politico senza alcuna ragionevolezza; svelato poi come alla «*radice dell'alienazione del volere*, dei suoi insuccessi pratici» vi sia sempre l'«*asservimento del pensiero politico a delle metafisiche sotterranee*»[102], occorre procedere delineando una possibile articolazione della verità e della libertà, unica strada per custodire una ragione politica. Come dice l'autore «lo scopo *filosofico*» è «*trovare un senso all'esistenza, che offra libertà alla volontà, assicurando fondamento alla ragione politica*»[103]. La lezione hegeliana, dell'assoluto determinato, è apprezzata da Bruaire, ma lui stesso riconosce il suo fallimento in ordine allo scopo appena enunciato. Essa, infatti, più che mantenere unita la relazione tra libertà e verità, assorbe la libertà in un una nozione di verità, prima rigidamente razionalistica e poi pragmaticamente economicista. Affinché ci sia quel sano raccordo, ispirato al simbolo cristologico[104], bisogna invece mantenere sempre uno scarto perché «il dono di Dio si esprime come l'inesauribile, che non può passare, confondersi, essere assorbito»[105]. L'intuizione del dono – mutuata dal cristianesimo ma non da esso sequestrata – è proprio il passaggio strategico attraverso cui la metafisica può salvare la ragione politica e insieme la libertà. Ciò avviene attraverso uno spostamento degno di nota ovvero dalla concentrazione sul presente della cristologia alla scoperta del futuro di cui lo Spirito Santo è caparra[106].

---

[100] Cf: «[…] il Figlio *non è* il Padre che egli rivela e di cui esaudisce il voto d'amore. *Relazione* attraverso la quale il Figlio non può identificarsi all'uomo in cui s'incarna né esaurirsi, di conseguenza, nei fedeli del Cristo» (C. Bruaire, 1974, 227).
[101] C. Bruaire, 1974, 217.
[102] C. Bruaire, 1974, 218.
[103] C. Bruaire, 1974, 222.
[104] Cf: «[…] il contenuto del cristianesimo è che la *ragione e la libertà sono consustanziali,* che l'assoluto non è né una ragione impersonale, un Sistema senza autore, né una Libertà muta, inscrutabile: il Logos esprime assolutamente la Libertà che lo genera e che raccoglie in lui come Verbo personale. Impossibile a partire dai suggerimenti del cristianesimo, nella sua ispirazione, trascrivere in politica la ragione senza libertà o la libertà senza ragione. Occorrono loro *reciproche relazioni*» (C. Bruaire, 1974, 225).
[105] C. Bruaire, 1974, 227.
[106] Cf: «[…] avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione» (Ef 1, 13b-14a).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Segnaliamo e commentiamo questo testo in cui la svolta si rende più che mai evidente:

> «In effetti il Cristo dona se stesso come nostra pace firmando, nella sua incarnazione redentrice, l'adozione universale degli uomini attraverso il Padre. Fraternità instaurata in lui ed escatologica per noi, universalità concreta che *soltanto* la paternità divina fa sperare. Per il cristiano, il Cristo non è più qui, ma l'opera dello Spirito rigenera i figli di Dio»[107].

Queste poche righe segnano una sorta di soluzione di continuità col resto dell'opera. Il pensiero del «dono di Dio» porta Bruaire oltre l'enfatizzazione della logica hegeliana che deve funzionare nel presente[108], per aprire una prospettiva futura da realizzarsi. Non esce esplicitamente il vocabolo «futuro», ma si parla della dimensione «escatologica» che è propriamente il discorso (*logia*) circa le cose che si compiranno (*escata*). Nella teologia cristiana, infatti, il destino di Gesù si è definitivamente realizzato nella Pasqua con la morte e risurrezione, ma la sua non è una vicenda autoreferenziale. Ciò che è accaduto al Figlio accadrà anche ai suoi discepoli, i quali camminano verso la stessa meta. Essi la sperano facendo affidamento sull'esperienza del loro Signore e maestro che in questo percorso attestano anche ad altri.

Il profilo della testimonianza di Gesù (genitivo oggettivo) accolta e condivisa non è solo proprietà della teologia cristiana ma, nell'ottica dello sviluppo del pensiero bruairiano[109], si applica anche alla filosofia politica. L'aspetto escatologico dalla teologia passa, infatti, alla metafisica in termini estremamente ispiranti, perché invita a considerare l'unità tra libertà e verità non al presente dello Stato («statalismo») o al passato della Nazione («nazionalismo»), ma al futuro della «fraternità universale»[110]. Questa non è mai opera fatta e finita una volta per tutte, ma la sua natura è di essere in atto al modo della speranza. Dice Bruaire:

> «La speranza non è riposo di una coscienza felice. La sua pace inquieta non è conciliazione. Ma nemmeno la lacerazione che consuma il desiderio per disperazione. L'uomo può camminare in piedi, diritto, per il contraccolpo di un *duplice squilibrio*: *quello del volere che il potere della ragione misura, quello della sua debolezza da cui l'infinita potenza salva*. Non c'è abbandono dell'una senza tradimento dell'altra. La speranza non sussiste al cuore dell'uomo

[107] C. Bruaire, 1974, 227.
[108] A controprova di questo segnaliamo come la seconda parte dell'opera dedicata ai sillogismi della ragione politica s'intitola: «Il presente della ragione politica» (C. Bruaire, 1974, 95).
[109] L'approccio di Bruaire al legame tra teologia cristiana e metafisica è solo apparentemente di forte comunicazione. A nostro giudizio esso rimane sempre indeciso. Da una parte egli apprezza Hegel e il suo pensiero radicale e dall'altra mantiene una postura meramente trascendentale come documentato qui: «Sapere quel che dice il cristianesimo è una cosa. Credere che lo dica in verità è un'altra e di ciò il filosofo non sa nulla. Il suo compito proprio di pensare una religione così come essa si concepisce, infatti, è compiuto allorquando può dire, nel suo linguaggio, che una parola di fede è irriducibile alla razionalità filosofica. […] Tuttavia […] egli deve dire senza pietà, fino in fondo, ciò che *implica necessariamente il possibile, e la posta in gioco esatta della realtà*» (C. Bruaire, 1974, 228).
[110] C. Bruaire, 1974, 260.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> senza il coraggio della ragione. L'attesa di Dio non semplifica l'esistenza donandole senso. Essa non permette né di alterare la ragione, né di soddisfare la misura del politico. Ma essa non ne lascia portare il carico, né consentire alla necessità come a quelli che non hanno speranza. Risposta all'iniziativa divina essa è risoluzione e non rassegnazione. È rassegnato chi abbandona il suo posto, per quanto sia umile, da dove può influenzare la forza verso la giustizia. Ma anche chi non attende nessuna salvezza fuori dal suo potere, per quanto possa essere grande. Risoluta, l'esistenza attinge la pazienza dell'opera nell'impazienza della speranza. Nella calma del rigore, la sua *lucidità* testimonia allora una *luce* di cui essa spia instancabilmente il ritorno»[111].

Queste parole sono ormai oltre la logica delle categorie e dei loro sillogismi, perché non mirano più a un equilibrio impossibile degli aspetti dell'esistenza sociale; sfruttano anzi il suo strutturale squilibrio come spinta per procedere verso una meta futura, oltre la storia.

È importante però dire che, per Bruaire, un tale approdo non è utopico o da realizzare violentemente con una rivoluzione, ma esso è attestato proletticamente nella nostra esistenza dalla dimensione spirituale che fa capolino nella *Raison politique*. Se nella teologia cristiana lo Spirito Santo è dono del Padre, anche in filosofia politica spirito e padre (nel senso di un dono originario e trascendente) diventano le coordinate fondamentali. Non a caso infatti il filosofo di Tours si rifà all'esperienza del genitore che insegna il linguaggio ai figli. Egli scrive:

> «Quando, nella prima relazione ai genitori, il bambino comincia a sostituire alle cose delle parole, i loro simboli, che hanno una distanza e un'autonomia nei riguardi degli oggetti, che rivelano un senso che invita all'universale, lo spirito comincia a sorgere dalla natura. Lo spirito ovvero ciò che la vita animale non lascia presagire: instancabile curiosità di un desiderio infinito, capacità di rifiuto in cui germina la libertà, attualità di una parola di cui si è proprio noi gli attori. Ma nulla avviene nel corpo, nessuno emerge, se qualcuno non *risponde del senso*. Là c'è il segreto dell'autorità: *rispondere* di quel che si intende nelle prime parole, nei primi scambi. La nascita dello spirito suppone *confidenza* senza riserve nell'*Altro*, che l'altro sia *testimone* indiscusso, immediato, irrefutabile del senso»[112].

Ciò che sta a cuore a Bruaire e ciò che lega religione e politica, dogma trinitario e filosofia della libertà è l'apertura fiduciale alla testimonianza dell'altro. Verità e libertà possono stare insieme solo così, perché solamente in tal modo l'istanza della ragione non elimina la libertà e quest'ultima non si riduce ad arbitrio e anarchia. La testimonianza, infatti, da un lato, va creduta, accolta e non s'impone; dall'altro la libertà che risponde all'invito si rende conto della solidità e sensatezza dell'indicazione ricevuta, solo dopo avervi dato credito. A differenza di un'epistemologia della certezza soggettiva tipica di Cartesio e della modernità, quella della testimonianza lascia spazio alla ricerca, all'interpretazione, alla pluralità.

[111] C. Bruaire, 1974, 241.
[112] C. Bruaire, 1974, 230-231.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Per penetrare ancora più profondamente nel metodo della testimonianza, spendiamo ancora una parola decisiva sul ruolo del padre. Insegnare ai figli il senso delle parole, significa molto più di una pedagogia o *training* didattico, ma consiste nel permettere il sorgere in loro dello spirito che «non è un prodotto, un risultato. Non viene alla fine delle nostre conquiste. Appare per testimonianza, quando viene all'uomo il suo Altro. In mancanza di ciò niente può obbligare: né una rivoluzione, né il migliore dei regimi, né la perfetta distribuzione dei beni della terra»[113].

Bruaire sottolinea poi come il dinamismo dell'attestazione sia triadico e non binario. Il genitore è sempre al posto del Vero Unico Genitore; è una sorta di mediatore necessario[114]. Smarrita questa consapevolezza, tutte le istituzioni, da quella famigliare fino allo Stato, si tramutano presto in tirannia ed è per questo che il filosofo di Tours insiste molto sull'aspetto fondativo che sta alla base di ogni ragionamento politico; potremmo dire che la metafisica è il più potente antidoto contro le derive fondamentaliste e totalitariste. Non vi è dunque posto né per la «rivoluzione» a partire da ideologie, né a pretese di instaurare la libertà attraverso la violenza, ma solo si raccomanda la «conversione» di chi dà credito[115] alla testimonianza circa l'Altro assoluto, da cui soltanto può dipendere la nostra libertà e il potere nei termini di un dono. L'«irreligiosità» e l'«economicismo»[116], in tal senso, si rivelano l'atmosfera più avversa alla ragione politica di ogni altro possibile sistema. Il «dono di Dio» o, più semplicemente il concetto di dono, legittimano, invece, il sorgere dell'agorà pubblica nella quale la libertà dei singoli si esercita. Icastica è questa espressione di Bruaire: «Il dono di Dio è insieme promessa di compimento del desiderio e fondamento della ragione autonoma»[117].

2.3.3 Il dono di Dio fondamento del politico e il destino filiale della libertà

Nel paragrafo precedente abbiamo delineato, da un lato, la figura della testimonianza e, dall'altro, abbiamo concluso affermando il dono di Dio (o libertà

[113] C. Bruaire, 1974, 233.
[114] Cf: «Tuttavia l'autorità dei genitori, di quelli che li sostituiscono, è tutta di sostituzione: essi stessi non sono fondamento, origine, garante. Il senso, il linguaggio, la ragione sono più vecchi di loro. Dunque, essi testimoniano un'altra cosa, precisamente dell'altro che fonda, è senso del senso. Oscuramente, implicitamente, tengono il posto di un'autorità che non sono, che non possono usurpare, a cui la loro propria autorità rinvia. La loro funzione è dunque di *attestarne* effettivamente, efficacemente. Però una testimonianza che non è prova necessitante, verità imposta, deve comportare almeno questo segno di esigere la *libertà* del credito che domanda. […] Il nostro esercizio di ragione, le nostre ricerche, la nostra esistenza, non hanno senso se non per l'Altro, presunto, presupposto, cercato infinitamente, che ne ha la responsabilità assoluta» (C. Bruaire, 1974, 231).
[115] Cf: «Ma la ragione politica deve esercitarsi senza attendere di essere fondata. Essa suppone un *consensus* di tutti, essa presuppone dunque già fatta l'attestazione che non può fornire. Far venire la ragione al presente della storia non è un impegno politico possibile se non in quanto le è dato credito; se non in quanto, negli spiriti, al di là della politica ci si fida della ragione capace di giustizia, del diritto capace di libertà» (C. Bruaire, 1974, 231-232).
[116] C. Bruaire, 1974, 232.
[117] C. Bruaire, 1974, 234.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

assoluta)[118] come promessa e fondamento di ogni autonomia politica. Ora vogliamo proseguire in questa linea comprendendo in quale senso la fraternità universale, contenuto specifico di quel dono, possa svolgere il ruolo di promessa e fondamento in filosofia politica. La logica qui sembra faticare a star dietro alla realtà intuita, a questa sproporzione tra il desiderio dell'infinito[119] e la nostra esigenza di misura. Il paradosso può essere tradotto anche in questi termini: «La società universale non può essere reale *senza* il politico né universale *attraverso* il politico»[120].

La terminologia del dono, infatti, dice sia l'impotenza sia la necessità dell'azione della nostra libertà; essa, in altre parole si trova davanti a un impossibile necessario perché ciò che ne costituisce il compimento (il dono di Dio) è infatti indisponibile al suo sforzo che pure è insostituibile (nel senso dell'accoglienza). Nemmeno lo Stato più efficiente o la nazione più coesa o la Chiesa più caritatevole potranno produrre l'universale della fraternità, quella possibilità di totale espressione e realizzazione a cui i progetti della nostra libertà tendono. La storia delle libertà concrete insegna che la realizzazione dell'unità, o meglio della comunione, è sempre fragile, spezzata, incerta, sottoposta a un destino di morte, infedeltà, fallimento.

La verità è che da questa tensione non si può uscire in modo razionalistico o sillogistico a meno di commettere lo stesso errore di Hegel. Bruaire insiste invece, con la maestosa compagnia di Schelling[121], su quella possibilità di vittoria che viene alla libertà non da se stessa, ma dall'Assoluto, dall'Eterno. Il filosofo di Tours cita Schelling e la sua sottolineatura di come in ebraico eternità e vittoria si dicano allo stesso modo[122]. Questa però non è una fuga nella religione, ma l'invito a un ribaltamento di prospettiva filosofica: non più cercare di capire l'eternità a partire dal tempo e dalla storia, l'infinto dal finito, l'assoluto dal relativo, ma viceversa[123]. È l'eterno che giustifica il tempo abitando ogni suo frammento. Dice Bruaire:

> «Il tempo reale, storico, in effetti, non è, come ci piace ripetere, la finitezza in quanto tale. La finitezza custodisce nella creatura l'infinito dell'espansione, dell'amore illimitato»[124].

[118] Notiamo l'evoluzione del pensiero dell'autore dall'affermazione di Dio, titolo dell'opera del 1964, l'*Affirmation de Dieu*, al gergo dello spirito e del dono di Dio nella *Raison Politique*.
[119] Qui l'infinito è da intendere nel senso di infinito positivo e non negativo. La fraternità, l'universalità sono realtà infinite a cui il nostro desiderio è orientato nel senso di un orizzonte eccessivo rispetto alle concrete possibilità che la nostra contingenza corporea ci offre.
[120] C. Bruaire, 1974, 245.
[121] C. Bruaire, 1974, 254-256.
[122] Cf: «Schelling amava richiamare che l'ebraico designa eternità e vittoria con la medesima parola. Rompiamo le nostre rappresentazioni di una divinità morta, rovesciamo la prospettiva: l'eternità, *pienezza dei tempi* sottomessa alla sua potenza, è storia superata, ricchezza infinita di esistenza di cui la nostra storia è esigenza ma mancanza» (C. Bruaire, 1974, 256).
[123] Il nostro lavoro si mette sulla scia di L. Scillitani, 2018.
[124] C. Bruaire, 1974, 257.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Questa rivoluzione copernicana non è frutto di uno slancio fideista, ma si appoggia sull'intuizione del concetto di spirito. Bruaire ne parla non nel senso di un «vocabolo preso in prestito al cristianesimo»[125] ma in questa accezione:

> «"Spirito", in effetti, significa l'*animazione* la cui potenza supera i limiti e la loro rigidità, l'immateriale *agilità* che sfida la pesantezza e l'opacità delle cose, la vita che sovrasta la sclerosi mortale delle forme. Ma anche, di conseguenza, ciò che unifica prendendosi gioco delle distanze, *ispira ogni prossimità* mutua, cospira contro ogni decomposizione. Per questo lo Spirito conciliatore, senza figura né struttura, sta proprio a significare la promessa di un avvenire vittorioso delle determinazioni del presente della ragione, dei suoi limiti e della sua misura, delle sue necessità e delle sue forme istituite. Vittorioso del molteplice, del determinato, del chiuso»[126].

È, in altri termini, la natura spirituale della libertà che ci permette di vedere la possibilità della sua vittoria e riuscita, nonostante la povertà e impotenza strutturale che essa denota, invocando, ad esempio, l'intervento del potere politico. Abbiamo visto infatti che quest'ultimo è dono di libertà sia nel senso di genitivo oggettivo che soggettivo. La libertà infatti è obiettivo o oggetto del potere politico che rende possibile il suo esprimersi. D'altra parte, la libertà è anche soggetto detentore di quel potere che può esercitare in modo pieno e autonomo, nella misura in cui non vi si identifica stoltamente, ma riconosce di riceverlo da un altro.

Siamo dunque ben lontani dalla figura di un'assoluta indipendenza, ma proviamo ora a capire dove ci può portare questa visione del potere politico, a quale profilo positivo della libertà. Abbiamo trattato di libertà come dono dell'assoluto, di libertà abitata e fondata dallo spirito, ma è stato introdotto anche il linguaggio della promessa, perché la libertà non vive appiattita nella logica del presente, ma sporge strutturalmente verso un'escatologia.

In tal senso vogliamo evidenziare l'emergere, alla fine dell'opera, della categoria del destino. Di solito tale concetto è letto in opposizione a quello di libertà, ma proprio perché noi presupponiamo per lo più una nozione negativa di essa. Avendo riscoperto il suo lato positivo possiamo facilmente comprendere «la persistenza impertinente del destino»[127] nel nostro discorso. Il francese conosce due parole per dire destino: *destin* e *destinée*. È difficile rendere i significati diversi in italiano, ma tra i due termini passa una grande differenza di senso con cui Bruaire gioca nella sua argomentazione. Per spiegarci potremmo riferirci anche a due categorie aristoteliche classiche ovvero l'*automaton* e la *tyche* che troviamo nel libro II della *Fisica* di Aristotele[128]. Il primo rimanda a una necessità assoluta ed è veramente alternativo alla libertà che risulta completamente soggiogata e passiva. È la legge della natura che presiede alle dinamiche del corpo

[125] C. Bruaire, 1974, 251.
[126] C. Bruaire, 1974, 251.
[127] E. Salmann, 1998, 515.
[128] Aristotele, 2011, 195b30-200b.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

«destinato», appunto, a perire. Subiamo il nostro essere mortali e per questo Bruaire parla di «destino di non senso che condanna a morte l'umanità»[129]. Vi è però un'altra sfumatura più politica dell'*automaton* o *destin* che fa capo a quel «destino collettivista che riassorbe le persone, le cui espressioni politiche sono eliminazione di una salvezza»[130]. Destino negativo è dunque anche quello dei sistemi politici che riassorbono il singolo nella massa: la lotta di classe di Marx, la volontà generale di Rousseau, lo Stato hegeliano.

Ben diversa è l'altra accezione di *destinée* o *tyche* che indica destino nel senso di un fine che si propone alla libertà, nei termini di un'attrazione, alla quale si può resistere, ma fino a un certo punto. È «destino *spirituale*»[131] con tutta la ricchezza che questa aggettivazione ha dimostrato di avere nel lungo testo citato; sottolineiamo gli aspetti di «*animazione* la cui potenza supera il limite» e il suo essere «Vittorioso […] del chiuso»[132]. Non è dunque qualcosa di prescritto e statico, ma un dinamismo di fondo, una corrente del golfo che scalda e muove in avanti oltre i confini della storia. Questo destino in filosofia politica è «destino di ciascuno» perché solo al singolo può essere rivolta una «promessa di redenzione»[133], ma «ciascuno» vuol dire appunto «tutti», presi nella loro identità irripetibile. Grazie a questa seconda concezione positiva di destino Bruaire può dire:

> «L'escatologia […] non è più delirio mitologico di un'umanità che si sgretola ad ogni istante, ma l'implicazione necessaria della speranza davanti alla morte. Tale è almeno il senso del nostro destino [*destinée*], l'antidestino [*antidestin*] che il filosofo della religione può comprendere nell'essenza del cristianesimo»[134].

Queste due concezioni fanno sicuramente riferimento alle due visioni dell'Assoluto alle quali dobbiamo tornare per concludere la presentazione dell'itinerario complesso della *Raison Politique*. Il destino negativo dipende da un Assoluto indeterminato che incombe con la sua imprevedibilità sulle cose umane. Il suo volto, infatti, è inconoscibile e suscita la lotta dell'uno contro l'altro per accaparrarsi più spazio vitale possibile, prima che scenda la mannaia del giudizio mortale o che la fortuna giri il suo sguardo sulla prossima vittima da sedurre. Il destino, inteso come dinamismo vitale, invece, presuppone un Assoluto capace di rivelarsi in vista di una relazione, in altre parole, si tratta di un dono di libertà. Non stiamo disegnando nient'altro se non il volto di una paternità comune dell'umanità, da cui può seguire quella fraternità universale che anima il discorso politico. Per questo il passo successivo e conclusivo di Bruaire è quello di riportarci all'ultima metamorfosi nietzschiana. Egli afferma:

[129] C. Bruaire, 1974, 257.
[130] C. Bruaire, 1974, 259.
[131] C. Bruaire, 1974, 257.
[132] C. Bruaire, 1974, 251.
[133] C. Bruaire, 1974, 259.
[134] C. Bruaire, 1974, 259.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> «Più che ogni altro ambito del domandare e del sapere, la filosofia politica contiene la necessità di ritrovare l'infanzia. Per una ragione molto semplice, ma invincibile: essa sa che non ci può essere pace vera, positiva, finché una *fraternità* universale non sia realizzata. L'istanza del politico è di smentire la verità pretesa di una pace solitaria, del «riposo dell'anima» insulare. La sua dimostrazione è il fatto che la libertà non è reale se non nelle relazioni umane dove essa non cessa, tuttavia, di essere minacciata. Il politico è allora il segno di quel che la sua ragione non può. Divenire bambino perché fraternità s'instauri, è in effetti cercare una paternità perduta, è desiderare il ritorno alla casa del Padre»[135].

Magnifica e feconda poi è la critica che il filosofo francese muove alla *vulgata* freudiana che stigmatizza il cristianesimo per aver proiettato sull'assoluto inconoscibile l'ombra del padre umano:

> «A questo punto bisogna porre fine a un vecchio controsenso rianimato con clamore da alcuni testi di Freud e dalla loro volgarizzazione. La religione avrebbe ceduto a un antropomorfismo seducente sostituendo il Padre all'Assoluto. Ossessionata naturalmente dal suo procreatore, preda del complesso di desiderio e odio, la coscienza proietterebbe fantasticamente sull'ombra di Dio il nome del Padre che la assilla»[136].

Il motivo di questo attacco culturale è però squisitamente metafisico, perché Bruaire sostiene apertamente che «padre», nell'essenza del suo significato, non è un concetto umano, ma teologico. «Lungi dal convenire alla procreazione umana» – spiega il filosofo – «*la* paternità è un *concetto univoco* che elimina le nostre paternità. Perché essa significa esattamente *il Padre*, cioè *il padre senza padre*»[137]. L'essere umano è invece strutturalmente figlio, «perché non è Origine assoluta, creatrice, inizio senza inizio»[138]. Si libera dunque spazio speculativo nella ragione filosofica per passare dall'«ingiunzione di Nietzsche» che comanda l'impossibile ovvero di ridivenire bambino all'ascolto della promessa di Gesù ovvero l'adozione filiale per dono gratuito da parte di Dio Padre.

In termini filosofici ciò significa che la politica non si compie in se stessa, ma si rivolge a una metafisica aperta all'Assoluto per affrontare le sue questioni. Non passeranno infatti molti anni prima del venire alla luce di un'opera dedicata propriamente alla questione fondamentale dell'essere e dello spirito, l'*Être et l'esprit* (1983), preceduta da alcuni articoli raccolti in *Pour la métaphysique* (1980).

[135] C. Bruaire, 1974, 260.
[136] C. Bruaire, 1974, 261.
[137] C. Bruaire, 1974, 261.
[138] C. Bruaire, 1974, 261.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

3. Conclusioni o rilancio delle premesse iniziali

3.1 Il dono della libertà: testimonianza e promessa

Vorremmo concludere questo lungo itinerario rispondendo, o meglio, riprendendo la scia delle premesse con cui abbiamo esordito. Cominciamo dalla seconda che presentava il piano bibliografico di Bruaire e, in particolare, i rapporti tra desiderio e libertà nelle sue opere precedenti A tale percorso la *Raison Politique* apporta, in sintesi, la prospettiva del «dono della libertà» o «dono dello spirito». Questo contributo si specifica in due concretizzazioni che ci aiutano a capire il mistero dell'agire umano: la testimonianza e la promessa.

Quando la libertà accoglie il desiderio, realizzandolo attraverso una sua decisione, accade qualcosa di nuovo che, da un lato, esprime l'intuizione originaria, ma, dall'altro, resta altro da essa. In filosofia politica, ad esempio, ogni tentativo di fare giustizia alla libertà si scontra inevitabilmente con i limiti dell'attuazione. Dice chiaramente Bruaire in conclusione al suo testo:

> «Una medesima debolezza, tuttavia, piega sempre la libertà a una giustizia che non dona il diritto se non intralciando le persone e le società: quella di una forza che non s'impone alle violenze per favorire i deboli, per donarsi ai deboli, se non manifestando la sua impotenza. Impotenza a trasgredire, a superare la misura della ragion pratica. Per questo il politico non dona alla libertà tutte le sue possibilità»[139].

Come interpretare allora la sproporzione tra l'infinito dello spirito (che fa poi eco all'infinito del desiderio) e la contingenza della sua attuazione? Bruaire, a mio giudizio, invita a considerare l'opera della libertà nei termini di una testimonianza resa a una dimensione più ampia, profonda e fondamentale[140]. Il dono della libertà e del suo potere – che effettivamente fa cose davvero grandi soprattutto quando si organizza politicamente – significa allora, nella sua essenza, testimonianza di un'Origine altra, di una libertà assoluta, di una ricchezza inesauribile che si abbrevia nella storia. È giusto, pertanto, affermare che il dono della libertà comporta una conoscenza testimoniale della verità nel suo dispiegarsi storico. Nel testo esaminato, che manifesta senz'altro una prospettiva apologetica, Bruaire si appoggia molto al ruolo del cristianesimo in questa attestazione, ma presto si smarcherà da toni troppo confessionali e, continuando ad attingere al bacino di pensiero della Bibbia, saprà elaborare un'opera strettamente metafisica. Diamo un saggio di questo citando un passo dell'*Être et l'esprit*:

> «Riconoscimento che, reciprocamente, svelerebbe per ciascuno la verità piena di ciò che è, essendo divenuto, avvenuto a se stesso. Considerando la parabola evangelica in ciò che essa

[139] C. Bruaire, 1974, 262-263.
[140] Cf la definizione di metafisica in M. Heidegger, 2001.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> dà a pensare, filosoficamente, è nel ritorno del figlio prodigo alla casa del padre che egli si scopre per quel che è, nascosto a sé finché dimorava nelle tribolazioni della sua esistenza distolta dalla sua origine, ignorante del suo destino [*destinée*!]. Ma è importante preservare integro lo statuto ontologico di questo raccoglimento ontologico, costitutivo dell'essere di spirito sostanziale, implicazione dell'essere donato a lui stesso, e che sussisterà come il fondo infrangibile nel quale la riflessione psicologica, la coscienza di sé, l'ipseità in diversi gradi d'atto prenderanno radice, slancio, modello circolare primo ed esclusivo. Però questo raccoglimento non accede ad alcun sapere dell'origine»[141].

In questa lunga citazione si può intravvedere la complessità del pensiero bruairiano e della sua evoluzione ontologica. Di essa noi sottolineiamo solo il paradosso che riguarda già la *Raison politique*: la verità può essere riconosciuta e testimoniata dalla libertà, ma «alcun sapere dell'origine» è accessibile. Ciò non significa cadere nella prospettiva di un Assoluto inconoscibile, ma semplicemente escludere il razionalismo e i meccanismi apologetico-deduttivi con cui l'autore aveva convissuto nel suo trittico sistematico e nel *Droit de Dieu*. L'origine scoperta non è, infatti, un principio logico astratto a cui risalire e nemmeno un evento storico del passato da congelare e ripetere, ma spinta propulsiva in avanti. Per questo testimoniare l'incontro con l'origine è sempre, in Bruaire, avere a che fare con una promessa a cui dare credito. Mettiamo allora a tema quest'ultima categoria che emerge ogni tanto nella prosa del filosofo francese e che per noi diventa imprescindibile.

L'inaccessibile verità dell'origine, di cui la nostra libertà rende testimonianza, non corrisponde dunque all'annuncio-dichiarazione-affermazione del possesso di qualcosa ora, ma orienta al futuro. Il dono di «essere libertà» consiste nello sporgersi continuamente, nel pro-gettarsi drammaticamente (forse meglio «tragicamente» nel senso di R. Ottone, 1998) verso un futuro che non ci appartiene pur essendoci già offerto. In altre parole, l'Origine è tale in quanto promette sempre un futuro. È evidente che non si seguono più le scansioni ordinate del *cronos*, ma la storia è considerata dentro la prospettiva più ampia dell'eternità, dove gli schemi spazio-temporali rivelano la loro inadeguatezza. È quel che Bruaire cercava di descrivere parlando della prospettiva escatologica come luogo insuperabile, rispetto al processo storico, e definitivo, rispetto al compimento delle promesse. Siamo nel paradosso di una parola che chiede credito non, nonostante, ma proprio in quanto non è stata ancora compiuta.

Per rendere il pensiero più plastico e concreto pensiamo alle promesse per eccellenza nella storia della Bibbia. Anzitutto richiamiamo la vicenda di Abramo: egli parte fidandosi di Dio che gli promette una terra, una discendenza numerosa e la benedizione per tutti i popoli (Gn 12,1-9). Eppure, alla fine della sua vita, il patriarca possiede solo una proprietà sepolcrale che ha strappato agli Ittiti per sé e la moglie Sara (Gn 25, 7-10) e ha generato un unico figlio, Isacco, che non ha ancora prole. Altra figura paradigmatica è quella di Mosè; egli guida il popolo verso la terra promessa, ma non vi metterà mai piede.

[141] C. Bruaire, 1983, 62.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

L'autore biblico cerca di legare un tale esito al suo peccato di incredulità (Nm 27,12-14), ma non è l'unica interpretazione possibile (Dt 34, 1-12). La lettura cristiana, in tal senso, aiuta a smarcarci da una prospettiva troppo letterale perché la terra di Israele è considerata solo figura, segno della promessa e non compimento definitivo e totale. Suggestive circa la dinamica della promessa sono queste parole dell'autore della lettera agli Ebrei:

> «Nella fede morirono tutti costoro, senza aver ottenuto i beni promessi, ma li videro e li salutarono solo da lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sulla terra. Chi parla così, mostra di essere alla ricerca di una patria. Se avessero pensato a quella da cui erano usciti, avrebbero avuto la possibilità di ritornarvi; ora invece aspirano a una patria migliore, cioè a quella celeste. Per questo Dio non si vergogna di essere chiamato loro Dio. Ha preparato infatti per loro una città (Eb 11,13-16)».

Non vogliamo fare qui un commento teologico, ma trovare in queste parole la verità nomadica della nostra libertà. Al di là di credere o meno nel Dio dei padri, ciascuno cammina seguendo una promessa intuita senza sapere bene se, quando e dove questa si realizzerà. Più procediamo nel percorso, anzi, più ci convinciamo di come non ci sia nulla di questa contingenza che potrà corrispondere pienamente alla promessa ascoltata in origine. Ci sono certamente pezzi di realizzazione, testimonianze, segni, ma l'integralità, l'universalità, l'assolutezza non è data a noi mortali. Su questo sfondo è interessante riprendere le due condizioni indicate da Bruaire perché la libertà non si scoraggi davanti a tale evidenza, ma perseveri fino alla vittoria:

> «Ritornando dal mondo a Dio, resi alla sua eternità dove noi abbiamo origine assoluta, e di conseguenza a noi stessi, saremmo insieme finiti, preservati e salvati dal tempo. A due condizioni. La prima che dipende da noi: se scegliamo di aprirci a un destino [*destinée*] *spirituale*, invece di abbandonarci a un destino [destin] di non-senso che condanna a morte l'umanità. […] La seconda non dipende da noi e di essa il cristianesimo si vuole attestazione: il dono dello Spirito affinché, attraverso la sua opera, la nostra storia alla deriva venga restituita all'eterna storia divina»[142].

La riuscita della libertà non è dunque uno sforzo titanico, ma consiste nell'apertura mantenuta al dono e alla grazia anche dentro la rovina e la complessità della nostra finitezza. Questo è il nucleo filosofico dell'esperienza dell'affidamento a una promessa che «c'è» anche a fronte di una serie di inevidenze empiriche, esattamente come la presenza dello spirito. E così si è raggiunto il vertice del cammino dell'autore che ci ha portato alle soglie di una nuova ontologia che dovrà essere sviluppata e meditata.

[142] C. Bruaire, 1974, 257-258.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

3.2 La questione di nonno Giuseppe

Finora siamo rimasti nella sfera della libertà personale che cerca il suo compimento realizzando la spinta del desiderio nell'ambito della sua esistenza concreta. Non dobbiamo però dimenticare l'imprescindibile dimensione sociale e politica del discorso. In tal senso riprendiamo l'inizio dell'articolo, ovvero il quesito di nonno Giuseppe circa la giustizia sociale e la parabola degli operai dell'ultima ora. A ciò si aggiunge anche l'accenno alla lettera agli Ebrei che, nel delineare il compimento delle promesse fatte ai padri, usa l'immagine della città. In altre parole, il compimento della libertà risulta sempre essere qualcosa di sociale e collettivo e mai individualistico e privato.

Lasciamo pertanto la parola a Bruaire che in questo passaggio risponde, sintetizza e rilancia la domanda:

> «Il pensiero del cristianesimo nasconde un *altro* significato della giustizia, singolare. Largamente introdotta negli spiriti dove l'Evangelo si è propagato, esso cela una maniera di esistere che *nessun* potere politico può, né potrà realizzare. È contenuto nelle «Beatitudini», e si chiama *misericordia.* Questa esige dal cristiano che non faccia, *in quanto tale*, violenza a nessuno, se non affinché gli sia fatta misericordia. E per nessun altro motivo. Da qui la facilità con la quale il senso cristiano della giustizia è edulcorato, sostituito – spesso con il suo contrario, la vendetta –, appena lo si vuole applicare al politico. Nessun potere può applicare la parabola dell'operaio dell'ultima ora: gli altri operai, nei loro reclami, hanno una ragione sufficiente. E tanto più quella del figliol prodigo: il figlio, rimasto fedele, ha una ragion sufficiente contro la giustizia del padre. Il fatto è precisamente che nessun potere può essere l'origine assoluta di ciascuno tanto da essere capace di trasgredire la ragione sufficiente, per instaurare l'identità concreta che è la fraternità. Nessuno ha la libertà di superare con l'amore la ragione di cui è luogotenente. Il potere politico è costitutivo di una società, non sorgente *della* comunità, che non potrebbe essere se non quella dei figli di Dio. Certo il contratto degli operai è onorato quando quello dell'ultima ora è retribuito. E quando il figlio prodigo è accolto, i diritti del fratello sono rispettati. Ma la subordinazione della ragione alla misericordia suppone una potenza di cui il potere politico è privo. Questo può ben conoscere tale giustizia, permettere che essa si eserciti là dove la si consente, ma non riconoscerla politicamente. Per questo il cristiano può solo domandare al potere politico che gli doni il diritto, senza contraddire la sua giustizia, di sovradeterminare la sua azione personale del senso della giustizia che le è propria. L'ordine di questa giustizia è certo della società, ma escatologica. Implica il "ritorno alla casa del Padre"»[143].

La strada indicata da Bruaire per il compimento sociale non è la dimissione dalla ragione pratica e nemmeno l'indifferenza rispetto al male e all'ingiustizia compiuta, ma l'apertura a un «di più» trascendente. A noi è data, infatti, la possibilità di scommettere ragionevolmente su questa giustizia che l'autore chiama misericordia e che attinge non alla potenza del potere politico, ma all'onnipotenza dell'origine assoluta o dell'Unico Padre senza padri. Del resto a uno sguardo sincero e onesto sulla complessa storia degli

[143] C. Bruaire, 1974, 39-40.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

uomini sarebbe miope e riduttivo pensare alla società perfetta nei termini di una ridistribuzione corretta dei meriti e dei compiti. Con una variazione tematica sul gioco di parole evangelico che Bruaire fa con il potere umano – subordinando il detto matteano «date a Cesare quello che è di Cesare» all'altro giovanneo «tu non avresti alcun potere se non ti fosse stato dato dall'alto» – potremmo dire così: è vero che la giustizia è dea bendata e non guarda in faccia a nessuno, ma solo nella misura in cui si ricorda che la vera giustizia non è di questo mondo. In entrambe le espressioni proverbiali si riconosce un'unità fontale e inaccessibile del potere e della giustizia che se, da un lato, ridimensiona i nostri progetti, dall'altro mette al riparo dai deliri di onnipotenza che rischierebbero di rovinare la nostra esistenza e quella degli altri.

Viene qui alla mente l'*Antigone* di Sofocle che esprime il difficile equilibrio tra il potere della libertà e la legge dei padri, la giustizia umana e la giustizia divina. Sigilliamo allora con la citazione di un verso celebre la nostra meditazione sulla libertà che difficilmente può raggiungere conclusioni perché «Molte le cose tremende e affascinanti (*tà deinà*), tra esse nulla dell'uomo più tremendo e affascinante» (Sofocle, *Antigone*, v. 257, traduzione mia).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARISTOTELE, 2011, *Fisica*. Bompiani, Milano.

BRUAIRE Claude, 1964, *L'affirmation de Dieu: Essai sur la logique de l'existence*. Seuil, Paris.

BRUAIRE Claude, 1968, *Philosophie du corps*. Seuil, Paris.

BRUAIRE Claude, 1970, *Schelling ou la quête du secret de l'être*. Seghers, Paris.

BRUAIRE Claude, 1974, *La raison politique*. Fayard, Paris.

BRUAIRE Claude, 1974, *Droit de Dieu*. Montaigne, Paris.

BRUAIRE Claude, 1978, *Une éthique pour la médecine. De la responsabilité médicale à l'obligation morale*. Fayard, Paris.

BRUAIRE Claude, 1982, «L'esprit n'est pas l'ennemi de la chair». In *Communio*, n. 7/2 : 2-3.

BRUAIRE Claude, 1983, *L'être et l'esprit*. PUF, Paris.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

COPLESTON Frederick, 1989, *Storia della filosofia*, vol. V-VI. Paideia, Brescia.

GALIMBERTI Davide, 2018, *Lo spirito c'è*. Glossa, Milano.

GALIMBERTI Davide, 2019, *Il dono del desiderio. In dialogo con Bruaire, Lafont e Recalcati*. Aracne, Roma.

HEIDEGGER Martin, 2001, *Che cos'è metafisica*?. Adelphi, Milano.

PASCAL Blaise, 2000, *Pensieri*. Bompiani, Milano.

RICOEUR Paul, 2005, *Sé come un altro*. Jaka Book, Milano.

SALMANN Elmar, 1998, «Postfazione. Il tragico dietro le quinte del testo». In Rinaldo Ottone, *Il tragico come domanda*. Glossa, Milano.

SCILLITANI Lorenzo, 2018, *Il problema filosofico dell'infinito e il diritto*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

TILLIETTE Xavier, 1989, *Filosofi davanti a Cristo*. Morcelliana, Brescia.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

UNA LOTTA PER L'AUTENTICITÀ: LA RISCOPERTA FENOMENOLOGICA DELL'EUROPA COME VIA HUSSERLIANA DI USCITA DALLA CRISI DEI VALORI

VALENTINA MISSAGLIA*

Abstract: the crisis of Europe as possibility of rediscovering the authenticity of the West is Husserl's response to the social and political urgent needs of the first post-war. In a cultural context characterized by historicist and pragmatistic drifting, it is important to restare the absolute news introduced by the Western *theorein*. Thanks to this, a new historicism is born and an unprecedent humanity arises, which will be destinated to guide the rest of civilisations on earth. The revolutionary act of the philosophical *epochè* opens the possibility of comparisons and of the free variations of the forms invoking Europe to become a community animated by the infinite research of the universal truth. In this way, in the free and sincere accomplishment of the critical exercise, the intellectual can become a «humanity officer» by giving the contribution to overcome the ingenuites that pervade the modern politics.

Keywords: European Crisis - Universal values – Multiculturalism – Historicism - Crisis of the European Sciences.

Introduzione

L'intendimento primario del seguente testo è quello di verificare se la *scienza d'essenza,* invocata da Husserl quale soluzione al naufragio di valori occorsa nel Novecento, e culminata nel corso degli anni Trenta nella riflessione sulla storicità della cultura, possa rappresentare una percorribile via d'uscita dalla crisi dell'Occidente che trova nello scenario ideologico successivo alla Prima Guerra Mondiale uno dei suoi momenti epigonali ma che, per altri versi, caratterizza ancora l'odierno sfondo culturale delle attuali decisioni politiche. Interessi meschini, egoismi di parte, piccole e grandi pusillanimità prendono necessariamente il sopravvento quando non viene condotta una

* Valentina Missaglia, Cultrice della materia Filosofia teoretica M-FIL/01, Università «G. D'Annunzio» Chieti-Pescara. Email: valentina.missaglia84@gmail.com

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

rigorosa e seria riflessione sulle finalità e gli intendimenti dell'agire politico che ponga in evidenza *il proprium* della cultura europea. Nello sviluppo del percorso alla riflessione di Husserl faranno eco quelle di Romano Guardini e Vaclav Havel che, in anni diversi e osservando fenomeni storici apparentemente distanti – l'affermazione del potere nazista, il crollo dei regimi comunisti – rileveranno la medesima urgenza critica individuata dal padre della fenomenologia. Verranno, invece, controbattute le posizioni di Martin Heidegger e Oswald Spengler che intendono asservire il *theorein* filosofico alla prassi, aprendo la strada all'affermazione di politiche ideologiche. Si scoprirà, così, che la cultura europea non è una «mera follia storico-fattuale»[1] ma che in essa si manifesta il senso d'essere dell'umanità intera, latentemente o apertamente chiamata a divenire se stessa secondo la sua modalità più autentica - la razionalità – e che consegna la storia umana alla dimensione dell'*universalità* e dell'*infinità*.

1. La necessità di una lotta per l'autenticità

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale è l'ultima e più importante opera del filosofo tedesco di origini ebraiche Edmund Husserl. Il testo nasce da una serie di conferenze tenute dal filosofo in diverse università europee a metà degli anni '30 e approfondite da centinaia di pagine di dissertazioni e appendici che tennero il pensatore impegnato fino al 1939, anno della sua morte. Considerando l'intero corpus della produzione husserliana si può notare come l'interesse per i temi della storia e della cultura europea è piuttosto tardivo e databile attorno alla metà degli anni Venti, periodo in cui la rivista giapponese *Kaizo* chiede a Husserl una serie di articoli di riflessione sulla crisi dei valori occidentali[2].

L'insistenza su argomenti di questo tipo non deve stupire se contestualizziamo tali interventi in un periodo storico, quello tra le due guerre, segnato dalla «cultura della crisi» ovvero un clima culturale caratterizzato da previsioni circa la imminente fine della civiltà occidentale – come sostiene Oswald Spengler nell'opera *Il tramonto*

[1] E. Husserl, 1961, 44.

[2] Già nel saggio *La filosofia come scienza rigorosa* del 1911 Husserl aveva tracciato lo stretto rapporto tra crisi europea e crisi della filosofia invocando la rifondazione critica del pensiero filosofico e della ragione occidentale. Tuttavia a partire dagli anni Venti la riflessione husserliana sul destino dell'Europa si arricchisce dei temi della storicità e della costituzione storica della coscienza e della cultura. Tale rinnovato interesse è motivato, da una parte, dal confronto con i temi heideggeriani dell'esserci e della sua costitutiva temporalità e, dall'altro, con l'approfondimento fenomenologico condotto dallo stesso Husserl sui temi della coscienza temporale e della costituzione della *lebenswelt.* Come sostiene Paolo Bucci, 2013, 33: «la *Crisi,* pur mantenendo fermo l'ideale della rigorizzazione della filosofia e pur riproponendo la validità della prospettiva trascendentale, perviene a un approfondimento in senso storico-genetico di tale prospettiva. Nell'ultima opera husserliana, l'idea di filosofia come scienza rigorosa subisce in parte un ripensamento, per effetto di un'apertura dell'analisi fenomenologica ai temi della storicità e della lebenswelt». Sul rapporto tra temporalità e mondo della vita vedi anche A. Ferrarin, 2006.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

dell'Occidente[3] –, filosofie che riducevano la cultura occidentale a semplice visione di mondo – relativa ad alcune pratiche di vita e sostituibile con visioni di altra matrice –, e prospettive di carattere esistenzialistico che, sulla scorta dell'insegnamento nietzscheano, affermavano l'insensatezza del vivere.

La diffusa percezione di una *crisi* dell'Occidente assume tra gli anni Venti e Trenta del Novecento connotati sia storici sia esistenziali, si lega al naufragio dei grandi valori universalistici ed europeistici che avevano animato i primi mesi della Prima Guerra Mondiale e alimenta la sensazione nichilistica della mancanza di senso dell'esistenza individuale, oltre che la percezione di un eccessivo *eurocentrismo* della cultura occidentale, tesa sin dalle sue origini ad affermare valori ritenuti universali i quali, invece, stanno svelando il proprio radicamento storico e la relatività della propria origine. La guerra avrebbe dovuto liberare l'umanità dalla lotta di classe e dalle meschinità dei piccoli interessi borghesi aprendo le porte ad una vita vissuta nel nome dei più nobili ideali - difesa della patria, della democrazia e della libertà - che avrebbero rinsaldato il senso di appartenenza alla comunità nazionale ed europea. Dice Losurdo: «nella fase iniziale della guerra la morte e il sacrificio sembrano consolidare ulteriormente questa meravigliosa comunità nazionale […] La guerra sembra segnare il trionfo di questa comunità e questa ricchezza spirituale sul materialismo marxista»[4]. Lo stesso Husserl, in una lettera che possediamo solo nella sua traduzione inglese, esalta il valore dell'ingresso in guerra finalizzata alla difesa di ideali che trascendono gli ambiti di interesse del singolo e generano un'autentica comunità di intenti: «idee e ideali sono di nuovo in marcia e trovano di nuovo un cuore aperto ad accoglierli. L'unilaterale modo naturalistico di pensare e sentire perde la sua forza»[5] e in un altro passaggio leggiamo: «il sentimento che la morte di ognuno significa un sacrificio volontariamente offerto è al di sopra di ogni individualità conferisce una dignità sublime e innalza la sofferenza individuale a una sfera che è al di sopra di ogni individualità. Non possiamo più continuare a vivere come

[3] Spengler sosteneva che le culture seguissero lo stesso ritmo degli organismi biologici. Nel momento in cui una cultura perde il suo slancio creativo e vitale è destinata, proprio come un corpo vivente, a invecchiare e morire. Le civiltà, osservava Spengler, attraversano le stesse fasi dell'essere umano della infanzia, giovinezza, età adulta e vecchiaia. Commentando questi passaggi Stefano Zecchi sostiene che «quando una civiltà realizza la pienezza delle sue possibilità, "muore", il suo sangue scorre via, le sue forse sono spezzate, diviene *civilizzazione*. Essa tuttavia continua come le radici di alberi disseccati, a effondere nel profondo della terra la propria sostanza materiale a confondersi con la realtà visibile delle forme viventi. Una civiltà scompare quando ha esaurito la sua energia creativa, espressa in forma di popoli, Stati, religioni, lingue, arti, scienze». Cfr. S. Zecchi, 1998, 86. Riconoscere la fine della civiltà occidentale significa potersi preparare all'avvento di una nuova era poiché «la storia mondiale è un meraviglioso apparire e scomparire di forme organiche, un inesauribile formarsi e trasformarsi». Cfr. S. Zecchi, 1998, 87. Per uscire dal pessimismo nichilista avviatosi con la critica dei valori occidentali occorre accettare la fine dell'Europa come destino, certi del fatto che la storia è animata da una immanente necessità che la conduce a produrre continuamente nuovi simboli e, con essi, nuova cultura.

[4] D. Losurdo, 1991, 5.

[5] E. Husserl, 1989, 269.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

persone private. L'esperienza di ognuno concentra in se stessa la vita dell'intera nazione»[6].

Il bagno di sangue che seguì tali enfatici proclami mostrò come quel «modo naturalistico di pensare» e quegli interessi meschini che sarebbero dovuti scomparire nella «fornace di fusione»[7] della guerra erano, invece, tutt'altro che assenti e stavano determinando la fortuna di chi alla guerra non aveva preso parte. Così dice Agnoli: «la grande guerra fu dunque un'*esperienza modernizzante* in cui coloro che si aspettavano di trovarvi l'alternativa al mondo industriale-borghese-classista si accorsero invece che esiste soltanto un mondo, quello industriale, in cui la produzione e la distruzione tecnologica sono immagini speculari l'una dell'altra. Coloro che erano partiti sacrificando il proprio io personale in nome di un ideale comunitario o nazionale […] sarebbero tornati nel proprio paese e avrebbero incontrato persone arricchitesi grazie alla guerra stessa»[8].

Anche Husserl torna apertamente sulle proprie posizioni in merito al conflitto ponendo l'accento sullo smarrimento degli ideali europei che la guerra ha drammaticamente rivelato: «questa guerra, la colpa più universale e profonda dell'umanità nell'intera storia, ha mostrato l'impotenza e l'inautenticità di tutte le idee»[9], uno smarrimento di ideali che costituisce anche la nota dominante della politica a lui contemporanea. La guerra che ha devastato l'Europa, scrive nel primo articolo apparso su *Kaizo,* «e che dal 1918 non ha fatto che sostituire i mezzi della coercizione militare a quelli "più raffinati" della tortura psicologica e dell'indigenza economica, non meno depravanti dal punto di vista morale, ha rivelato l'intima non verità e insensatezza di tale cultura»[10]. Nella politica ormai domina «il pessimismo scettico»[11] e «l'impudenza della sofistica […] che si serve degli argomenti etico-sociali come di un mantello per coprire gli scopi egoistici di un nazionalismo totalmente degenerato»[12]. E' una politica superficiale perché divenuta acritica e, di conseguenza, mistificatrice e irresponsabile mentre l'Europa è sempre più malata e stanca[13]. E' una politica dimentica di ideali che trascendono l'ambito degli interessi immediati, privata di quell'apertura che unisce il presente all'infinità che continuamente la sovrasta e le conferisce senso[14]. E' una politica, in ultima analisi, *insensata* e *non vera*, segnata dal drammatico smarrimento dei valori, dallo scivolamento della vita comunitaria nella dimensione inautentica della noia e dell'assenza di senso, dalla mancanza di «fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura»[15].

---

[6] *Ibidem*.
[7] B. Croce, 1950, 22.
[8] F. Agnoli, 2005, 22.
[9] E. Husserl, 1994, 163.
[10] E. Husserl, 1999, 5.
[11] Ivi, 6.
[12] *Ibidem*.
[13] Vedi E. Husserl, 1961, 328 e 358.
[14] Vedi V. Havel, 2013, 51.
[15] E. Husserl, 1999, 5.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Occorre allora recuperare l'istanza autentica dell'Occidente, riportandolo a se stesso e alla sua vera natura. Occorre ingaggiare una vera e propria lotta per l'autenticità del senso di comunità e dell'essere umano stabilendo in via definitiva *ciò che è proprio* dell'Europa e uscendo dalle riduzioni naturalistiche che vedono l'uomo come semplice prodotto di natura e storia e intendono la civiltà europea come una visione di mondo paragonabile ad altre. Recuperare il volto *autentico* dell'Europa significa allo stesso tempo rivelare l'immanente teleologia dell'umanità europea[16], il suo fondamento e il suo ultimativo valore, significa fondare una «*autentica humanitas*»[17] caratterizzata dalla *vita di vocazione*, un'esistenza guidata da «un genere di valori che l'uomo che vi è dedito ama d'amore "puro" e dai quali otterrebbe, nel caso in cui riuscisse a conseguirli, un soddisfacimento "puro"»[18].

Tale compito può spettare solo alla filosofia intesa come *scienza dell'essenza*, una «scienza razionale dell'uomo e della comunità che sappia fondare una razionalità nell'agire sociale, politico e una tecnica politica razionale»[19], e il cui obiettivo finale sia una «generale rivoluzione dello spirito»[20], ovvero un mutamento decisivo nell'atteggiamento pratico che determinerà le future scelte politiche. Le moderne scienze dello spirito non possono adempiere a questo compito perché non sono pienamente razionali; esse mantengono un atteggiamento empirico nei confronti di una società e di uomini che richiedono una trattazione in termini essenziali, cioè *a priori*. Così come la matematica e la fisica considerano i fenomeni come esempi di idealità *a priori* più elevate che rappresentano il vero oggetto di studio della scienza, allo stesso modo nell'ambito delle scienze sociali occorre:

> «la mathesis dello spirito e dell'umanità; manca il sistema scientificamente dispiegato delle verità "apriori" puramente razionali radicate nell'"essenza" dell'uomo, le quali, in quanto puro *logos* del metodo, introdurrebbero nell'empiria delle scienze dello spirito la razionalità della teoria e renderebbero razionale la spiegazione dei fatti empirici»[21].

Più avanti nella storia del pensiero altri importanti osservatori politici avvertono la necessità di recuperare l'autenticità propria dell'Europa e indicano la straordinaria possibilità che si potrebbe aprire dalla sincera indagine critica dei valori occidentali. Nel secondo dopoguerra, ad esempio, Romano Guardini torna sui temi della crisi europea ribadendo husserlianamente l'esigenza di una «critica della potenza»[22] che consenta all'uomo occidentale di superare il pericoloso *naturalismo* che oggettivizza l'utilizzo della potere della natura «come se, in fondo, essa non fosse posseduta e utilizzata dall'uomo,

[16] Vedi E. Husserl, 1961, 332.
[17] E. Husserl, 1999, 35.
[18] E. Husserl, 1999, 34.
[19] E. Husserl, 1992a, 6.
[20] C. Sini in E. Husserl, 1992a, 4.
[21] E. Husserl, 1999, 7.
[22] R. Guardini, 2004, 26.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

ma si sviluppasse e si determinasse alla azione procedendo in modo autonomo sulla base dei problemi scientifici, tecnici e delle tensioni politiche» [23]. All'accrescimento del dominio umano sulla natura non è corrisposta una «più piena autorealizzazione dell'uomo»[24] ma, al contrario, l'uomo è sempre più succube delle forze evocate e rischia l'autodistruzione. Per Vaclav Havel, invece, l'Occidente è per definizione la terra del crepuscolo (la parola accadica *erebù* dalla quale deriva il termine Europa significa, appunto, tramonto), territorio il cui *proprium* consiste nella riflessione spirituale, unico grande compito consegnato all'uomo europeo del '900: «l'unica cosa che potrà essere il suo compito sensato nel prossimo secolo è *essere se stessa* nel miglior modo possibile»[25].

Il tema del recupero del carattere autentico della cultura e della *scienza dell'essenza* è decisivo anche nelle riflessioni heideggeriane degli anni Trenta. Nel suo discorso di rettorato il filosofo invoca la «missione spirituale»[26] del popolo tedesco che richiede il costante chiarimento dell'essenza del procedere scientifico consentendo l'orientamento dell'azione pratica:

> «Il volere l'essenza, da parte del corpo docente, deve destarsi e rinforzarsi fino alla semplicità e all'ampiezza del sapere riguardante l'essenza del sapere scientifico. Il volere l'essenza da parte del corpo degli allievi, deve obbligare se stesso a raggiungere, nel sapere, la chiarezza e la disciplina più alte; inoltre deve plasmare il condiviso sapere scientifico, concernente il popolo e il proprio Stato fino a renderlo inerente all'essenza della scienza e questo in modo tale che quest'essenza sia sempre intimamente intonata da quel sapere. […] Noi scegliamo la lotta del sapere, la lotta di coloro che sanno porre domande»[27].

Nel momento in cui la forza spirituale dell'Occidente sta venendo meno e scricchiola nelle sue «giunture costitutive»[28], nell'epoca in cui «il nostro *Dasein* sta dinanzi ad un grande mutamento […] e cioè: "Dio è morto"»[29], si rende necessaria una rinnovata «volontà d'essenza»[30] che recuperi l'originario atteggiamento teoretico del popolo greco inteso come «interrogante e stabile stanziarsi nel bel mezzo dell'ente che, colto nella sua interezza, costantemente si nasconde»[31]. Occorre problematizzare ciò che appare scontato, riscoprire ciò che sembra conosciuto e fondare ciò che è noto solo come fatto empirico. I nazionalismi e le ideologie, sostiene Husserl, non avrebbero presa se i concetti di «comunità», «popolo» e «umanità» «non fossero circondati, nonostante la loro naturalezza, da orizzonti oscuri, da mediazioni intricate e nascoste, la cui esplicitazione e

[23] R. Guardini, 1954, 81.
[24] R. Guardini, 2004, 20.
[25] V. Havel, 2013, 74.
[26] M. Heidegger, 1998, 2.
[27] M. Heidegger, 1998, 10-11.
[28] Ivi, 11.
[29] Ivi, 6.
[30] Ivi, 2.
[31] Ivi, 5.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

chiarificazione va ben oltre le forze del pensiero ben educato»[32]. La crisi della cultura europea è dunque una crisi della *ragione europea* che ha rinunciato alla riflessione sul suo senso d'essere smarrendosi nell'inautenticità delle tecniche, dei procedimenti scientifici *obiettivi* e dei meschini interessi personalistici.

2. *Dalla* scienza d'essenza *all'indagine sulla storicità europea*

Tra gli anni Venti e Trenta il tema della «scienza d'essenza» si arricchisce della riflessione sulla storicità. In quegli anni, infatti, la riflessione husserliana, impegnata nello studio fenomenologico della relazione intenzionale soggetto-mondo, si concentra sulla «sedimentazione di strati»[33] di significato che costituiscono il soggetto. La riflessione sulla temporalità immanente all'io ha condotto il filosofo a pensare che la coscienza non si costituisca una volta per sempre ma che essa sia, al contrario:

> «un divenire incessante. Ma non è mera successione di vissuti, un flusso obiettivo. La coscienza è un divenire incessante in quanto è una costituzione incessante di obiettività nel *progressus* incessante della successione di livelli. E' una storia mai interrotta. E la storia è una costituzione stratificata di formazioni di senso sempre più alte dominata da una teleologia immanente»[34].

Ciò che vale per la coscienza del singolo vale anche per la cultura in generale. Anche essa è flusso. Recuperare l'autenticità dell'Occidente significa, quindi, non solo stabilire in linea di principio e a livello essenziale, quali valori e obiettività sono propri dell'Occidente ma significa poter ripercorrere le tappe storiche attraverso le quali quei valori si sono costituiti.

Si tratta di porre una domanda a ritroso (*Ruckfrage*) che partendo dalla situazione attuale si interroghi circa le origini dello spirito europeo. La ricostruzione husserliana non sarà una ricostruzione di fatti ma un'interpretazione di ciò che è stato avendo cura di «disvelare, esplicitare, portar fuori (*auslegen*), cioè far emergere le possibilità che giacciono in maniera velata nella tradizione»[35]. L'Europa non indica un territorio geografico ma uno *spirito* (o ideale) che è nato in Grecia grazie al sorgere della domanda filosofica. Essa ha generato un nuovo atteggiamento che ha permesso il passaggio da «un vivere diretto e ingenuo nel mondo»[36] ad uno sguardo teoretico tramite il quale l'individuo, lasciando da parte le proprie pratiche di vita concreta, è divenuto in grado di osservare il mondo come spettatore della verità di ciò che gli si pone davanti. L'Europa

[32] E. Husserl, 1999, 6.
[33] V. Costa, 2009, 163.
[34] E. Husserl, 1992b, 286.
[35] V. Costa, 2009, 166-67.
[36] C. Di Martino, 1998, 153.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

nasce da un nuovo modo di guardare che, come vedremo, costituisce il destino di tutta l'umanità.

I motivi che hanno determinato la nascita di questo atteggiamento rimangono in ultima analisi misteriosi e affondano nell'originalità di quello spirito greco che è solo in parte spiegabile, tuttavia nel saggio *Il medium e le pratiche* Carmine Di Martino prova a dare ragione della nascita di un tale atteggiamento.

La tesi di fondo dell'autore è che nel passaggio dalla cultura orale a quella alfabetica si è aperta la imprevedibile possibilità di un atteggiamento del tutto *non pratico.* Simbolo di questo passaggio è la trascrizione greca dei poemi omerici. Infatti, fino all'VIII secolo a.C. le vicende degli eroi achei, tramandate nella loro versione orale, rappresentavano una sorta di «enciclopedia tribale» cui tutti i cittadini dovevano attingere per apprendere valori e costumi. Gli uomini che assistevano alle rappresentazioni aediche erano portati ad immedesimarsi con il racconto e, per suo tramite, acquisire quasi per un'osmosi culturale i valori che tali racconti veicolavano. La forma poetica aveva il compito di favorire assimilazione e memorizzazione. Tale forma di comunicazione non rappresentava un espediente stilistico né rispondeva ad un gusto puramente estetico ma nelle culture tribali essa era essenziale al contenuto stesso: «non vi sono affatto enunciati universali e astratti che, pensati come tali nell'anima individuale di uomini orali, verrebbero in un secondo tempo costretti entro incongrue figure narrative e poetiche per essere ricordati»[37]. Nel contesto delle tribù orali, infatti, non esistevano né «universali e astratti» né, tantomeno, «anime individuali» poiché l'uomo della tribù viveva un senso di profonda appartenenza al proprio gruppo tanto da non potersi concepire al di fuori di esso.

E' l'avvento della cultura alfabetica che «sottrae l'uomo dalla dipendenza tribale e lo istituisce come *individuo autonomo*»[38]. La *mimesi* rappresenta per l'uomo immerso nella cultura tribale l'unica modalità di appropriazione del senso delle cose. Essa assume la forma di un «pericoloso e inquietante stato di *trance*, in cui viene meno ogni controllo di sé»[39]. Con le scritture sillabiche si mantiene lo stesso rapporto di immedesimazione con la propria cultura. Anche in questo caso, infatti, per decodificare i simboli è necessaria la conoscenza del contesto nel quale tali simboli sono stati prodotti. Non a caso, sostiene Di Martino «la scrittura sillabica non può essere utilizzata per riprodurre "enunciati insoliti" […] perché una volta scritti essi non sarebbero più 'leggibili'. Leggibile in una cultura sillabica, è solo ciò che è 'solito', ciò che è in qualche modo intersoggettivamente conosciuto e circolante e che può essere richiamato alla memoria a partire dai segni di scrittura»[40].

Per dare avvio alla vicenda dell'Occidente è necessario dunque sostituire un «orecchio», strumento fondamentale della trasmissione del sapere in contesti tribali, con un 'occhio', *medium* privilegiato delle culture alfabetiche. Secondo Di Martino il passaggio

[37] Ivi, 158.
[38] Ivi, 153.
[39] *Ibidem*.
[40] Ivi, 160.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

dal medium uditivo al medium visivo avrebbe mutato in via definitiva l'atteggiamento dell'uomo occidentale. Infatti con la trascrizione dei poemi omerici accade che dopo secoli di recitazione le storie di Achille possano finalmente essere lette. Di conseguenza ciò che innanzitutto viene meno è la necessità di *memorizzazione* del testo. Come sapeva bene Platone il testo scritto è, al contrario di quello orale, sempre disponibile ad una nuova rilettura. Il soggetto che legge cessa di essere un «agente» della composizione per divenire uno «spettatore» del brano che si dispiega davanti ai suoi occhi. Gli uomini tribali «agiscono» paticamente durante la recitazione mentre quelli segnati dall'avvento della cultura alfabetica semplicemente «guardano». Questo consente lo sviluppo di nuove tematiche che richiedono discussioni formali. E' quello che accade quando Esiodo scrive di «giustizia» o quando Sofocle parla dell'«uomo». Siamo all'inizio di un cammino che porterà alla costituzione della mentalità occidentale e che per compiersi necessita di un nuovo impiego del verbo essere. Sofocle, infatti, parla di un uomo che fa e non di un uomo che è. Tuttavia con il tempo il verbo essere comincia a significare non solo «esistere», «essere in situazione» ma diviene una *copula* ovvero strumento logico di collegamento tra un soggetto e un predicato che descrive qualità stabili e universali dell'oggetto preso in considerazione. Nasce il giudizio logico, un tipo di proposizione che per la prima volta intende descrivere qualità *universali* ed *eterne* degli enti:

> «la visualizzazione alfabetica, neutralizzando la spinta a comporre il discorso in conformità alle leggi della memoria orale, inaugura quel cammino che porta dalla narrazione al discorso logico, atemporale, impersonale, in cui domina una funzione del verbo essere del tutto estranea e incongrua alla pratica linguistica dell'oralità. Alle virtù della copula tutta la nostra concettualità e costitutivamente affidata»[41].

Allo stesso tempo l'avvento della cultura alfabetica modifica profondamente il ruolo del metro poetico nella composizione del testo. Se nella cultura orale la forma poetica è inscindibile dal messaggio trasmesso, con l'avvento della scrittura alfabetica essa diviene una forma stilistica particolare lasciando lo spazio ad un altro tipo di composizione che è la cifra propria del sapere occidentale: la prosa. Erodoto può scrivere le *Storie* perché appartiene alla cultura alfabetica nella quale la storia è, appunto, un'indagine, volta alla ricerca della *verità in sé*. Commenta Di Martino:

> «con l'alfabetizzazione del discorso nascono i fatti del passato, nasce la "storia" come successione di "fatti". L'accaduto cessa di prendere forma e vita nel presente, emerge nella sua separatezza di passato: letteralmente "de-scritto" nella sua "oggettività" dalla prosa alfabetica e collocato nella lineare, uniforme e progressiva distanza "scritta" […]. L'avvenimento si trasforma in fatto […]»[42].

[41] Ivi, 163.
[42] Ivi, 166.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Allo stesso tempo la pratica alfabetica consente la formulazione delle idee proprie della filosofia. Al nuovo concetto di storia come racconto dei 'fatti del passato' si accompagnano nuove concettualità teoriche che si affidano alle possibilità del verbo essere di descrivere le caratteristiche *in sé* degli oggetti - si pensi alla rivoluzione apportata da Parmenide in merito al tema dell'essere -. Si assiste così alla «progressiva sostituzione degli 'enunciati del *fare'* con gli 'enunciati dell'*essere*', dell'è»[43]. Si può dire dunque con Husserl che:

> «l'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo sia legittimo: parlo di una nascita spirituale che è avvenuta in una nazione, o meglio per merito di singoli uomini e di singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è la Grecia del VII e VI secolo a.C.»[44].

La rivoluzione alfabetica, infatti, ha determinato la nascita di uno spirito nuovo che viene via via a configurarsi come lo spirito europeo. Esso è essenzialmente connotato da una capacità critica sconosciuta alle altre civiltà non alfabetiche. Ponendo la tradizione a distanza, sotto lo sguardo attento dell'occhio, il lettore è in grado di valutare ciò che la tradizione propone trattenendo ciò che egli ritiene di valore e rifiutando ciò che non lo è. In effetti quando i greci si trovarono sotto gli occhi la trascrizione dei poemi omerici si accorsero che essi erano pieni di contraddizioni e discrepanze poiché il lettore, a differenza dell'uditore:

> «può fermare il flusso elocutivo in ogni momento; può trattenersi a riflettere in pura sospensione, senza dover prendere affatto partito; può tornare indietro e riprendere il filo dell'argomentazione; può ragionare freddamente su ciò che gli viene comunicato; può di continuo fare un passo indietro o un passo a lato»[45].

In questo modo si afferma «un abito interrogativo inaudito: "le informazioni sui loro dei ed eroi erano letteralmente vere? Come si potevano spiegare le patenti discrepanze? In che modo le credenze e gli atteggiamenti del passato potevano accordarsi con quelli del presente?»[46].

La filosofia, pratica resa possibile dalla rivoluzione alfabetica, è la conseguenza di un atteggiamento nuovo, inedito e peculiare che permette di guardare a distanza sia la cultura propria sia quelle estranee valutandole in base a concetti universali, eterni ed immutabili che traducono in oggetto i predicati rilevati grazie all'uso copulativo del verbo essere (la bellezza, la giustizia, la verità). E' un atteggiamento essenzialmente *teoretico* nel senso etimologico della parola. La radice del verbo *theorein,* da cui deriva la parola *theoria*, è il verbo *orào* che significa appunto *vedere,* potremmo anche dire *vedere*

[43] Ivi, 167.
[44] E. Husserl, 1961, 334.
[45] C. Di Martino, 1998, 169.
[46] Ivi, 170.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

distanziandosi o *vedere da distante*[47]. L'osservazione è l'atteggiamento che più profondamente connota e innerva lo spirito europeo.

E' in virtù di questo atteggiamento che l'uomo occidentale diviene in grado di 'ascoltare' - un'attività che diviene a questo punto un 'vedere con le orecchie', poiché anche in questo caso il contenuto orale viene posto a distanza da se stessi -, e 'comprendere' confrontando le usanze proprie e quelle degli altri come entità spirituali poste di fronte ai propri occhi. Un atteggiamento scettico, capace di sospendere la validità delle conoscenze e porsi in modo problematico verso di esse.

Allo stesso tempo, dal punto di vista antropologico, la rivoluzione alfabetica consente lo sviluppo di un tipo umano nuovo: *l'individuo*. La lettura è, infatti, una attività silenziosa condotta in solitudine. L'uomo che legge può, a differenza dell'uomo tribale, estraniarsi dal contesto socio-culturale in cui vive per divenire tutt'uno con il testo. Mentre per l'uomo tribale e uditivo la comunità di appartenenza costituisce e plasma la personalità, l'uomo europeo sperimenta un senso di distacco rispetto alla tradizione e alla cultura di appartenenza con la quale egli non si immedesima ma che, al contrario, egli valuta con occhio critico. E' proprio grazie alla rivoluzione alfabetica che l'uomo cessa di essere olisticamente fuso con la totalità del suo gruppo sociale e diviene individuo solitario, assoluto protagonista dell'accettazione o del rifiuto della propria cultura.

L'originalità dell'Occidente è consistita e consiste da una parte nella capacità offrire all'umanità le categorie di pensiero dell'*in sé* che aprono il compito infinito di comprensione dell'universale, dall'altra nella capacità di generare individui protagonisti della propria azione libera poiché dotati di capacità critica verso la tradizione. Alla luce delle precedenti affermazioni è più facile comprendere cosa intende Husserl quando in un passaggio chiave della Conferenza di Vienna afferma che in Grecia tra VII e VI secolo si delinea:

> «un *nuovo atteggiamento* di alcuni uomini verso il mondo circostante. Da questo atteggiamento derivò una formazione spirituale di un genere completamente nuovo, la quale si trasformò rapidamente in una forma culturale sistematicamente conclusa. I greci la chiamarono *filosofia.* Nella sua traduzione esatta questo termine non significa altro che scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di tutto ciò che è. Ben presto nasce l'interesse per il tutto, e perciò ben presto si pone il problema del divenire e dell'essere nel divenire, del suo particolarizzarsi in forme generali e nelle regioni dell'essere»[48].

[47] Non a caso Remì Brague, dovendo descrivere lo specifico dell'atteggiamento europeo di fronte alle altre culture parla di "distanziamento" facendo direttamente riferimento all'esperienza della lettura come attività specifica dell'occhio: «I teorici russi della letteratura del periodo precedente la Grande Guerra, detti poi "formalisti", hanno creato il concetto di *straniamento* (corsivo mio) per esprimere l'essenza stessa della letteratura: mentre l'esperienza quotidiana subisce inevitabilmente l'usura dell'abitudine, lo scrittore permette al lettore di riviverla con occhi nuovi, applicando tutta una serie di procedimenti che hanno come effetto il fatto che quella realtà sembra estranea. In seguito l'idea fu ripresa da Brecht con la sua famosa Verfremdung, il 'distanziamento'». R. Brague, 2005, 200.
[48] E. Husserl, 1961, 334.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Ciò che in ultima analisi identifica il popolo europeo rispetto agli altri popoli è un nuovo modo di porsi di fronte alle entità disponibili per tutte le umanità eppure mai così guardate, mai così comprese. Così come si gioca la possibilità di un vero multiculturalismo. Infatti è proprio grazie a questo sguardo 'distaccato' che l'uomo europeo può accogliere ciò che è diverso da sé. E' ciò che rileva anche Remì Brague quando è chiamato a individuare le differenze tra popolo greco e indiano. Riportando un episodio tratto dalle *Storie* di Erodoto, il filosofo francese narra di un confronto sulla sepoltura dei morti avvenuto tra indiani e greci. Se è vero che entrambi i popoli inorridiscono per le pratiche di sepoltura poste in atto dall'altro popolo, è anche vero che i greci:

> «ascoltano in silenzio la domanda del re e vi rispondono con calma, mentre gli Indiani la coprono con le loro urla indignate e chiedono a Dario di tacere. […] I Greci comprendono, tramite un interprete, ciò che viene chiesto agli indiani. I Greci possono dunque essere attaccati alle loro usanze particolari […]; però almeno accettano di prendere conoscenza di ciò che essi non sono e, di conseguenza, di informarsi sul carattere contingente della loro particolarità, di aprirsi sul resto del mondo»[49].

Il popolo greco è contraddistinto da un particolare atteggiamento che gli indiani non possono in alcun modo replicare; è un atteggiamento che prevede «l'ascolto» e la «comprensione» di leggi culturali diverse dalla propria, una modalità di rapporto con la realtà che richiede la capacità di estraniarsi da se stessi e dal proprio passato per aprirsi (criticamente) all'altro. Di conseguenza non è un contenuto, o una serie di contenuti a identificare l'Europa nella sua specificità ma, come dice Brague, è una *forma* che permette di interpretare ciò che viene incontrato secondo le categorie universali proprie dell'Occidente. Per questo motivo «l'Europa non è altro che un costante movimento di autoeuropeizzazione»[50] ovvero un processo infinito di riappropriazione di sé, delle proprie categorie costitutive e della propria autenticità, un movimento all'interno del quale «l'Europa è il risultato dell'europeizzazione, non la sua causa»[51].

3. Il campo di battaglia della storicità: Husserl contra Heidegger

Lo sviluppo dello sguardo puramente teoretico è un punto di non ritorno per la storia dell'umanità intera. Esso diviene principio di un nuovo tipo di storicità che Husserl nella *Crisi delle Scienze Europee* chiama *storicità assoluta* in aperta polemica con il concetto di intrascendibilità della storia di Martin Heidegger. La filosofia comporta un «rivoluzionamento della storicità, che si trasforma ora nella storia del venir meno, nel

[49] R. Brague, 2005, 150.
[50] R. Brague, 2005, 152.
[51] *Ibidem*.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

divenire di un'umanità a cui incombono compiti infiniti, dell'umanità finita»[52]. Tale atteggiamento si caratterizza per una modalità di interrogazione della realtà *non ingenua* e *disinteressata* e si contrappone diametralmente a quello che il filosofo definisce «atteggiamento mitico» o «naturale», caratteristico non solo delle civiltà prefilosofiche ma proprio anche delle culture più elevate. «Venendo al mondo» sostiene Vincenzo Costa «assorbiamo i valori del mondo circostante, ci identifichiamo con essi. Viviamo all'interno di un certo modo di pensare i rapporti tra gli uomini, l'essere della divinità il senso dell'esistenza. E li accettiamo senza sollevare una domanda sulla loro verità»[53]. Per l'uomo immerso nelle sue pratiche quotidiane «è tematico ciò verso cui ci si dirige»[54] mentre rimane sempre sullo sfondo l'accadere stesso del mondo e il suo valore di verità. E' un atteggiamento che si configura come «un certo stile normale dell'esistenza umana»[55], nasce nell'ambito della vita *pratica* ma può caratterizzare i gradi di cultura più elevati. Gli oggetti che si fanno incontro nell'esperienza si presentano come entità «inerti», dotati di uno specifico e inindagato significato culturale e disponibili ad essere manipolati ed utilizzati a seconda degli interessi e delle esigenze individuali.

Queste modalità patico-pratiche di rapportarsi al mondo costituiscono un *primo tipo di storicità* caratterizzato da «immobilità» e «staticità» poiché in essa «ogni singolo stile fattuale dell'esistenza creatrice di cultura, rimane formalmente lo stesso, nonostante tutte le fasi di ascesa, decadenza o di ristagno»[56]. Secondo la modalità ingenua di rapporto con il mondo, all'interno di ogni oggettualità - sia materiale sia spirituale - fungono una serie di significati stratificati che vengono, tuttavia, completamente obliati dal senso comune: «una simile descrizione dell'esperienza, assai comune, è ritenuta da Husserl una pura mitologia»[57].

Occorrono dunque «particolari motivi perché tutto ciò che inerisce alla vita del mondo possa subire un *rivolgimento* (corsivo nostro), perché possa diventare tema e suscitare un persistente interesse»[58]. Tale rivolgimento si configura come una prassi di genere totalmente nuovo perché grazie ad esso:

> «l'uomo è preso dalla passione per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici e che, nell'ambito circoscritto delle sue attività conoscitive e nei tempi ad essa dedicati, non persegue e non produce altro che pura teoria»[59].

[52] E. Husserl, 1961, 338.
[53] V. Costa, 2009, 172.
[54] E. Husserl, 1961, 340.
[55] *Ibidem*.
[56] Ivi, 339.
[57] C. Di Martino, 2013, 17.
[58] E. Husserl, 1961, 340.
[59] Ivi, 343.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Evidentemente non si tratta di abbandonare in via definitiva il *modus solitus* di rapportarsi alla realtà poiché anche gli uomini segnati dal rivolgimento teoretico continuano a manipolare oggetti, progettare l'azione futura e amministrare la politica secondo i dettami dell'atteggiamento ingenuo e pratico; eppure, allo stesso tempo, essi appartengono in via definitiva a un nuovo tipo di storicità – la *storicità assoluta* -, divengono una comunità trascendentale di «uomini nuovi»[60] destinati per sempre a vivere nel segno dell'infinità.

Da questo punto di vista, se osservata secondo un atteggiamento «naturale» o «mitico» cioè ingenuo, la storia si presenta come successione di civiltà che nei loro processi di sviluppo e decadenza presentano dal punto di vista formale identiche caratteristiche, mentre se essa viene affrontata secondo un metodo trascendentale mirante a chiarirne il «senso teleologico»[61] essa rivela la presenza di una *soglia*, la soglia del rivolgimento teoretico, a partire dalla quale «sorge una particolare umanità»[62].

L'obiettivo polemico di queste righe è sicuramente Oswald Spengler che intende, tramite uno sviluppo metodico delle analogie storiche, sviluppare una «*morfologia della storia mondiale*»[63] avente lo scopo di individuare «la struttura metafisica dell'umanità storica»[64], riducendo la grande epopea della storia occidentale a semplice manifestazione di una forma storica universale e privandola, di conseguenza, della sua immanente *vocazione* all'universalità. La cultura occidentale, invece, non è una «mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di un'umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse»[65] poiché in essa si è rivelata «quell'entelechia che è propria dell'umanità come tale»[66], ovvero si è resa evidente – ed è diventata cultura – la finalità ultima dell'umanità in quanto «latentemente» o «espressamente orientata»[67] verso la razionalità. Nell'umanità occidentale si è svelato un nuovo senso della storia che ha cessato di essere una continua successione di ascese e declini per acquisire la forma di una immanente teleologia.

I ricorrenti riferimenti al tema della storicità si rivolgono polemicamente anche contro l'ormai rinnegato discepolo Martin Heidegger. Come ha chiarito efficacemente Losurdo, tra gli anni Venti e Trenta Heidegger partecipa a quel processo di *detrascendentalizzazione* e *deuniversalizzazione* del soggetto spesso reso funzionale all'ideologia di guerra tedesca. Se, secondo Spengler «l'umanità è un concetto zoologico o è vuota parola»[68] mentre, secondo De Maistre: «non esiste *l'uomo* nel mondo. Ho visto nella mia vita francesi, italiani, russi ecc.; so pure, grazie a Montesquieu che *si può essere*

[60] Vedi E. Husserl, 1961, 335.
[61] Ivi, 328.
[62] Ivi, 345.
[63] O. Spengler, 1978, 16.
[64] Ivi, 13.
[65] E. Husserl, 1961, 44.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ibidem*.
[68] O. Spengler, 1978, 28.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

persiani; ma in quanto all'uomo dichiaro di non averlo mai incontrato in vita mia: se esiste, è a mia insaputa»[69], per Heidegger l'uomo è *dasein* (esserci) ovvero un soggetto praticamente e paticamente coinvolto nel proprio mondo-ambiente storico che rappresenta l'ultimo e intrascendibile orizzonte dell'esistenza. «La categoria del *dasein*», commenta Losurdo, «con quella particella (il *Da*) che intende enfatizzare il qui e ora, mira esplicitamente a negare la categoria di genere umano: se intendiamo il soggetto daseinmäßig, cioè in modo conforme alla categoria di esserci, non possiamo mai sussumerlo sotto la categoria di "genere"»[70]. Le categorie dell'esserci e dell'essere nel mondo vengono spesso utilizzate dalla propaganda nazista per affermare l'importanza delle «radici» e del radicamento dell'individuo in una comunità storica determinata. Nel suo discorso di rettorato il filosofo, criticando il concetto di *Geist* come «interminabile esercizio dell'analisi logico-intellettuale» e come «ragione universale»[71] si richiama apertamente alle «forze di guerra e sangue»[72] che costituiscono il vero spirito del popolo tedesco. Secondo Heidegger occorre superare il concetto di uomo come animale razionale per abbracciare il più autentico principio di uomo come animale storico, un *esserci* esistenzialmente radicato nella comunità nazionale di appartenenza. Continua Losurdo: «Heidegger aveva osservato che la vita è "sempre vissuta hìc et nunc" in una determinata "situazione storico-spirituale"; pertanto, l'effettiva esperienza di vita (...) non è l'universale di cui il sé sarebbe il caso individuale, ma essa è un fenomeno essenzialmente "storico"»[73]. Di conseguenza, se la ragione universale viene tacciata di inautentico intellettualismo anche i valori sovranazionali di democrazia, convivenza pacifica e fratellanza universale – che il popolo tedesco ha visto rivivere durante la fallimentare esperienza della Repubblica di Weimar - devono lasciare spazio ai diritti particolari delle singole comunità umane poiché «ci sono tante specie di diritti fondamentali quante sono le specie di comunità umana»[74], negando in questo modo ogni appiglio per affermare la possibilità di diritti universali dell'uomo. E' il pericolo che, in altri termini, rileva anche Romano Guardini quando descrive l'ascesa del potere nazista in Germania. Con la riduzione del *Geist* alla dimensione biologica «che considera l'essere umano come un vivente che è certo più sviluppato, dotato e pregevole dell'animale, ma essenzialmente sta sullo stesso piano […] sempre più scomparve ciò che dà all'uomo sostegno in se stesso: il sentimento della dignità spirituale, la capacità di giudizio personale, la coscienza dell'eterno valore del singolo»[75].

Secondo Husserl tali riduzioni biologiche e storiche sono espressioni di un «pericoloso naturalismo»[76] secondo il quale l'individuo si presenta come un *puro fatto*

[69] J. De Maistre, 1985, 47.
[70] D. Losurdo, 1992, 57.
[71] M. Heidegger, 1998, 7.
[72] *Ibidem*.
[73] D. Losurdo, 1992, 57.
[74] C. Schmitt, 1934, 44.
[75] R. Guardini, 2004, 49.
[76] E. Husserl, 1961, 332.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

della storia e della natura il cui senso d'essere è totalmente occultato. Spengler, Heidegger e gli ideologi di regime che hanno ridotto la storia occidentale a «mera follia storico-fattuale»[77] e gli individui a «uomini di fatto»[78] esprimono la loro adesione al primo tipo di storicità palesando di non aver del tutto compreso la novità assoluta portata nella storia dallo sguardo teoretico.

Non a caso sia l'indagine spengleriana sia quella heideggeriana sono funzionali alla prassi. Secondo le intenzioni dell'autore ne *il Tramonto dell'Occidente* «viene tentata per la prima volta una prognosi della storia. Ci si è proposti di predire il destino di una civiltà»[79], un compito che Spengler considera «l'unica e, in un certo modo, naturale filosofia che oggi tutti oscuramente presentono»[80]. L'indagine circa la morfologia della storia è funzionale allo scopo puramente pratico della previsione degli sviluppi futuri, unico compito rimasto valido per la filosofia di un Occidente ormai in declino. In un passaggio della *Prefazione* Spengler condanna apertamente l'atteggiamento puramente teoretico di chi scambia «il raziocinare sofistico intorno all'azione per l'azione stessa» perché «chi si mette a definire ignora il destino» [81], mentre nel suo *Discorso di rettorato* Heidegger critica l'atteggiamento di chi interpreta la strutturazione dello sguardo teoretico presso il popolo greco come un puro «domandare considerante-contemplante»[82], atteggiamento da cui discenderebbe un prassi politica razionale. Secondo Heidegger le cose non starebbero affatto in questo modo; il filosofare non sarebbe stato per i greci una contemplazione assolutamente *non pratica* e *disinteressata* dell'ente ma, al contrario, questo «domandare considerante-contemplante» avrebbe il significato di «suprema attuazione di una prassi genuina»[83], rappresenterebbe, cioè, il momento culminante della prassi, un punto mediano che «intona intimamente l'intero *dasein* del popolo e dello stato»[84].

Secondo Husserl la considerazione heideggeriana del *theorein* come momento culminante della prassi indica la permanenza di tali considerazioni all'interno di una modalità naturalistica e ingenua di guardare l'esperienza greca. Il *theorein* può essere servile agli interessi naturali della vita come accade in politica ma, in questo caso, «il nuovo atteggiamento è a sua volta un atteggiamento pratico»[85]. Invece, continua Husserl:

> «esiste un'altra possibilità essenziale di cambiamento dell'atteggiamento naturale generale […], esiste cioè *l'atteggiamento teoretico* […], il quale diventa un fine autonomo, un campo di interessi. L'atteggiamento teoretico, per quanto sia a sua volta un atteggiamento professionale, è del tutto non pratico. Esso si fonda su un'epochè volontaria da qualsiasi

[77] Ivi, 44.
[78] Ivi, 35.
[79] O. Spengler, 1978, 13.
[80] Ivi, 7.
[81] Ivi, 4.
[82] M. Heidegger, 1998, 5.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ibidem*.
[85] E. Husserl, 1961, 340.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> prassi. E perciò anche da qualsiasi prassi di grado più alto che, nell'ambito della vita professionale, si proponga di servire alla dimensione naturale»[86].

L'atteggiamento filosofico trova il suo momento culminante nel gesto di sospensione (*epochè*) da tutti gli interessi pratici. Nell'epochè l'uomo compie quel percorso della ragione avviato tramite lo sviluppo della pratica alfabetica e che consente di *porsi a distanza* dai significati culturalmente e occultamente vissuti dal soggetto per poterli apertamente valutare e criticare. Con lo sviluppo della capacità critica l'umanità entra nell'ambito di una *storicità assoluta* «che assume la forma di una prassi di genere nuovo, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita»[87]. In questa capacità di critica universale sta la possibilità di riscatto dell'Occidente e il momento di svolta della storia dell'umanità intera. Quell'umanità che vive latentemente o apertamente la tensione alla razionalità trova nella cultura filosofica il proprio compimento e il proprio fine.

In questo contesto l'intellettuale non è chiamato a divenire «vate» dell'umanità futura, proponendosi come profeta degli sviluppi futuri – come vorrebbe Spengler –, né preconizzando con la teoria l'inevitabile destino politico di un popolo – come sembra alludere Heidegger in alcuni passaggi – ma, secondo una famosa espressione di Husserl, esso dovrà divenire «funzionario dell'umanità»[88], rendendosi servitore di quella svolta teoretica che ha generato l'Occidente. Solo se i filosofi adempiono seriamente a questa funzione critica si potrà evitare l'affermazione del pensiero ideologico. In una riflessione degli anni Novanta Havel, riflettendo sulla crisi dell'Occidente seguita al crollo delle ideologie novecentesche, pone in evidenza l'importanza che il ruolo dell'intellettuale ha nella ricostruzione della cultura moderna. Richiamandosi al concetto popperiano di *ingegneria olistica sociale* Havel rileva come i regimi totalitari novecenteschi siano nati dall'«aspirazione dell'uomo a cambiare del tutto e globalmente il mondo per il meglio secondo un'ideologia a priori fondata sull'illusione di aver capito tutte le leggi dell'evoluzione storica»[89].

Le ideologie nascono da un fatale asservimento del *thorein* alla *praxis* rispondendo, tramite la costruzione di un sistema astratto e ideale, che intende predire il futuro dell'azione politica, ad un'aspirazione del tutto pratica. In questo modo il pensiero, cessando di essere funzione critica della vita – valutandone in modo del tutto disinteressato la costituzione dei significati, la fondatezza dei valori e cioè, in una parola, il suo *senso* d'essere –, «dovette dichiarare guerra alla vita stessa»[90] costruendo una

[86] Ivi, 341.
[87] *Ibidem*.
[88] Ivi, 46.
[89] Vedi Havel, 2013, 34.
[90] Ivi, 35.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

gabbia teorica nella quale «furono distrutte tutte le manifestazioni naturali della vita in nome della visione astratta e teoretica di un mondo migliore»[91].

Occorre dunque che gli intellettuali ritornino ad essere «coltivatori della tolleranza», «difensori dei diritti umani e della loro indivisibilità e inviolabilità» ovvero riacquistino il ruolo di «coscienza della società»[92]. Tale mutamento del ruolo dell'intellettuale è possibile solo se si recupera per intero l'aspirazione puramente teoretica della cultura occidentale.

4. Una comunità umana segnata dall'infinità e dall'universalità

L'umanità occidentale vive, in virtù della sua *epochè*, nel segno dell'universalità e dell'infinità, dimensione del tutto preclusa alle civiltà che non hanno attraversato la soglia del puro *theorein.* L'atteggiamento teoretico porta, infatti, alla scoperta di formazioni di senso - le idee - che hanno carattere specificatamente universale. Ciò risulta evidente dall'applicazione che di questo atteggiamento si ha nelle scienze matematiche. Dice Husserl: «il matematico si astiene in via di principio da qualsiasi giudizio sulla realtà di fatto. Certo può servirsi delle realtà dell'esperienza, ma non in quanto realtà»[93]. Il matematico, applicando uno sguardo puramente disinteressato sul mondo, può osservare l'oggetto prescindendo dai significati culturali che esso porta con sé - e di conseguenza prescindendo dal carattere di realtà che lo caratterizza nella *praxis* quotidiana-. Per il matematico le realtà dell'esperienza «valgono soltanto in quanto esempi qualsiasi, varianti a piacere nella libera fantasia»[94]. Osservando un libro, ad esempio, egli vede un 'parallelepipedo', così come osservando una matita vede un piccolo cilindro allungato con una piramide a base circolare all'estremità. Queste «variazioni della fantasia» come le chiama Husserl, possiedono il carattere dell'infinità poiché i soggetti della umanità *teoretica* si scoprono liberi di variare all'infinito le forme geometriche allungando e accorciando parallelepipedi, sommando sfere a piramidi, scavando concavità nelle figure solide. Per fare tutto questo, tuttavia, l'uomo deve abbandonare il modo solito di rapportarsi alle cose *sospendendo il giudizio* sulla realtà dell'oggetto incontrato e ponendo in atto quell'*epochè* dagli interessi meramente pratici necessaria al *theorein*.

Lo sviluppo della pratica alfabetica e la svolta filosofica hanno aperto la possibilità, prima impensabile, di osservare un oggetto nella sua 'purezza geometrica'. Potremmo dire che il primo carattere della tensione all'infinità propria dell'uomo occidentale si svela nella possibilità aperta per la fantasia di variare all'infinito le forme geometriche: «la singola pura possibilità di un corpo, presentataci da una fantasia chiara ed univoca, per

[91] *Ibidem*.
[92] Ivi, 41.
[93] E. Husserl, 1999, 16.
[94] *Ibidem*.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

mezzo della *libera variazione*, e precisamente nella *coscienza di qualsiasi possibile prosecuzione* di tale variazione, rende al contempo possibile la *coscienza* originaria di *un'infinità aperta* di corpi possibili»[95].

Questo permette di apprezzare la prima differenza sostanziale tra umanità appartenente alla storicità empirica e civiltà segnata dalla storicità assoluta. Nel primo caso l'uomo, in virtù dei suoi interessi meramente pratici, vive nell'ambito della finitezza, «l'orizzonte infinitamente aperto non si è ancora dischiuso; i suoi fini, le sue attività e le sue evoluzioni, la sua motivazione personale, di gruppo, nazionale, mitica, tutto si muove nella dimensione del mondo circostante finito e controllabile»[96] mentre l'uomo *teoretico* è segnato costitutivamente dalla dimensione dell'infinità. Inoltre, nella libera ideazione delle forme geometriche si rivela un carattere ancora più peculiare della tensione occidentale all'infinità poiché esse sono espressione di un che di identico, di un'idea: «*l'identico* che permane in tale variazione emerge nella sua evidenza, quando si percorra con lo sguardo l'infinità aperta delle varianti, come *l'identico che le attraversa*, come la loro *essenza* comune, la loro 'idea'»[97].

L'uomo occidentale, strutturalmente inabitato dall'*epochè* filosofica, sa comprendere la sostanziale differenza tra l'idea, entità identica e immutabile sottesa ad ogni figura geometrica, e la sua rappresentazione, figura empirica che in un dato momento della storia è rappresentazione di una certa idealità. Ciò che avviene applicando lo sguardo teoretico all'ambito delle matematiche descrive esattamente l'atteggiamento e la scoperta realizzata dai greci nel confronto con altre culture. L'uomo considera innanzitutto la molteplicità delle nazioni, la propria e quelle straniere, col loro mondo circostante ovviamente valido, con le loro tradizioni, i loro dei, i loro demoni, le loro potenze mitiche. Questa sorprendente contrapposizione rivela la differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale e «pone *il nuovo problema della verità*»[98].

Nella libera variazione delle forme aperta dallo sguardo teoretico l'uomo occidentale si accorge di una persistente discrepanza tra *forme, rappresentazioni, espressioni* e contenuto di verità. Se l'uomo del mito, in virtù del proprio atteggiamento pratico, cerca risposte, l'uomo occidentale, grazie alla dimensione teoretica aperta dall'epochè, diviene in grado di porre domande. L'uomo del mito cerca rassicurazione e la ottiene creando un cosmo che coincide sempre con la visione del mondo della sua civiltà. L'atteggiamento filosofico nasce, invece, dalla percezione di una sostanziale differenza tra la propria visione del mondo e quella delle altre civiltà. Come è noto, infatti, la filosofia non nasce nella Grecia continentale ma in alcune città ioniche situate nella penisola anatolica e che, per la loro natura commerciale, avevano stabilito contatti con civiltà diverse da quella greca.

[95] E. Husserl, 1994a, 17.
[96] E. Husserl, 1961, 337.
[97] E. Husserl, 1994a, 17.
[98] E. Husserl, 1961, 337.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

E' nel confronto con altre visioni di mondo che sorge la domanda circa la verità in sé, indipendente dalle singole rappresentazioni di mondo. Caratteristico della cultura occidentale è il fatto che essa si lascia interrogare dalle differenze culturali, poiché ci si rende conto che il proprio modo di pensare è uno tra i tanti possibili. Questo produce la coscienza della «differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale»[99] facendo emergere il problema della verità, per rispondere al quale sono necessari oggetti di senso particolari che portano in sé il carattere dell'«eternità» e dell'«immutabilità»: le idee.

La verità non è un possesso per l'uomo occidentale ma è un compito, un compito per sua essenza infinito. La civiltà occidentale sorge nel segno dell'infinità che le è assegnato dall'esigenza di raggiungere quella verità che allo stesso tempo vela e rivela se stessa. Questa è l'ultima teleologia della cultura occidentale e dell'umanità intera. Per questo Husserl vede nella nascita della filosofia «il fenomeno originale dell'Europa spirituale»[100]. Il popolo europeo vive nel segno dell'infinità, valore che rappresenta allo stesso tempo la sua cifra caratteristica e indica il senso cosmico storico degli europei nel mondo.

La sostanziale differenza tra la popolazione che viene via via a strutturarsi come europea e le altre grandi civiltà della storia consiste in questa perpetrata tensione verso l'infinito che da una parte non viene mai soddisfatta mentre dall'altra parte permette una costante apertura interrogativa. Secondo Husserl la tensione all'infinità propria dell'Occidente è strettamente legata allo sviluppo della filosofia. Sono proprio queste nuove formazioni spirituali a dare origine ad una nuova umanità:

> «sorge dunque una particolare umanità e, correlativa alle operazioni di una nuova cultura, una particolare professione. La conoscenza filosofica del mondo non produce soltanto questi risultati di genere particolare ma anche uno specifico contegno che ben presto coinvolge tutti gli altri aspetti della vita umana, tutte le sue esigenze e i suoi scopi, con tutti gli scopi della tradizione storica a cui si è stati educati e che valgono proprio per questa ragione. Si forma così una nuova comunità interiore, possiamo dire: una comunità fondata su interessi puramente ideali, una comunità di uomini che vivono della filosofia, che sono congiunti nella dedizione alle idee, le quali non soltanto servono a tutti ma nella loro identità sono proprie di tutti. Necessariamente si genera così un'azione comune di genere particolare, un lavoro che si svolge nella comunità e che è per la comunità, che implica un'efficiente critica vicendevole, e da cui sorge il bene comune della validità pura e incondizionata della verità. A ciò si aggiunge ora necessariamente la tendenza a trasmettere gli interessi attraverso la comprensione di ciò che la filosofia persegue e produce; una tendenza dunque all'assorbimento nella comunità dei filosofi di sempre nuove persone filosofiche»[101].

In virtù di una tale inesausta ricerca del vero l'umanità occidentale si costituisce come una comunità spirituale «strutturalmente aperta, perché è da un lato

[99] V. Costa, 2009, 173.
[100] E. Husserl, 1961, 334-335.
[101] E. Husserl, 1961, 346.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

consapevolezza della distanza del proprio sapere rispetto alla verità, dall'altro genera un rapporto alla verità come al *telos*, al fine cui bisogna mirare»[102].

L'Europa si costituisce dunque come un luogo spirituale in cui la verità ha la possibilità di *ad-cadere,* cadere dentro, ed è questo *accadimento* a generare il dinamismo proprio di un particolare tipo di cultura che, a differenza di altre, non vive nella ripetizione ma è votata al cambiamento e al rinnovamento continuo di sé. I popoli, dice Husserl, sono unità spirituali e pertanto non descrivibili tramite una zoologia dei popoli che ne definisca una volta per tutte i caratteri. Tra questi la nazione europea spicca perché essa meno di altri ha «una forma ormai definita e definibile, la forma di una ripetizione regolata. L'umanità psichica non è mai compiuta e non lo sarà mai. Non potrà mai ripetersi»[103].

5. Conclusione

Nel contesto della crisi Novecentesca occorre recuperare il senso dell'origine, ovvero il valore di quel compito infinito che sospinge la civiltà europea verso la verità. Le idealità che possono essere scoperte tramite una rinnovata «*mathesis* dello spirito e dell'umanità»[104] e che, tramite lo sviluppo consapevole del metodo dell'*epochè,* si configura come genuina «scienza d'essenza» o «scienza *apriori*», presentano il peculiare carattere dell'universalità.

Se con lo storicismo «svanisce la validità assoluta di ogni forma particolare di concezione della vita»[105] e «il formarsi della coscienza storica distrugge […] la credenza nella validità universale»[106] diviene necessario, per non cedere alla «scepsi storicistica»[107] sapere distinguere tra «la scienza come fenomeno culturale»[108], come pratica emersa in un certo contesto storico in seguito all'attraversamento di certe *soglie* di significato, e la «scienza come sistema di teorie valide»[109]. La *ruckfrage,* intesa come sviluppo coerente della scienza d'essenza, consente di apprezzare nel suo senso d'essere l'apporto definitivo rappresentato dalla svolta del *theorein* e della scoperta delle idealità.

L'Europa così recupera «quell'apertura che unirebbe quest'opera con ciò che infinitamente la oltrepassa ma che, solo, le può dare al tempo stesso il senso autentico»[110]. Come riassume efficacemente Vincenzo Costa: «*l'origine è il fine*. Comprendere l'origine significa dunque comprendere il fine che guida la storia

[102] V. Costa, 2009, 173.
[103] E. Husserl, 1961, 335.
[104] E. Husserl, 1994a, 7.
[105] *Ibidem*.
[106] Ivi, 74.
[107] Ivi, 71.
[108] Ivi, 75.
[109] *Ibidem*.
[110] V. Havel, 2013, 51.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

occidentale e il *telos* che, in maniera velata, percorre tutte le fasi della sua storia»[111]. Ridurre l'*essenza* alla pura dimensione storica, come pretenderebbero di fare Heidegger e gli storicisti, condurrebbe, infatti, a posizioni razionalmente insostenibili. Secondo gli storicisti, infatti, «non vi sarebbe validità pura e semplice o "in sé"»[112] e di conseguenza:

> «neanche il principio di contraddizione e l'intera logica, che pur nei nostri giorni è in pieno sviluppo, avrebbero una simile validità. Potrebbe essere che alla fine i principi logici di non contraddizione si trasformino nel loro contrario. Di conseguenza non avrebbero in sé alcuna validità nemmeno tutte le proposizioni ora espresse, nonché le stesse possibilità che abbiamo considerato e preteso come valide»[113].

Lo storicismo smentisce se stesso perché nega validità a concetti che utilizza per esprimersi e che nella pratica considera universalmente e permanentemente validi. Lo stesso cammino delle scienze matematiche ed empiriche mostra che nel mutamento della vita dello spirito e delle epoche storiche si sono affermate «validità assolute» [114] divenute una conquista permanente dell'umanità. Perché la stessa distinzione tra cammino storico e idealità assolute non può valere per i valori umani di convivenza civile e di fratellanza universale?

Rifondando i rapporti tra *theorein* e *praxis* sulla scorta di una scienza filosofica rigorosa l'umanità occidentale saprà orientarsi anche in ambito etico di modo che tutti i problemi che concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo possano essere affrontati secondo un modello razionale e non demandati all'istintività o al sentimento. Centrando l'attenzione sul puro *theorein* disinteressato Husserl non intende, infatti, in ambito morale, abbandonare l'uomo al rigorismo kantiano o alla *morale del sentimento*. Secondo Husserl, infatti, non può esistere un'emozione o una decisione che non sia motivata da valori riconosciuti e a loro volta fondati su legalità d'essenza. Si tratta piuttosto di fondare una pratica teoretica *libera* per consentire lo sviluppo di un'etica *libera*, cioè motivata e retta da valori razionali e universali. In ultima analisi, infatti, il *telos* dell'umanità consiste in «un processo di umanizzazione del mondo e di umanizzazione dell'uomo»[115].

In questo senso l'uomo europeo assume nei confronti delle altre civiltà una missione e una responsabilità storica. Dice Havel: «il compito dell'Europa è, oggi, trovare di nuovo la sua coscienza e la sua responsabilità […] non soltanto la responsabilità verso la propria architettura politica ma anche la responsabilità verso il mondo come totalità»[116] poiché, gli fa eco Husserl, «nell'umanità greca si è rivelata quell'enteletchia che è propria

[111] V. Costa, 2009, 171.
[112] E. Husserl, 1994a, 75.
[113] *Ibidem*.
[114] Ivi, 77.
[115] V. Costa, 2009, 175.
[116] V. Havel, 2013, 72.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

dell'umanità come tale»[117], essendosi svelato con maggiore chiarezza quel *telos* verso il quale tutta l'umanità è in cammino. La tragedia della Prima Guerra Mondiale ha permesso al pensiero e all'agire politico di «entrare in una nuova fase: quella della prospettiva sul Tutto e dell'agire a partire dal Tutto»[118], una fase in cui L'Europa gioca un ruolo cruciale perché uno dei suoi capisaldi, dice Havel, è l'universalismo «ossia l'ingiunzione a pensare a tutti, di comportarsi nel modo in cui dovrebbero comportarsi tutti e cercare soluzioni accettabili per tutti»[119]. La corrispondenza tra le strutture razionali dell'io e la verità, intesa come infinito compito di apertura dell'io alla realtà, e che il disinteressato *theorein* filosofico ha scoperto come immanente teleologia dell'Occidente è, infatti, ciò che attende tutte le umanità della terra.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGNOLI Francesco, 2005, *Conoscere il Novecento*. Il Cerchio, Rimini.

BRAGUE Remì, 2005, *Il futuro dell'Occidente*. Bompiani, Milano (ed. or. *La voie romaine,* Critérion*,* Paris, 1992).

BUCCI Paolo, 2013, *La Crisi delle Scienze europee di Husserl*. Carocci, Roma.

COSTA Vincenzo, FRANZINI Elio, SPINICCI Paolo, 2002, *La Fenomenologia.* Einaudi, Torino*.*

COSTA Vincenzo, 2009, *Husserl*. Carocci editore, Città di Castello.

CROCE Benedetto, 1950, *Storia di Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari.

DE MAISTRE Joseph, 1985, «Considerazioni sulla Francia», Roma (ed. or. «Consideration sur la France» (1797). In *Oeuvres complètes*, Lyon 1884, voi. 1, 74).

DI MARTINO Carmine, 2013, *Esperienza e intenzionalità.* Angelo Guerini e Associati, Milano.

DI MARTINO Carmine, 1998, *Il Medium e le pratiche*. Jaca Book, Milano.

FERRARIN Alfredo (a cura di), 2006, *Passive synthesis and life-world*. ETS edizioni, Sesto Fiorentino.

[117] E. Husserl, 1961, 175.
[118] R. Guardini, 2004, 58.
[119] V. Havel, 2013, 72.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

GUARDINI Romano, 1954, *La fine dell'epoca moderna*. Morcelliana, Brescia (ed. or. *Das ende der Neuzeit Ein Versuch zur Orientierung*, Verlag, Basel 1950).

GUARDINI Romano, 2004, *Europa, compito e destino.* Morcelliana, Brescia (ed. or. «*Damit Europa werde…» Wirklichkeit und Aufgabe eines zusammenwachsenden Kontinents,* Mathias Grünewald, Mainz, 2003).

HAVEL Vaclav, 2013, *Cinque discorsi sull'Europa*. Euno Edizioni, Leonforte.

HEIDEGGER Martin, 1998, *Discorso di rettorato* in *Scritti politici (1933-1966),* tr. it. di Gino Zaccaria disponibile in http://www.eudia.org/wp/download.php?id=1041

HUSSERL Edmund, 1961, *La crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia trascendentale.* Saggiatore, Milano (ed. or. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Martinus Nijhoff, L'Aja, 1959).

HUSSERL Edmund, 1989, *Aufsatze und Vortrage 1922-1937*. Kluwer Publisher, Berlin.

HUSSERL Edmund, 1992a, *L'idea della fenomenologia.* Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Die Idee der Phänomenologie,* Martinus Nijhoff, Den Haag 1950).

HUSSERL Edmund, 1992b, *Lezioni sulla sintesi passiva.* Guerini, Milano (ed. or. *Analysen zur passiven Synthesis,* Martinus *Nijhoff,* Den Haag 1996).

HUSSERL Edmund, 1994a, *La filosofia come scienza rigorosa.* Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Aufsätze und Vorträge,* Martinus Nijhoff, Den Haag 1987).

HUSSERL Edmund, 1994b, *Briefwechsel. Band III: Die Göttingen Schule*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.

HUSSERL Edmund, 1999, *L'idea di Europa.* Raffaello Cortina Editore, Milano.

LO SURDO Domenico, 1991, *La comunità, la morte, L'Occidente.* Bollati Boringhieri, Torino.

SCHMITT Carl, 1934, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*. Junker und Dünnhaupt, Berlin.

SINI Carlo, 1992, *Introduzione* in E. Husserl *L'idea della fenomenologia*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Die Idee der Phänomenologie,* Martinus Nijhoff, Den Haag 1950).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

SPENGLER Oswald, 1978, *Il Tramonto dell'Occidente, Lineamenti di una morfologia della Storia Mondiale.* Longanesi, Milano (ed. or. *Der Untergang des Abenlandes. Umrisse eine Morfologie der weltgeschichte*, Monaco, 1923)

ZECCHI Stefano, 1998, *L'artista armato.* Mondadori, Milano.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

ATENE A PROCESSO.
L'USO POLITICO DELLA STORIA NEL *GORGIA* E NEL *MENESSENO* DI PLATONE
(LA PRIMA COME «TRAGEDIA», LA SECONDA COME «FARSA»)*

VALERIO MORI**

Abstract: In Plato's political philosophy, usually accused of utopian tendency, the most careful reflection is placed on Athenian politics of the fourth century. Examples are the *Gorgias* and the *Menexenus*, which represent, in theatrical form, as typically happened in Athens, political premises and historical effects of imperialism. In these dialogues Plato presents the theses of the supporters of the war against Sparta and implements a form of confutation that is not intra-logical, but counterfactual, through a complex «game» of textual references to the tragedy, especially Euridpidean (the *Gorgias*) and the Attic comedy (the *Menexenus*). In this sense, the anachronisms that are encountered in the two works are perfectly understood.

Keywords: Peloponnesian War – Athenian Constitution – Greek Tragedy and Comedy – Political Philosophy and History.

1. Considerazioni introduttive e metodologiche

È noto – e non occorre insistervi – che esiste un *topos* storiografico che vede in Platone il fautore di una visione politica che oggi definiremmo «normativistica»[1]; e in Aristotele il fondatore di un paradigma orientato alla considerazione della realtà per

***** Il presente saggio è una rielaborazione della relazione da me tenuta in occasione del Convegno-Seminario di Studi su «Normativismo e realismo politico. Una interazione problematica», Università degli studi di Cagliari, Dipartimento di Scienze politiche e sociali, 4 giugno 2019. Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

** Vario Mori, Assegnista di ricerca in Filosofia politica SPS/01, «Sapienza» Università di Roma. Email: valerio.mori@uniroma1.it

[1] Fra i primi ad accusare di inaderenza alla realtà dell'insegnamento politico platonico, a causa del suo carattere «astratto», è Isocrate (1991). Cfr. specialmente Id., *Contro i sofisti*, 2-8; *Elena*, 1-7. Va detto che le critiche non erano affatto, per così dire, disinteressate. L'Accademia era infatti un centro di formazione per futuri legislatori e future personalità politiche, il medesimo disegno che Isocrate perseguiva nello stesso momento e nella stessa città di Atene: per una acuta analisi dei rapporti competitivi fra l'Accademia platonica e la scuola di retorica di Isocrate, cfr. E. Berti, 2010, 212 ss.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

come essa «si presenta»[2]. Talune «vette utopistiche» della *Repubblica*, per così definirle, in raffronto alla politica del tempo, che Aristotele non trascura di menzionare e criticare, parrebbero giustificare tale tradizione: Aristotele ne concluderà che, se pure la comunanza di beni della classe di governo – e non prescritta a tutta la *polis*, in vero –; l'eguaglianza sostanziale di uomini e donne rispetto agli incarichi di governo; l'abolizione dell'istituto famigliare; la rigida organizzazione cetuale nonché gli stratagemmi escogitati per favorire ad alcuni l'accesso alle cariche fosse possibile, sarebbe non di meno indesiderabile[3]. Così nasce la vicenda del Platone utopista, che vanta non pochi sostenitori anche nel Novecento, specie nel momento post-bellico: Arendt, ad esempio, descrive Platone «in fuga dal politico» (principalmente nella sua lettura dell'allegoria della caverna, particolarmente centrata sull'istanza di sottomettere la tumultuosa *res politica* alla potenza del normativo) con un riflesso elitistico e in questo senso impolitico[4].

Ora, uno degli ultimi volumi di Mario Vegetti[5] è dedicato alla ricognizione delle interpretazioni del Platone politico da Aristotele al Novecento: interpretazioni le più variegate, che non possiamo qui riassumere, che di volta in volta hanno visto nell'autore della *Repubblica* l'iniziatore della tradizione totalitaria – celebre, quanto precaria sotto il profilo esegetico, la posizione popperiana così come quella di Russell[6] –; un sostenitore *ante litteram* dell'economia pianificata incline a svalutare la proprietà privata (trascurando di rimarcare che il «comunismo» riguarda solamente le classi dirigenti dello Stato e non la sua interezza); il fautore – per contro – di una politica di tenore umanistico, avente come suo fulcro la coltivazione delle virtù psichiche come argine (*ex post*: anti-totalitario) alle degenerazioni del potere: questa in estrema sintesi la lettura di sapore

[2] Il *topos* che assume il «Platone teoretico» contrapposto all'«Aristotele pratico», che a tutt'oggi raccoglie non poche adesioni, è stato più volte e fondatamente messo in questione, se non nella sua totalità, sicuramente nella sua portata – al punto che appare oggi sostanzialmente un *cliché* –; cfr. R. Bodéüs, 2002, 25.

[3] Cfr. Aristotele, 1984, vol. IX, *Politica*, II, 1261a 3-4, ove si discutono temi fondamentali quali la «comunanza dei figli, delle mogli e dei beni materiali dei cittadini fra loro come è nella *Repubblica* di Platone». Il prosieguo del libro II, fino a 1264b, sarà dedicato alla critica degli istituti fondamentali della *Repubblica*; successivamente si passa discutere delle *Leggi* (non senza notevolissime omissioni) sino a 1266b. Non è questa la sede per porre in luce alcuni elementi essenziali, afferenti al differente concetto di «natura» che maestro e allievo assumono, elemento in vero determinante per poterne affisare il pensiero politico: entrambi, infatti, affermano che la corretta posizione del problema politico è quella che si dà *katà physin* («secondo natura»).

[4] H. Arendt, 2015; V. Mori, 2017.

[5] Cfr. M. Vegetti, 2009.

[6] Cfr. naturalmente K. Popper, 1945, nonché l'alleluiatica recensione che gli tributa G. Ryle, 1947, dove si trovano asserzioni come la seguente: «Berchtesgaden and the Kremlin fulfill the promise of the *Republic* and the *Laws*», 172; cfr. Anche B. Russell (1950, 17): «Liberals never noticed his reactionary tendencies until his [*scil*. Plato's] disciples Lenin and Hitler had supplied them with practical exegesis». Segue l'illustrazione degli inemendabili «Totalitarian tracts» che contraddistinguerebbero la *Repubblica* così come le *Leggi*. Si può rintracciare, se non il capostipite, un autorevolissimo anticipatore di questa tendenza post-bellica nel rivolgersi a Platone in J.S. Mill, 1867, 337: «In his second imaginary commonwealth – that of the *Leges* – […] a rigid and immutable orthodoxy of Plato's own making, any disloyalty to which, or any dream of trying it by the *Elenchus*, is repressed with Torquemada-like severity».

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

liberal-conservatore che produce Wilamowitz; e analogamente – ma più attenta al versante liberal-democratico – quella di Jaeger, in *Paideia*[7].

Va poi detto che nel novero di quei dialoghi che hanno oggetto manifestamente politico, la *Repubblica*, il *Politico* – che Aristotele, curiosamente, non menziona – e le *Leggi* si costatano fluttuazioni delle quali spesso Platone si mostra consapevole: *kallipolis* e Magnesia sono città fra loro notevolmente differenti, così come differente è l'individuazione del criterio di legittimità nelle rispettive «costituzioni»; e mentre il termine *politeia* nella *Repubblica* indica sostanzialmente la disposizione spirituale del «machro-anthropos» (la *polis* nel suo complesso) come del singolo individuo, nelle *Leggi* troviamo una articolata serie di norme di rango – diremmo oggi – *costituzionale* e che parrebbero anche distinguere ambiti specifici del diritto.

Si suole poi affermare che il pensiero politico di Platone si può comprendere solamente alla luce della sua impostazione teoretica. Se *Kallipolis* è la città retta dalle idee, la messa in crisi dell'istituto della *methexis* – soprattutto nel *Parmenide*[8] – induce a ripensare drasticamente, alla luce della teoria dei «generi sommi» che compare nel *Sofista* e in qualche modo anche alla questione degli *agrapha dogmata*, delle dottrine non scritte su cui molto si è esercitata la scuola di Milano-Tubinga, l'intera questione del politico. Certamente: l'individuazione di una ontologia strutturata su un piano metafisicamente uni-dimensionale – appunto quella dei generi sommi – potrebbe costituire una limitazione del carattere dualisitico (utopia di «evasione» secondo Gramsci; progettuale presso altri lettori, come Kant, che assegna alle idee valore teleologico, ma non – *stricte* – causale) che indubbiamente è stato riconosciuto nel pensiero di Platone; e che certamente trova riscontro in numerosi passi della *Repubblica*.

Una così frettolosa esposizione dei principali nodi problematici (e non certo gli unici) non può certamente rendere conto dello *status quaestionis*; semplicemente preme mettere in luce come in almeno due dialoghi di Platone (la cui collocazione nel *corpus* non è certamente da individuarsi a ridosso delle *Leggi* – il dialogo nella considerazione comune più di tutti accantonerebbe l'«utopia») sia possibile rintracciare una analisi di tenore effettualmente «politico» sui concreti avvenimenti storici che hanno interessato le due generazioni di Ateniesi precedenti a quella di Platone, che si presentano nella forma espressiva – tipicamente politica nell'Atene classica – della rappresentazione teatrale e di qui muovendo, cercare di pervenire ad alcune sia pur provvisorie conclusioni. I dialoghi in questione sono il *Gorgia* e il *Menesseno*. Essi rappresentano – nel senso precipuo di «mettere in scena» – l'uno la premessa e l'altro la conseguenza della *catastrofe* di Atene nella Guerra del Peloponneso. Scritti ovviamente entrambi *dopo* la Guerra, sono ambientati l'uno (il *Gorgia*) in piena guerra e con notevoli difficoltà di datazione, mentre il

[7] Di qui si dipana un «filone» di filosofia politica, soprattutto degli anni Venti-Cinquanta del Novecento, di ispirazione anti-totalitaria, cui possiamo ascrivere pensatori come Julien Benda, Simone Weil, Alfred Norton Whitehead, Jan Patočka, e con posizioni eminenti naturalmente Leo Strauss ed Eric Voegelin, solo per menzionare le figure più distinte.
[8] Cfr. G. Sasso, 1991; F. Fronterotta, 2001.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Menesseno dopo; e per alludere ad un famoso aforisma di Marx, la premessa è rappresentata in forma di «tragedia», mentre le conseguenze in forma di «farsa»[9], o per meglio aderire al canone del teatro classico ateniese, di commedia.

Per guadagnare questo risultato, Platone si vale dello strumento socratico *par excellence*, l'*elenchos*, apprezzandone *due* distinte applicazioni: una intra-sistemica e l'altra extra-sistemica[10]. L'*elenchos* inteso in senso intra-sistemico consiste nella ricerca della contraddizione quale elemento invalidante un'argomentazione rigorosamente entro il perimetro logico determinato da premesse e conclusioni dell'argomentazione medesima, se pure non ancora con il sillogismo – elemento che sarà assunto e formalizzato nell'*analitica* di Aristotele –; l'*elenchos* inteso in senso extra-sistemico consiste invece nel confutare affermazioni (poste come premesse di un ragionamento pratico) rispetto alle conclusioni *fattuali* (conseguenze sul piano appunto effettuale, storico) che da esse si assume siano discese, non senza posizioni di natura endossale – il che sarà trasposto, con notevoli differenze, in quella che sarà la *topica* di Aristotele[11]. Nelle *Confutazioni sofistiche* incontriamo la seguente definizione di «confutazione»: «sillogismo che conclude con la contraddizione»[12]; Ma Aristotele non risente più dell'impianto essenzialmente morale che caratterizza la confutazione socratica nel suo complesso, la quale non consiste affatto nella sola sequela sillogistica di premesse e conclusioni, ma impone la considerazione della congruenza fra assunti morali, azioni ed esiti fattuali di queste.

Le ragioni morali dell'agire svolgono un ruolo determinante nell'intreccio che si tenterà di seguire: emerge quindi, come si mostrerà, un uso dell'argomentazione pratica che implica la presenza e la «collaborazione» di due o più parti che, proponendo e opponendo ragioni, riconoscano il comune ambito della controversia come orizzonte di ricerca non solo della verità, ma delle possibilità sociali e comunemente normative. La mancanza della *altera pars*, che nega il suo assenso al contraddittorio – come si vedrà – impedendo la possibilità intersoggettiva, fa sì che l'argomentazione non posso avere altro sbocco rispetto al mero e formale circuito intra-logico.

Non solo: il combinato disposto, per così dire, della lettura del *Gorgia* e del *Menesseno* svolta in quest'ottica avrà come risultato un autentico processo intentato contro l'imperialismo ateniese (*infra*); un processo «in contumacia» (ad un certo punto del *Gorgia*) per quanto concerne il personaggio di Callicle, il quale, contravvenendo all'obbligo di non sottrarsi alle domande della *altera pars*, istituto tipico del processo

[9] K. Marx, 1977, 43.

[10] Uso qui i termini intra-sistemico ed extra-sistemico, anziché intra-logico ed extra-logico, che a tutta prima parrebbero da preferirsi, poiché *logos* è «discorso collegante» F. Cavalla, 2011, 51, *in ogni caso* (aspetto che accomuna entrambe le fattispecie elenchiche qui in discussione) mente ciò che intendo rimarcare è appunto il connotato fattuale ed anche esistenziale, esperienziale (e non unicamente logico) che pertiene all'*elenchos* nella sua declinazione extra-sistemica P. Moro, 2014, 167 ss.

[11] G. Zanetti, 1993, 83 ss.

[12] Cfr. Aristotele, 1984, vol. II, *Confutazioni sofistiche*, I, 165 A 2-3; e cfr. anche *Analitici* primi, 1984, vol. I, II, 20, 66 B 10 ss.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

attico, come fra gli altri attesta lo stesso Platone (si veda, in generale, l'*Apologia di Socrate*, e con particolare riguardo alla dinamica processuale, il *Critone*, 51 B-C)[13], smette di rispondere alle domande e quindi disattiva il contesto intersoggettivo del contraddittorio; ma è un processo che ha il principale imputato ben presente: Atene e la sua politica imperialistica, che nulla può opporre all'apparato probatorio che il Scorate platonico esibisce a sostegno della sua richiesta di condanna.

Si rende a questo punto necessaria un'osservazione metodologica. Si sono affermati differenti criteri – sostanzialmente tre – per datare in senso assoluto i dialoghi di Platone e per cercare di collocare ciascuno in una posizione all'interno del *corpus*. Il primo criterio afferisce alla così detta «storia delle idee», e intenderebbe datare ciascun dialogo in ragione della (presunta) maturazione teorica che vi si riscontra, assumendo quindi le *Leggi* (con certezza ultimo scritto di Platone) come parametro in termini di prossimità o distanza degli elementi teorici fra loro. Tale criterio, tipico della storiografia filosofica idealistica, presuppone al suo fondo la presenza di un pensiero sistematico il cui sviluppo si possa documentare per tappe (più o meno dialettiche): ma Platone non è un pensatore sistematico, per stessa sua ammissione (nel *Fedro*); e del resto il «sistema» è difficilmente rintracciabile persino in Aristotele – giuste le riflessioni ben note di Jaeger (1992)[14] – e in generale nella filosofia greca classica.

In secondo luogo c'è da considerare il criterio e inter-testuale (e intra-testuale): le menzioni di fatti e personaggi storici di cui conosciamo la data e di cui sappiamo qualcosa di certo ci permettono di stendere una tavola cronologica; sebbene quest'ultimo rappresenti un criterio maggiormente affidabile del precedente, tutt'al più può permetterci di accertare un termine *post quem*, ma non può dirci *quanto* tempo dopo[15].

In terzo luogo: le applicazioni dell'informatica alle materie umanistiche hanno rafforzato le possibilità legate al criterio così detto stilometrico, ossia l'individuazione di particolarità stilistiche e la rilevazione sistematica della loro frequenza, rivolgendosi dunque più al Platone «scrittore» che al Platone «pensatore»; il che ci conduce a dover considerare la questione del programmatico silenzio sulle dottrine interne alla scuola, secondo le osservazioni prodotte dagli studiosi della scuola di Tubinga-Milano[16]; nonché – dal punto di vista di Leo Strauss – la questione del Platone «scrittore reticente», il quale trova nel dialogo la forma espressiva maggiormente adatta ad interpretare la dialettica zetetica di ispirazione socratica, e dunque non certo un autore di trattati, ma l'autore di testi volutamente autocensori, su alcuni aspetti determinanti[17].

[13] Su questo rimando, ancora, alle perspicue pagine di P. Moro, 2014, 172-173.
[14] Cfr. la suggestiva espressione leibniziana: «Se qualcuno riuscisse a ridurre a sistema Platone, renderebbe un gran servizio al genere umano», G.W. Leibniz, 1887, 637.
[15] Ad esempio: il *Teeteto* menziona la battaglia fra Ateniesi e Tebani del 369 a.C., e quindi possiamo stabilire che il dialogo sia stato scritto *dopo*: ma non più di questo.
[16] Cfr. Platone, *Fedro*, 236 D-E; Id., *Lettera VII*, 341 C-D. Cfr. G. Reale, 1998; 2010; G. Reale e Richard, 2008; M.D. Richard, 2008; G. Girgenti, 1998; H. Krämer (1982). Cfr., *contra*, M. Isnardi Parente, 1998.
[17] Cfr. C. Altini, 2006, IX; L. Strauss, 2010, 104-116; 2016; L. Strauss e J. Cropsey, 1993, 106 ss.; C. Angelino (a cura di), 1993.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Ora, gli studiosi sono generalmente concordi – sebbene non unanimi – una volta incrociati i tre criteri, nel circoscrivere tre fasi della produzione di Platone: una fase giovanile – i dialoghi così detti «socratici» – nei quali la figura di Socrate è del tutto centrale: quei dialoghi sono anche detti «aporetici» poiché, pur non pervenendo alla definizione del contenuto di realtà (idea) attorno al quale si era costituito lo scambio dialettico, comunque confutano le posizioni del deuteragonista; una fase matura, nella quale la presenza del personaggio Socrate ha attinenze più o meno immediate col Socrate «storico», che del resto non conosciamo solo grazie a Platone, ma anche a Senofonte – e in cui al tenore confutatorio segue una fase per così dire «costruttiva»: si pensi alla *Repubblica* –; e una fase tarda alla quale vanno ascritti (oltre ovviamente alle già citate *Leggi*) i grandi dialoghi dialettici come il *Sofista*, il *Timeo*, il *Filebo*, nei quali o il personaggio di Socrate è direttamente sostituito, oppure rappresenta una figura sostanzialmente «altra» dal Socrate storico.

Il *Gorgia* e il *Menesseno* appartengono con ogni verosimiglianza alla fine della fase giovanile o agli esordi di quella matura: Socrate è il personaggio in senso assoluto principale nell'uno come nell'altro, anche nel *Menesseno*, dove l'andamento dialogico è interrotto dal discorso di Aspasia, è in ogni caso Socrate a narrarlo; centrale è il tema della ricerca sulla virtù, tema dominante dei dialoghi precedenti o più o meno contemporanei alla *Repubblica*, che mette il *Menesseno* – oggi ritenuto autentico – in diretta corrispondenza con il *Gorgia*, con il *Menone*, col *Protagora*; tutti dialoghi da ascriversi alla fine della prima fase o agli inizi della seconda. Questo primo momento viene in genere collocato fra il 399 a.C. e il 385 a.C. circa, essendo la prima la data dell'esecuzione di Socrate ed essedo la seconda la data del primo viaggio in Sicilia[18].

2. Gorgia ad Atene

> «In quell'anno [*scil*. 427 a.C.] in Sicilia i Leontini, che erano […] consanguinei degli Ateniesi si trovarono ad essere attaccati dai Siracusani. […] Inviarono ambasciatori ad Atene, chiedendo all'*Assemblea* di soccorrerli al più presto e di salvare dai pericoli la loro città. *Capogruppo* dell'ambasceria era il retore Gorgia, che per talento oratorio superava tutti contemporanei. […] Egli dunque, giunto in Atene, si presentò all'Assemblea popolare: *parlò agli Ateniesi* dell'alleanza […]. Alla fine egli persuase gli Ateniesi ad allearsi con i Leontini» (Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XII, 53, corsivi miei).

Lo stringato racconto di Diodoro riporta la visita di Gorgia ad Atene, attribuendogli un preciso mandato politico da svolgere; Tucidide (III, 86), senza menzionare Gorgia, conferma che i Leontini avevano inviato una delegazione ad Atene, con l'intento di convincere gli Ateniesi ad entrare in guerra contro Siracusa. La collocazione della venuta dei Leontini in Atene di Diodoro, il 427, concorda con la scansione tucididea: il libro III

[18] C. Kahn, 1996, 42-48.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

copre il periodo dal 428 al 425 (Musti, 2006, 401). Il 427 – secondo la periodizzazione tradizionale – è nella prima fase della Guerra del Peloponneso, fase interrotta dalla pace di Nicia (421); la seconda fase va dal 413 – rottura della Pace di Nicia – fino all'epilogo del 404, con la caduta di Atene e Lisandro che comanda l'abbattimento delle «lunghe mura» nonché la torsione in senso oligarchico della costituzione ateniese. L'indicazione del 427 parrebbe in parte confermata dal *Gorgia* stesso. Sappiamo infatti che Pericle muore nell'estate del 429; Callicle – personaggio su cui torneremo – dice a Socrate: «Ma come? Non hai mai sentito […] Pericle, che è *morto da poco* e quindi l'avrai senz'altro ascoltato anche tu?» (Platone, Gorgia, 503 B-C, corsivo mio).

Quanto a Diodoro: l'utilizzo di fonti differenti, al fine di ricostruire sinotticamente un quadro storico ampio è una tendenza accertata; in particolare – nella sua prospettiva tematicamente universalistica – Diodoro pone l'interprete di fronte alla «problematicità della individuazione delle sue fonti» (Pavan, 1987, 21). Si può ragionevolmente supporre che la fonte di Diodoro qui non sia Platone, infatti: nel *Gorgia* non si dice in alcun modo che il retore avrebbe «parlato all'Assemblea» e neppure ci riferisce di un mandato politico da svolgere – piuttosto: ritrae Gorgia impegnato in estenuanti quanto remunerative esibizioni *private*: esercita la retorica, offrendo a un uditorio di possibili compratori un saggio delle sue abilità. Le altre menzioni della visita di Gorgia in Atene, che incontriamo nel *Menone*, non aggiungono nulla di rilevante, se non una ulteriore conferma della vastissima approvazione che il retore siciliano incontrava nelle sue *performances*[19].

Anzitutto: la collocazione cronologica delle scene narrate nel *Gorgia* crea diversi problemi intra-testuali ed intertestuali. Infatti, rispetto alla data che parrebbe più ovvia, il 427, appunto, si costatano due clamorosi anacronismi, la cui evidenza non poteva certo sfuggire ai contemporanei di Platone: *a*) viene citato Archelao tiranno e la sua violenta presa del potere[20] – che però avviene nel 413; *b*) soprattutto: Socrate ricorda i suoi scarsi successi come presidente di turno dell'Assemblea, che sappiamo risalire al 405[21]; il che ci porterebbe a dover collocare l'ambientazione del *Gorgia* al 404 (*et pour cause*: il 404 è infatti la fine della Guerra del Peloponneso). Queste, che sembrerebbero a tutta prima mere difformità, sono talmente esorbitanti da non potersi derubricare a semplici sviste; esse sono in realtà – nell'opinione di chi scrive, del resto lo stesso avviene nel *Menesseno* – *escamotages* narrativi: finalizzati ad includere in una sola e condensata riflessione una parabola di eventi politici che riguarda praticamente tutto il conflitto (431-404), assumendo in una unica tessitura i momenti più salienti della Guerra del Peloponneso dal

[19] Cfr. Platone, *Menone*, 71 C: «Come? Non ascoltasti forse Gorgia quando si trovava qui [*scil.* ad Atene]?»; ivi, 95 C.
[20] Platone, *Gorgia*, 470 D; cfr., fra gli altri, D. Lotze, 1998, 80.
[21] Platone, *Gorgia*, 473 E-474 A. La datazione del 405 è desumibile dal passo dell'*Apologia* in cui Socrate si professa estraneo alla paura di morire, non solo a parole, ma con azioni determinate. Infatti, Socrate rammenta che in una sola circostanza egli esercitò funzioni politiche, in occasione del processo agli strateghi delle Arginuse, quando egli – solo – propese per l'innocenza degli accusati; cfr. *Apologia di Socrate*, 32 A-D. Cfr. Senofonte, *Elleniche*, I, 7, 13; e di recente C. Bearzot, 2017.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

punto di vista di Atene. In questo arco di tempo il 427 (la visita di Gorgia) ha una notevole importanza: indica infatti la *prima* spedizione in Sicilia (ossia l'estensione del conflitto oltre il bacino immediatamente ellenico); mentre il 404 è – appunto – la sconfitta di Atene: data la cui importanza è di per sé manifesta. In mezzo c'è la *seconda* spedizione in Sicilia, quella che avviene dal 415 al 413 e che fu una autentica catastrofe: vi sono allusioni a questi eventi nel *Menesseno*, di ciò si dirà.

Senza indugiare oltre: il *Gorgia* è un dialogo sulla *guerra*; due elementi autorizzano questa conclusione. Il primo è l'*incipit* – «Πολέμου καὶ μάχης»[22] –: la prima parola è dunque «guerra»; in secondo luogo va considerato che la difficoltà di definire quale fosse l'oggetto specifico del *Gorgia* era già avvertita sin dall'antichità. I commentatori solevano attribuire un «sottotitolo» a ciascuno dei Dialoghi di Platone, e nel caso del *Gorgia* non si ha tra di essi accordo[23]. Il *Gorgia* è certamente anche un dialogo sulla retorica: ma il tema retorico non è assunto con finalità per così dire classificatorie o definitorie, strettamente connesse al problema del «vero» in raffronto al falso come oggetto specifico: bensì è svolto nei suoi addentellati politici avendo come unico, effettivo banco di prova confutatorio non i deuteragonisti, che a turno tentano di mettere in difficoltà Socrate, ma l'intera storia ateniese del periodo della Guerra del Peloponneso, come in sede conclusiva proverò a mostrare[24].

Per tagliar corto: il *Gorgia* istituisce insieme al *Menesseno* un intreccio narrativo – precisamente: *teatrale* – orientato alla riflessione politica sulla storia ateniese, nel quale si ha il capovolgimento speculare di premesse e conclusioni: le premesse sono gli elementi tipici della politica di potenza ateniese, messi alla prova nel *Gorgia*; le conclusioni sono rappresentate dagli evidenti capovolgimenti di fatti storici, del tutto noti, che si manifestano nel *Menesseno*, ove ciò che veniva messo alla prova nel *Gorgia*, è lì messo in ridicolo. Non deve sfuggire che Aristotele, nella *Retorica*, attribuisce proprio a Gorgia una simile attitudine: «Diceva Gorgia che si deve "disarmare la serietà dell'avversario col riso, e il riso con la serietà". E diceva bene»[25].

Il capovolgimento è un tratto essenziale del teatro greco: il capovolgimento della realtà nella rappresentazione comica suscita il riso, il capovolgimento dei destini dei protagonisti della tragedia attica suscita la pietà e la paura – di nuovo: secondo

[22] Platone, *Gorgia*, 447 A. Cfr. E. Voegelin, 1949. K. Hildebrandt (1947, 159): «Il tema segreto del *Gorgia* non riguarda il modo in cui dobbiamo vivere, ma il modo in cui dobbiamo dominare».
[23] Il *Gorgia*, per solito, veniva sottotitolato «Sulla retorica», tuttavia Olimpiodoro (1936, § 4) denunciava l'insufficienza di quella soluzione. cfr. § 4. Cfr. G. Reale (in Platone, 1998, 13-14).
[24] Altra singolarità che riguarda il *Gorgia*: nella prima fase della produzione platonica, il titolo del dialogo indica il deuteragonista di Socrate. Ma Gorgia parlerà per un breve tratto, e con toni assai concilianti, facendo concessioni che il Gorgia «storico» non avrebbe mai accordato alle obiezioni di Socrate; il titolo più esatto – come è stato del resto osservato – sarebbe il «Callicle», vero antagonista di Socrate (ben più di Gorgia e Polo) che impegna Socrate per la gran parte del dialogo.
[25] Cfr. Aristotele (1984, vol. X), *Retorica*, III, 18, 1419 B 3. Peraltro, vi sono richiami intertestuali fra il *Menesseno* e il *Gorgia*; ad esempio, in *Menesseno*, 235 C, si ha il richiamo all'«isola dei beati» che è presente anche in *Gorgia*, 351 A-B.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

l'interpretazione di Aristotele[26] –; il rito della rappresentazione teatrale, nell'epoca della *polis* democratica, costituiva principalmente questo, un momento di pubblica e collettiva riflessione degli Ateniesi, caratterizzato da forte impatto emotivo (comico o tragico) incentrato su fatti politici rilevanti[27].

3. «Gorgia alloggia in casa mia»: la prima come tragedia

È stato osservato che alcuni dei dialoghi del *Gorgia* sono direttamente ispirati ad una tragedia di Euripide: l'*Antiope*[28]; ma tutto l'andamento del dialogo ricorda una tragedia euripidea: compresi gli inconsueti monologhi di Socrate, insolitamente magniloquenti – il che contrasta con la sua programmatica brachilogia: elemento del quale il Socrate platonico, infatti, si scusa –; ci sono gli astanti, che invitando gli attori a non abbandonare il discorso a metà, quindi richiamandoli ad onorare gli impegni assunti, svolgono le funzione del coro; vi è un *prologo* rappresentato da Cherefonte che comincia il dialogo, presentando sommariamente i temi, per poi scomparire; vi sono tre distinti *Atti*: il dialogo con Gorgia, quello con Polo e quello – centrale per importanza – con Callicle; e vi è un *esodo*: consistente nelle «profezie» di Socrate e nel mito escatologico del destino ultramondano delle anime, che in realtà sono profezie postume sul destino di Atene[29].

Non solo: la presenza di Euripide nell'intreccio del Gorgia è ulteriormente attestata in un passaggio nevralgico del dialogo con Callicle: «chi può sapere se il vivere non sia morire, e il morire non sia vivere?»[30] è la citazione esplicita di un verso di Euripide; e le aderenze a quella che altrove ho chiamato «gnoseologia tanatologica» che accomuna il *Gorgia* (e il *Fedone*) a plessi euripidei ed eschilei non si concludono a questa[31].

Peraltro, nella *Raccolta* dei *Frammenti dei Presocratici*, nella sezione dedicata alle *Testimonianze su Gorgia*[32] il suo stile è spesso accostato a quello dei poeti tragici per l'uso

[26] Cfr. Aristotele (1984, vol. X), *Poetica*, 1449 B 24-28: «La tragedia è dunque imitazione di una azione nobile e compiuta […] la quale per mezzo della pietà e del terrore finisce con l'effettuare la purificazione di cosiffatte passioni».

[27] Aristotele classifica gli elementi estetici e psicologici tipici della tragedia, ma non ne percepisce più il significato politico, legato essenzialmente all'autoriflessione collettiva sulla *polis*, sul suo status politico e sul suo operato; cfr. Voegelin (1986, 60). Ancora nell'«ultimo» Platone questo elemento è del tutto presente: basterà considerare come la costituzione politica di Magnesia, la città delle *Leggi*, è significativamente definita la «tragedia più bella» (Platone, *Leggi*, VII, 817 B). Sul versante «comico» si pensi solamente al dialogo nell'Aldilà tra Eschilo ed Euripide che si incontra nella *Rane* di Aristofane (vv. 1013 ss.): i due poeti tragici si contendono il primato nell'aver trasmesso agli Ateniesi, con le loro opere, la più importante virtù politica, l'uno con la fierezza guerriera di Maratona, l'altro con l'*isonomia* e la *parresia*. Cfr. M.P. Mittica (2006); A. Jellamo (2005).

[28] Cfr. A.W. Nightingale, 1992; M. Valle, 2016, 453-457; E. Berardi, 2017.

[29] Il ricorso al mito oltremondano è a sua volta un tratto notevolmente prossimo alla tragedia; ma la stessa scansione del dialogo è una scansione canonicamente tragica: cfr. Aristotele, 1984, vol. X, *Poetica*, 1452 B 15-25.

[30] Platone, *Gorgia*, 492 E-493 C.

[31] Cfr. A. Nauck, 1964, *Polydos*; fr. 638; V. Mori, 2010, 99-101.

[32] Cfr. E. Diels e W. Kranz, 1991, vol. II, 913-914 e *passim*.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

frequente di figure retoriche, stile di cui fu anzi (per l'oratoria) da molti ritenuto iniziatore: nella *Retorica* di Aristotele – libro III[33] – questo elemento di vicinanza con la tragedia attica è più volte sottolineato. Inoltre: nella raccolta frammentaria di Gorgia, c'è un frammento – il 23, sul quale tornerò – che pare ulteriormente confermare il quadro emerso.

Nel *Gorgia* i richiami alla storia di Atene sono numerosi e per lo più diretti – sia pure senza dirlo espressamente – a ricercare le cause della Guerra: più volte si parla di costruzione di mura, arsenali, flotte; nella riflessione politica del V e IV secolo questi erano i principali elementi sollevati e indicati come le cause della Guerra. Sono poi menzionati due personaggi storici, posti in qualche modo in antitesi: Alcibiade e Aristide – quest'ultimo singolarmente accostato da Socrate a sé come «autentico» politico. Aristide viene sovente indicato come vicino ad ambienti oligarchici, nella sua costante opposizione a Temistocle: questa rappresentazione risponde ad un esagerato *cliché*, come, con validi argomenti ai quali rimando, mette in luce Carmela Pisaniello[34]. Aristide, infatti, è un personaggio politico più complesso di come Plutarco lo raffigura (*infra*). Lo stesso vale per Callicle: al di là della sua effettiva esistenza storica – della quale fondatamente si dubita – è stato spesso etichettato come portavoce di una visione fieramente oligarchica, incentrata sulla prevalenza della legge di natura sul *nomos* positivo ed essendo tale legge di natura il diritto del più forte, nel suo specifico caso in una estensione di dominio parossistica e tendente all'infinito. Eppure: Socrate, a più riprese lo chiama «innamorato del popolo di Atene»[35]; in apertura di dialogo Callicle rivendica la sua vicinanza a Gorgia dicendo «alloggia in casa mia» e Gorgia – fautore di una cultura indubbiamente anti-tradizionalista – viene accostato a Pericle[36], non certo ai circoli filo-oligarchici di orientamento conservatore. Soprattutto: il personaggio che domina il *Gorgia* si riferisce con una battuta dispregiativa appunto ai circoli filo-spartani definendoli «quelli che hanno le orecchie rotte»[37], alludendo alla pratica, in uso appunto in ambienti filo-oligarchici, di una forma di pugilato particolarmente cruenta – «spartana» – che spesso comportava la rottura delle cartilagini dell'orecchio. Callicle impiega quella battuta per rispondere a Socrate, il quale accusava Pericle di aver reso indolenti gli Ateniesi attraverso l'introduzione della μισθοφορία, il compenso per le cariche pubbliche; non solo questo argomento ricorre nella pseudo-senofontea *Costituzione degli Ateniesi* – *pamphlet* filo-oligarchico del V secolo – ma veniva addotto a motivazione per l'espansione dell'Impero ateniese, bisognoso di risorse per sostenere la vasta macchina pubblica.

[33] Ivi, 913; Aristotele, 1984, vol. X, *Retorica*, III, 3, 1406 B 14: «Per esempio, il motto di Gorgia […] è un esempio tipico di metafora tragica»; III, 1, 1404 A 24: «Poiché sembrava che i poeti […] riuscissero a conquistar la fama che godono tuttora proprio per lo stile, per questa ragione la prima prosa fu di stile poetico: per esempio quella di Gorgia»; cfr. E. Berti, 1997, 84 ss.
[34] Cfr. C. Pisaniello, 2013.
[35] Platone, *Gorgia*, 481 D.
[36] Cfr. *Suida*, *sub vocem* «Gorgia», cfr. E. Diels e W. Kranz, 1991, vol. II, 905.
[37] Platone, *Gorgia*, 515 E.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Callicle è dunque un democratico? Il suo disprezzo per l'ἰσονομία – principio essenziale della democrazia ateniese – vieta una simile conclusione. Chi è allora – sotto il profilo politico – Callicle? Proprio il suo accentuato polimorfismo ideologico ci permette di rispondere al quesito: più che oligarchico o democratico, Callicle è un ateniese attivamente aderente alla politica di potenza della *polis*; lo si potrebbe definire una epifania politica di Atene nella sua interezza nella fase di espansione, proprio in ciò egli è prossimo a Gorgia, nel senso che la perorazione dell'ingresso in guerra di Atene indica che il sodalizio fra Callicle e Gorgia non è meramente amicale: è ideologico.

La vittoria nelle Guerre persiane dette avvio ad un processo di espansione che si auto-alimentò: si sosteneva economicamente sulle lucrose attività estrattive, sulla riscossione del tributo che gli alleati dovevano ad Atene – il che ci porta ad Aristide –; la parabola espansiva di Atene rappresenta l'attuazione in chiave politica del principio morale esaltato da Callicle e contrastato da Socrate: la *pleonexia*, e dunque della concezione delle relazioni politiche (sia interne, che esterne) in chiave sopraffazione. Se la *pleonexia* traduce il principio etico edonistico e sensistico di alimento del piacere, sua soddisfazione, e riattivazione del meccanismo di ricerca del piacere, giacché in questo consisterebbe la vita «degna di un uomo», che altrimenti sarebbe una pietra o un legno (cfr., Platone, *Gorgia*, 492 E), sul piano politico la *pleonexia* segue la traiettoria dell'imperialismo ateniese: una dinamica inerziale che impone – una volta acquisita una posizione egemonica – di doverla difendere: per cui, ottenuto un dominio, occorrono le risorse (militari) per consolidarne il possesso; ma l'ottenimento di uomini e mezzi implica a sua volta dispendio di risorse, che si possono ottenere o con una nuova conquista, o attingendo alla finanza pubblica, il che significò elevare la richiesta del tributo da esigere dagli alleati, salvo poi dover reprimere i loro malcontenti e le loro defezioni. Di nuovo: ciò implica l'incremento delle forze da dispiegare sul campo: e quindi un sistema di moltiplicazione che ha l'imperialismo come suo unico sbocco possibile. Il personaggio del *Gorgia* ha *in nuce* la chiave di lettura che diversi studiosi, anche contemporanei, fra questi esemplare è Marco Cesa[38], hanno offerto della Guerra del Peloponneso; e questa *clavis magna* viene individuata nella dinamica inerziale fra possesso delle risorse ed ottenimento della sicurezza necessaria a consolidarle. Se questa è la lettura della riflessione storico-politica del *Gorgia*, si comprende la menzione di Alcibiade nel dialogo. L'esigenza di rifornirsi di grano, e in certo modo anche la megalomania di Alcibiade, fu la motivazione della seconda spedizione siciliana, secondo Tucidide.

Nel *Gorgia* assistiamo a più riprese alla presentazione del *pantheon* dei politici del passato: Pericle, Cimone, Temistocle, Milziade: Socrate li accomuna tutti nella critica severa; l'unica eccezione (si diceva) è Aristide detto «il Giusto», al quale riconosce virtù politiche che non attribuisce a nessuno degli altri più volte evocati da Polo e Callicle. Perché Aristide sarebbe così eccezionale? Almeno tre elementi debbono essere qui

[38] Cfr. M. Cesa, 1994.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

menzionati: *a*) la sua guida militare; *b*) la sua collocazione politica; *c*) la sua statura politica.

Quanto al primo aspetto: Erodoto ce ne parla come di un personaggio di alto spessore morale, ingiustamente ostracizzato[39]. Tuttavia, le gesta che Erodoto menziona – in tutto tre – non giustificano appellativi così altisonanti: ha un ruolo nel Consiglio che precede la battaglia di Salamina, ma non c'è dubbio che fu Temistocle (e non certo Aristide) ad essere decisivo per le sorti di Atene e della Grecia: lo stesso Erodoto lo sostiene[40]; in secondo luogo: è al comando di una spedizione ateniese che sconfigge presso l'isoletta di Psittalia un contingente persiano, ma rispetto alla battaglia di Salamina si tratta evidentemente di un episodio minore, tant'è che Erodoto ne propone una cronaca assai concisa[41]; in fine: è stratego a Platea, ma Erodoto non ci parla di alcun suo particolare motivo di distinzione[42].

Sul secondo punto: nella *Costituzione degli Ateniesi* aristotelica, Temistocle e Aristide sono entrambi ascritti alla parte democratica, ed entrambi sono ritratti, impegnati e concordi, nella gestione della costruzione delle mura e dell'armamento della flotta, ossia della talassocrazia ateniese. Tucidide, in un passo del libro I (89, 3-92) lo ricorda come componente una missione diplomatica ateniese presso gli Spartani, il cui effettivo compito era prendere tempo, mentre le mura venivano ultimate – ed è unanime la tradizione antica nell'attribuire a Temistocle l'ideazione della strategia di rafforzamento (V, 18, 5). Aristide, anziché antagonista rispetto alla linea di Temistocle, è senz'altro complementare, se non subalterno. Peraltro: se presupposto della virtù politica nel *Gorgia* è rendere migliori i propri concittadini e come confutazione di Pericle vale l'aver subito ostracismo, lo stesso avrebbe Platone dovuto dire di Aristide: anch'egli ostracizzato.

Quanto al terzo punto, emerge una questione ai nostri fini rilevante: ad Aristide, stando a diverse fonti, si deve la quantificazione del tributo dovuto ad Atene dagli

[39] Cfr. Erodoto, *Le storie*, VIII, 79, 1-3: «Mentre gli strateghi erano riuniti, arrivò da Egina Aristide, ateniese figlio di Lisimaco, che il popolo aveva ostracizzato; e dopo aver condotto ricerche sulla sua personalità, posso dire esser stato il più nobile e giusto fra gli ateniesi».

[40] *Storie*, VIII, 80-82. Aristide domanda che Temistocle «che gli del tutto era nemico» – ma cfr. (Pisaniello, 2013) – per informarlo che ha visto la flotta persiana radunarsi per accerchiare le truppe greche, pensando di offrire una informazione del tutto nuova. La replica di Temistocle ci dà conto dell'acume tattico che a quest'ultimo Erodoto riconosce, e non certo ad Aristide: «Ma è un consiglio assennato, e sono notizie eccellenti quelle che mi porti: vieni a dire d'aver visto coi tuoi occhi precisamente ciò che io auspicavo accadesse. Infatti, è bene che tu sappia che tale mossa dei Persiani è frutto di una mia idea: poiché i Greci non intendevano aprire la battaglia di loro volontà, era necessario metterli di fronte al fatto. Ma visto che porti tu la notizia, valla a riferire tu a loro [*scil*. gli altri strateghi]». Aristide entra nel consiglio degli strateghi, riferisce la notizia senza sortire alcun effetto rilevante: «Aristide disse esattamente questo […] e quando aveva preso congedo, fra gli strateghi si accesa una violenta discussione, giacché la maggioranza di essi non prese affatto la notizia per vera». Sarà Temistocle a guidare i contingenti Greci, a convincerli a combattere e portarli alla vittoria; il ruolo di Aristide è quindi ancillare a quello di Temistocle anche secondo Erodoto.

[41] *Storie*, VIII, 95: «Invece Aristide […] nel tumulto di Salamina, prese con sé alcuni opliti […] e con essi attraccò a Psittalia, facendo strage dei Persiani che erano nell'isoletta».

[42] *Storie*, IX, 28, 6.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

alleati[43]. E una orazione dello pseudo-Andocide mette in diretta contrapposizione Aristide e Alcibiade: «In primo luogo egli (*scil*. Alcibiade) vi persuase a ritoccare il tributo per le città alleate, che venne stabilito da Aristide, sin dalle origini, nella misura più equa possibile. Può esserci una scelta più sciagurata?»[44]. Questo ci riporta alla questione della *pleonexia* e alla dinamica inerziale che ha innescato l'Impero ateniese e ha motivato l'estensione a occidente del conflitto: l'aumento del tributo rientra perfettamente in quella tematica. Gli esiti della Guerra erano ben presenti a Platone e alla sua generazione, e fu motivo di continua riflessione: il *Menesseno* ne attesta tutta la rilevanza.

4. … «La seconda come farsa»

Gli studi platonici, costantemente dalla seconda metà del Novecento, considerano il *Menesseno* autentico; ed anzi, di recente ha suscitato non poco interesse[45]. Una delle ragioni che in passato hanno indotto a considerare spurio il dialogo (che è indubbiamente un *unicum* nella produzione platonica), sebbene Aristotele vi alluda in modo esplicito in almeno due passi della *Retorica*[46], è proprio la presenza di più di un patente anacronismo; tuttavia: abbiamo già potuto osservare come gli anacronismi non rappresentino una eccezione e neppure (come alcuni hanno invece ritenuto) delle sorprendenti sviste: nel *Menesseno* in modo ancor più chiaro (e programmatico) che nel *Gorgia*. Di nuovo: sono artifici retorici messi al servizio della dimostrazione di una tesi storico-politica, che era del resto ben presente ai contemporanei di Platone, i quali non ignoravano certo né gli eventi, né il dibattito ad essi relativo[47].

Alcuni ritengono che il *logos epitaphios* riportato nel *Menesseno* – attribuito ad Aspasia – non vada posto in relazione a quello attribuito da Tucidide a Pericle, ma a quello di Lisia; tale tesi appare tuttavia esagerata[48]: lo stesso Platone fa affermare a Socrate che Aspasia è la vera autrice del discorso del 430 – il celebre discorso per i morti

[43] Cfr. D. Lotze, 1998, 50.
[44] Cfr. Pseudo-Andocide, IV, 11.
[45] Cfr. N. Pappas e M. Zelcer (2015); S. Collins e D. Stauffer, 1999. E di recente cfr. soprattutto H. Parker e J.M. Robitzsch, 2018, con scritti di Ch. H. Kahn, M. Zelcer, J. S. Turner, N. Pappas, B. Marrin, H. Parker, É. Helmer, oltre che dei curatori dell'opera; S. Monoson, 2000, 181-205.
[46] Autorevole assertore della inautenticità del *Menesseno* è stato fra gli altri Zeller (1839, 146), la cui opinione ha indubbiamente influenzato gran parte del dibattito successivo. Ma cfr. R. Clavaud, 1980, 17-29, che fornisce argomenti probanti in favore dell'autenticità. Cfr. Aristotele (1984, vol. X), *Retorica*, I, 1367 B 9, ove si attribuisce a Socrate il proverbio secondo il quale «non è difficile lodare gli Ateniesi in Atene» (cfr. Platone, *Menesseno*, 235 D); III, 1415 B 30, dove Aristotele, riprendendo il proverbio già menzionato, aggiunge: «come afferma Socrate nell'*Epitaffio*»: non è reperibile alcuna altra circostanza nella quale si attribuisca a Socrate una orazione funebre, se non appunto il *Menesseno*.
[47] R. Viazzi, 2008, 13-28.
[48] Cfr. N. Loraux, 1981, 316 e *passim*

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

del primo anno di Guerra di Pericle[49] – e appunto questo nuovo *logos epitaphios* viene da quella medesima fonte: non c'è motivo di supporre un «gioco di specchi» per il quale si dovrebbero considerare altre fonti, mentre ve ne sono invece di ottimi per assumere Tucidide ed Erodoto come «sorgenti» del discorso[50].

Dicevo di un patente anacronismo: ebbene, Socrate, nel *Menesseno*, si dichiara «vecchio»; sappiamo che muore nel 399; ma è impossibile non notare – ed è stato infatti notato – che c'è un chiaro riferimento alla Pace del Re (la pace di Antalcida) che è del 386[51]: tredici anni dopo la morte di Socrate[52], il Socrate che parla nel *Menesseno* è dunque morto da circa tredici anni. Spesso si è insistito sulla imperizia storiografica di Platone: ma è stato notato acutamente, da Andrea Capra (1998), che il *Menesseno* va letto in parallelo con la commedia attica, soprattutto con i *Demi* di Eupoli: qui i vecchi e ormai defunti politici d'Atene – Pericle ed altri – tornano dall'Aldilà per costatare la decadenza della *polis* e tentare di risollevarne le sorti[53]. Il *Menesseno* è dunque perfettamente inserito in una tradizione: che è appunto quella della commedia attica, così come il *Gorgia* ricalcava, nella sua struttura, elementi tipici della poesia tragica. La farsa del *Menesseno*, per essere intesa, deve venir raffrontata con cognizioni storiche ben disponibili a tutti i contemporanei di Platone, che non avranno certo faticato ad individuare omissioni, falsificazioni e anacronismi.

Intanto vediamo le omissioni. Nel *Menesseno*, secondo l'uso consolidato delle orazioni funebri, si ricostruisce la storia di Atene per mostrare come l'alto valore l'abbia

[49] Cfr. Platone, *Menesseno*, 236 B: «Andava componendo, sul momento, alcune parti del discorso […] mentre per le altre, mi pareva si rifacesse al discorso funebre pronunciato da Pericle, da cui sceglieva certi brani per poi ricombinare il tutto».

[50] Cfr. di recente Nannini (2016, 9 ss.). Nel *Menesseno* (239 C-D) si qualifica la costituzione politica di Atene come una «aristocrazia consensuale»: «uno lo chiama democrazia, un altro con altro nome che più gli piace; in verità si tratta di una aristocrazia esercitata col consenso popolare. […] Ma padrone della città è stato principalmente il popolo, che affida cariche e poteri a chi […] ne sembri più degno, senza che ne venga impedito per mancanza di legami politici influenti, povertà o oscurità d'origine […]»; cfr. i passi – quasi speculari – di Tucidide: quanto al primo tema si veda II, 65, 9: «il governo che ne risultava era formalmente una democrazia: in realtà era del primo cittadino»; quanto al secondo – tratto proprio dall'epitaffio del 430 – si veda II, 37, 1: «Quanto alla considerazione di cui si gode, ciascuno è preferito per la cariche pubbliche a seconda del campo nel quale si distingue, e non per la classe da cui proviene più che per il merito; d'altra parte, quanto alla povertà, se uno è in grado di far del bene alla città, non è impedito dall'oscurità della sua posizione sociale».

[51] Cfr. Platone, *Menesseno*, 245 E: anacronismo unanimemente rilevato da tutti i commentatori.

[52] Cfr. M.N. Henderson, 1975.

[53] Vi sono poi richiami intertestuali che largamente alludono alla tradizione della commedia attica, a cominciare dal Socrate estasiato, che in apertura di dialogo (*Menesseno*, 235 C) si dichiara «rapito e trasportato nelle Isole dei Beati», tanto la capacità psicagogica dei retori è potente: cfr. Aristofane, *Vespe*, vv. 636-641, ove il Coro dei Vecchi di Atene, al cospetto dell'abilità retorica di Filocleone, afferma di «abitare presso le Isole dei Beati». Di nuovo: la commedia attica soleva attribuire – nel motteggio – ad Aspasia la leadership politica che formalmente esercitava Pericle, cfr. Aristofane, *Acarnesi*, vv. 524 ss., ove si attribuisce lo scoppio della Guerra del Peloponneso al furto di «due prostitute di Aspasia»; ricorrente è poi l'evocazione del caso di Pericle il Giovane, che non avrebbe potuto avere la cittadinanza ateniese (la madre era milesia) ma che la ottenne in violazione di una legge voluta dallo stesso Pericle: cfr. R. Kassel e C. Austin, 1983, vol. V, 360. Sulla questione di Pericle il Giovane, e in generale sulla legge sui figli illegittimi, cfr. A. Jellamo (2018).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

sempre contraddistinta: sia nell'antichità che nei tempi più recenti. Perciò, nella farsa del *Menesseno*, Atene avrebbe vinto da sola la battaglia di Maratona, là dove sappiamo che arrivò da Platea un numero imprecisato – ma superiore alle 1.000 unità[54] – di opliti; sempre a proposito delle Guerre persiane si tace delle Termopili: un fatto che non trova riscontro in nessuna delle analoghe e coeve orazioni – per quanto filo-ateniesi potessero essere; nel ricordare gli eventi storici che hanno interessato Atene, incredibilmente, vien fatto di dire, non si menziona il disastro di Egospotami (405), che fu sostanzialmente la capitolazione d'Atene, che portò all'abbattimento delle mura e alle pesantissime condizioni imposte da Sparta, compreso il cambio di costituzione politica che dette avvio a stagioni sanguinose della vita politica delle quali fu vittima lo stesso Socrate.

È dunque ovvio il contesto di inversione della realtà che domina il *Menesseno*: reso – *a fortiori* –manifesto, unitamente alle omissioni, dalle falsificazioni. Nel discutere delle cause della Guerra del Peloponneso, il Socrate redivivo – che però, dobbiamo ricordare, riferisce un discorso di Aspasia – le individua genericamente nell'invidia che Atene avrebbe suscitato negli altri Greci, sebbene questi avessero sempre trovato nella città un'alleata, che, quando si è trovata a dover affrontare altri Greci, avrebbe sempre moderato i suoi comportamenti; è evidente che ciascun Ateniese ha di fronte sé un clamoroso *exemplum in contrario*: la repressione di Melo, dove il contingente Ateniese – invocando il «diritto di natura»: come Callicle – pone i Melii di fronte all'alternativa: sottomettersi o capitolare di fronte alla rappresaglia. Come sappiamo da Tucidide (e dalle *Troiane* di Euripide – rappresentate l'anno successivo ai fatti, il 415) i maschi adulti furono giustiziati, donne vecchi e bambini resi schiavi. Per brevità di esposizione non si passeranno in rassegna tutte le incongruenze; anche perché ciò che è chiaro e che esse definiscono un canone, il cui momento acmastico (*Menesseno*, 243 C) si raggiunge con queste parole: «grazie al loro valore abbiamo vinto non solo la battaglia navale, ma la guerra tutta».

Piuttosto: val la pena osservare che, fra le varie manipolazioni, una ci riguarda più da vicino, perché ci riporta al *Gorgia*: è l'evocazione della spedizione in Sicilia, non, tuttavia, quella del 427 che sarebbe venuto a caldeggiare Gorgia, che non ebbe particolari esiti né in un senso né in un altro; bensì la seconda, quella del 415-13, voluta da Alcibiade, al cui volere anche Nicia aveva alla fine accondisceso, e che fu un autentico disastro[55].

Nella strategia di consapevole falsificazione di Platone la spedizione sarebbe stata causata dal desiderio ateniese di correre in soccorso dei Leontini, in difesa della loro libertà, tuttavia la «città [*scil*. Atene] si trovò in difficoltà a causa della lunghezza della traversata; e i nemici, pur avendo combattuto contro di loro, riconobbero il loro grande

[54] Cfr. Platone, *Menesseno*, 240 C; ma cfr. Erodoto, *Storie*, VI, 108: «Agli Ateniesi schierati nell'area del santuario di Eracle giunsero in soccorso i Plateesi tutti; in effetti i Plateesi si erano messi sotto la protezione di Atene, e gli Ateniesi si erano già sobbarcati varie gravose imprese per loro […] Così dunque, come ho raccontato, i Plateesi si erano posti sotto la protezione degli Ateniesi, allora poi erano giunti a Maratona per battersi al loro fianco».
[55] Cfr. Platone, *Menesseno*, 242 E ss.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

valore». In primo luogo: sappiamo che invece i rinforzi arrivarono, e con due diverse spedizioni, ma che non riuscirono ad evitare il disastro; e quanto al rispetto ottenuto dai nemici, basterà la descrizione tucididea della sorte dei «non meno di settemila prigionieri ateniesi»[56].

Ora, che il *Menesseno* sia la ripresentazione della riflessione sulla Guerra – singolarmente non si menziona mai l'Impero – affrontata nel *Gorgia*, questa volta in chiave farsesca, al di là delle numerosissime ironie, è indicato proprio dall'anacronismo del Socrate morto da tredici anni: Socrate – nel *Gorgia* – si era definito «l'unico vero politico di Atene»[57]. Si possono dunque trarre delle conclusioni.

5. Un elenchos *storico-politico: Atene a processo*

Callicle ad un certo punto tace, si esclude dallo scambio dialettico e lascia a Socrate il compito di interrogare e rispondere in sua vece. Va rilevato che le confutazioni che Socrate tenta di opporre agli assertori del diritto della sopraffazione, rispetto alla loro congruenza esclusivamente intra-sistemica, sono oggetto di intensa discussione fra gli specialisti[58]. In riferimento ai tre interlocutori, si può sostenere che Socrate non confuti Gorgia, ma *un* Gorgia «dialogico» – e verrebbe fatto di dire «immaginario» –, che accondiscende a ciò che il «Gorgia storico» difficilmente avrebbe concesso: ossia che la retorica persegue quale suo oggetto specifico la giustizia in quanto essa costituisca un contenuto immutabile (e non «circostanziale») di realtà; e però: «nulla esiste; se anche alcunché esiste, non è comprensibile all'uomo; se pure è comprensibile, è sicuramente inspiegabile e incomunicabile agli altri»[59]. Essendo questa la tesi gorgiana, l'ammissione del carattere «giusto» della retorica è a sua volta un espediente retorico, e *stricte* non un argomento.

Soprattutto: analogo discorso può farsi per Callicle, al quale Socrate oppone argomenti che non confutano la sua posizione sul piano intra-sistemico; ossia: non esibiscono una contraddizione che infirmi la cogenza della catena di premesse e conclusioni dell'argomento che egli propone – ma avrebbe potuto: sarebbe stato sufficiente sostenere che l'associazione dei «più deboli», venendo a costituire un unico

[56] Cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, VII, 87, 1-5: «Nelle cave di pietra i Siracusani nei primi tempi trattarono duramente i prigionieri. […] in principio li tormentavano ancora l'afa e il sole […] sopraggiungendo le notti fredde d'autunno, questo sbalzo li disponeva alle malattie. […] ammucchiando l'uno sull'altro i cadaveri di chi moriva per le ferite e per il cambiamento di stagione o per cause simili […]. Si aggiunga la sofferenza della fame e della sete, poiché a ciascuno di loro diedero un cotile d'acqua e due cotili di grano. Non fu insomma risparmiato loro nessun malanno che, una volta caduti in un simile luogo, potesse affliggerli. […]. fu proprio quel che si dice una distruzione completa, che inghiottì flotta, esercito e ogni cosa; e pochi di molti rimpatriarono. Tale fu la spedizione in Sicilia» (1997, 383. Un cotile equivale a poco più di un quarto di litro).
[57] Cfr. Platone, *Gorgia*, 521 D.
[58] Per una breve panoramica sulle posizioni assunte, cfr. A. Fussi (2006, 131 ss.).
[59] Cfr. H. Diels e W. Kranz (1991, 917, frammento B 3).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

soggetto, per il fatto stesso di sottomettere «il più forte» negano *de facto* a costui tale statuto, che infatti è per così dire meramente apparente: chi è sottomesso contro la sua volontà in tutta evidenza non è il «più forte» –; e piuttosto ricorre alla celebre narrazione ultra-mondana, sottolineando che ciò che a lui pare un *logos*, a Callicle parrà tutt'al più un *mythos*[60].

Se ciò è così – contrariamente a quanto si verifica nel caso di Trasimaco, che non posso qui ricostruire, ove invece la confutazione si realizza sul piano intra-logico[61] – è lecito domandarsi per quale ragione Callicle abbandoni un dialogo che non lo vedeva soccombente sul piano meramente logico.

Si deve allora assumere la duplice possibilità dello *elenchos* socratico, in particolare il suo impiego exta-sistemico, distinto dalla tecnicizzazione dello «strumento» confutatorio in Aristotele (*supra*); si prenda – per tutti – il seguente passo del *Lachete*: «le opere non concordano con le nostre parole»[62], e niente affatto qualcosa come le nostre parole sono *fra loro* discordi: ma se rimaniamo sul piano individuale, se è per lo meno discutibile che Callicle cada in contraddizione sul piano intra-logico, senza dubbio non c'è ragione di pensare che egli si contraddica, nei comportamenti, rispetto alle sue affermazioni: infatti, mentre predica l'intemperanza, tutto lascia pensare che coerentemente la pratichi; e quindi Callicle – anche in contumacia – dovrebbe essere assolto.

Qui si deve aggiungere un passaggio che ci aiuta a chiudere il cerchio: esso è costituito dalla trasponibilità dell'atteggiamento morale-individuale a quello collettivo politico che caratterizza la riflessione di Platone (e del resto la stessa *Repubblica* si costruisce nell'analogia *anthropos-machroanthropos*). Callicle va in contraddizione solamente una volta che dietro la sua maschera si riconosca (come già abbiamo fatto, *supra*) la politica imperialistica di Atene: e cioè nel momento in cui si riconosce che la sua figura è il doppio capovolto di *Kallipolis*, ossia un *machroanthropos* affetto dalle intemperanze della «città di pòrci» del libro II della *Repubblica*: in ultima istanza egli – più che simboleggiarla – recisamente *è* l'Atene che entra in guerra; e l'intero intreccio assume significato solamente quando si consideri il circuito fra premesse (politiche) della guerra, svolgimento ed esiti del conflitto e cioè al di là del circuito formale: per essere concludente l'argomento ha bisogno di una contro-prova fattuale. La negazione dello spazio processuale (tipico dell'esperienza giuridica greca, *supra*[63]) che consiste nell'abbandono del dialogo assume rilevanza ulteriore, in questo processo che Platone intenta ad Atene: è la rappresentazione della rottura del quadro sociale, necessario

[60] La tesi di Callicle – il diritto del più forte sopra ed eventualmente contro il diritto positivo – viene sì ridicolizzata con allusioni all'ignoranza dell'oratore «d'assalto», il quale ricorda dei versi di Pindaro sbagliando clamorosamente la citazione; ma questo non confuta l'argomento: tutt'al più esibisce lo scarso spessore intellettuale di chi lo propone, è cioè una obiezione endossale, una fallacia del discredito, ma di nuovo: non una confutazione logicamente cogente.
[61] Cfr. V. Mori, 2019.
[62] Platone, *Lachete*, 193 E, ove ciò ha a tutti gli effetti valore di confutazione, valore che Aristotele non avrebbe riconosciuto.
[63] Cfr. ad esempio A. Biscardi, 1982, 275 ss.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

equilibrio delle fazioni che nella contesa disciplinata – controversiale – garantiscono cooperando la permanenza dell'intero: già agli albori dell'esperienza politica e giuridica classica in generale (cfr. Omero, *Iliade*, XVIII, vv. 497-508) e ateniese in particolare, emblematica nella figura e nell'opera di Solone.

L'*ars combinatoria* che ne deriva è del resto il riflesso positivo (un *moderamen*) della tensione agonale tipica della vicenda ateniese nella fase espansiva – ancora la pseudosenofontea *Costituzione degli Ateniesi* ne può essere un esempio –: il *machro-anthropos* Callicle incarna invece in sé i vizi di tutte le fazioni, che scaricando i loro contrasti all'esterno – con la Guerra del Peloponneso – portano la città alla disfatta: venendo meno il dominio della persuasione reciproca e del reciproco giudizio, della reciproca messa in questione, domina *bia*: la forza, sicché dal *logon didonai*, si transita al *redde rationem* (Irti, 2019); e le falsificazioni del *Menesseno*, l'Atene concorde e virtuosa che vince quella guerra ed è clemente con i nemici Greci – e da questi ricambiata –, sono allora le contro-prove fattuali della infondatezza delle ragioni (premesse) di cui Callicle è emblema.

Vi è un frammento di Gorgia, al quale alludevo in precedenza – il B 23 – che fornisce una ulteriore chiave di lettura di questo intricato ginepraio di *autentiche* falsificazioni e falsificazioni *veritiere*; è un frammento (ancora e non casualmente) *sulla tragedia* che il leontino così definisce: «un inganno per il quale colui che inganna agisce meglio di chi non inganna: e chi è ingannato agisce meglio di non viene ingannato»[64]; questo perché la tragedia deve (stando ad Aristotele) suscitare il *pathos* per eventi – indipendentemente dalla loro verità o falsità – che nella tessitura drammaturgica ottengono il loro fine: «l'effettuare la purificazione di cosiffatte passioni»: il significato politico-rituale dalla rappresentazione teatrale collettiva si è già perso, siamo alle soglie dell'età Alessandrina e quindi di una visione cosmopolitica che ha un altro e differente concetto di «impero» – ma Platone e suoi contemporanei ancora lo percepivano, e quindi il meccanismo di immedesimazione (nell'Atene dei tempi della Guerra come nelle *Troiane* di Euripide) era in tutto e per tutto legato alla *polis*; mentre la commedia consiste – sfruttando lo stesso meccanismo mimetico – nel porre in ridicolo comportamenti inappropriati o incongrui.

Alla luce del frammento gorgiano, si possono tirare le conclusioni: che vi sia un «gioco di specchi» – sino all'estremità del dubbio, che potrebbe qui ben valere «inganno», circa lo *status* di «vivo» o «morto» di chi ritiene di vivere. Callicle-Atene ritiene che vivere sia la difesa di sé attraverso l'accumulo di onori e potere; e il *Gorgia* ha il carattere della profezia postuma: Socrate, perso nella filosofia, non sarebbe in grado neppure di difendere sé stesso da un processo iniquo, mentre l'uomo dabbene sarebbe non solo colui che si può difendere, ma che può intentare – sicuro del successo – processi a proprio piacimento[65]. Il gioco di inganni e falsificazioni, legate alle cause della guerra nel *Gorgia* e ai suoi esiti nel *Menesseno* è dunque un gioco gorgiano: chi inganna – il Socrate

[64] H. Diels e W. Kranz, 1991, 945.
[65] M. Schofield, 2017, 20-22.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

del *Menesseno*, se pure riferendo parole altrui – è più capace di chi non inganna; chi è ingannato – lo stesso Socrate, che cade vittima un processo iniquo, più volte alluso nel *Gorgia* – è comunque più sapiente: perché la sua moderazione avrebbe salvato Atene dalla catastrofe.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALTINI Carlo, 2006, *Il filosofo e il legislatore. Leo Strauss lettore di Platone*, in Leo Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. Altini. Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. 1975).

ARENDT Hannah, 2015, *Socrate*. Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 2005).

ARISTOFANE, 1991, *Tutte le commedie*. Newton and Compton, Roma.

ARISTOTELE, 1984, *Opere*, 11 voll. Laterza, Roma-Bari.

BEARZOT Cinzia, 2017, *Processo decisionale e assunzione di responsabilità nella democrazia ateniese*. In *Ormos. Ricerche di storia antica*, 9, 263-280.

BERARDI Elisabetta, 2017, *Le* Gorgias *de Platon et l'*Antiope *d'Euripide: entre distances formelles et réappropriation de savoirs anciens*, relazione presentata al Convegno di studi «Platon citateur: un exemple de réappropriation par la philosophie des discours de savoir antérieurs». Grenoble 29-31 marzo 2017 (in corso di stampa). https://iphig.univ-grenoble-alpes.fr/fr/node/16/platon-citateur

BERTI Enrico, 1997, *La filosofia del «primo» Aristotele*. Vita e pensiero, Milano.

BERTI Enrico, 2010, Sumphilosophein. *La vita nell'Accademia di Platone*. Laterza, Roma-Bari.

BISCARDI Arnaldo, 1982, *Diritto greco antico*. Giuffrè, Milano.

BODEÜS Richard, 2002, *Aristote. Une philosophie en quête du savoir*. Vrin, Paris.

CAPRA Andrea, 1998, «Il *Menesseno* di Platone e la commedia antica». In *ACME*, 1, pp. 183-192.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

CAVALLA Francesco, 2011, *All'origine del diritto, al tramonto della legge*. Jovene, Napoli.

CESA Marco, 1994, *Le ragioni della forza*. Il Mulino, Bologna.

CLAVAUD Robert, 1980, *Le «Menexene» de Platon et la réthorique de son temps*. Les Belles Lettres, Paris.

COLLINS Susan e STAUFFER Devin, 1999, *Empire and the Ends of Politics: Plato's* Menexenus *and Pericles' Funeral Oration*. Focus Publishing, Indianapolis.

DIELS Hermann e KRANZ Walter, 1991, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, 2 voll., a cura di G. Giannantoni. Laterza, Roma-Bari (1ª ed. 1979).

DIODORO SICULO, 1988, *Biblioteca storica*, libri XI-XV, trad. it. di I. Labriola. Sellerio, Palermo.

ERODOTO, 2000, *Storie*, a cura di Luigi Annibaletto. Mondadori, Milano.

FRONTEROTTA Francesco, 2001, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione alle cose empiriche*. Edizioni della Scuola normale superiore, Pisa.

FUSSI Alessandra, 2006, *Retorica e potere. Una lettura del* Gorgia *di Platone*. Ets, Pisa.

GIRGENTI Giuseppe, 1998, *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la scuola di Tubinga (Milano)*. Rusconi, Milano.

HENDERSON M. M., 1975, «Plato's *Menexenus* and the Distortion of History». In *Acta Classica*, 18, 25-46

HILDEBRANDT Kurt, 1947, *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*. Einaudi, Torino (ed. or. 1933).

IRTI Natalino, 2019, «Destino di *Nomos*». In *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, a cura di Massimo Cacciari e Natalino Irti, 113-158. La nave di Teseo, Milano.

ISNARDI PARENTE Margherita, 1998, «*Testimonia platonica. Per una raccolta delle principali sui* legomena agrapha dogmata*: testimonianze di età imperiale». In Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, Roma.

ISOCRATE, 1991, *Opere*, 2 voll., a cura di M. Mazzi. Utet, Torino.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

JAEGER Werner, 1992, *Aristotele. Prime linee della sua evoluzione spirituale*. La Nuova Italia, Firenze (1ª ed. 1932; ed. or. 1923).

JELLAMO Anna, 2005, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*. Donzelli, Roma.

JELLAMO Anna, 2018, «Le "leggi sulla cittadinanza" nel teatro di Euripide». In *Metabásis.it*, 26, 172-201.

KAHN Charles, 1996, *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press, Cambridge.

KASSEL Rudolph e AUSTIN Colin, 1983, (ediderunt), *Poetae comici graeci*, 7 voll. De Gruyter, Berolini-Nova Eboraci.

KRÄMER Hans, 1982, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Vita e Pensiero, Milano.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1887, «Lettera a Rémond, 11 febbraio 1715». In *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, vol. III. Weidman, Berlin.

LORAUX Nicole, 1981, *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité* classique. Payot, Paris.

LOTZE Detlef, 1998, *Storia greca*. Il Mulino, Bologna (ed. or. 1995).

MARX Karl, 1977, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*. Editori Riuniti, Roma (2ª ed.).

MILL John Stuart, 1867, *Dissertations and discussions*, vol. III, Longmans, Green. Reader and Deyer, London.

MITTICA Maria Paola, 2006, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*. Giuffrè, Milano.

MONOSON Sara, 2000, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton University Press, Princeton.

MORI Valerio, 2019, «Nomos, "utile del più forte" e "bene altrui": sul "Trasimaco" di Platone». In *Res publica*, 24, 161-176.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

MORI Valerio, 2017, *Di una singolare "meraviglia": il* Socrate *(heideggeriano?) di Hannah Arendt*. In *Filosofia, politica e diritto: questioni di confine. Scritti in onore di Teresa Serra*, Giuseppe Sorgi e Paolo Savarese (a cura di), 153-164. FrancoAngeli, Milano.

MORI Valerio, 2010, *Diritto naturale, sapienza morale teologia politica nelle* Leggi *di Platone*. Spes-Fondazione Capograssi, Roma.

MORO Paolo, 2014, *Alle origini del* Nómos *nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*. FrancoAngeli, Milano.

MUSTI Domenico, 2006, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*. Mondo libri [su licenza Laterza], Milano.

NANNINI Simonetta, 2016, «*Epitaphios* logos ovvero Il discorso funebre ateniese: nostalgia di un passato immaginario». In *Revue des litteratures européennes*, 10, 1-17.

NAUCK August, 1964, *Tragicorum graecorum fragmenta*. Olms Verlag, Hildesheim.

NIGHTINGALE Andrea Wilson, 1992, «Plato's G*orgias* and Euripides' *Antiopes*: A Study in Generic Transformation». In *Classical Antiquity*, 11, 21-41

OLYMPIODORUS ALEXANDRINUS, 1936, *In Platonis Gorgiam Commentaria*, hrsg. v. W. Norvin. Hildesheim, Leipzig.

PAPPAS Nickolas e ZELCER Mark, 2015, *Politics and Philosophy in Plato's* Menexenus*. Education and Rhetoric, Myth and History*. Routledge, London-New York.

PARKER Harold e ROBITZSCH Jan Maximilian, 2018, *Speeches for the Dead: Essays on Plato's* Menexenus. De Gruyter, Berlin-Boston.

PAVAN Massimiliano, 1987, «Osservazioni su Diodoro, Polibio e la storiografia ellenistica». In *Aevum*, 1, 20-28.

PISANIELLO Carmela, 2013, *Aristide di Lisimaco, il «più desiderabile» degli Ateniesi. La problematica costruzione di un ethos*. Tesi di Dottorato, Napoli.

PLATONE, 1998, *Gorgia*, a cura e con saggio introduttivo di Giovanni Reale. Bompiani, Milano.

PLATONE, 2008, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale. Bompiani, Milano.

POPPER Karl Raimund, 1945, *The Open Society and Its Enemies*. Routledge, London.

PSEUDO-ANDOCIDE, 1999, *Contro Alcibiade*, a cura di Francesca Gazzano. Il Melangolo, Genova.

REALE Giovanni e RICHARD Marie-Dominique, 2008, *Platone. Dottrine non scritte. Testo greco a fronte*. Bompiani, Milano.

REALE Giovanni, 1998, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Rizzoli, Milano, 1998

REALE Giovanni, 2010, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Bompiani, Milano.

RICHARD Marie-Dominique, 2008, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle «dottrine non scritte» con analisi e interpretazione*, trad. it. di G. Reale, presentazione di P. Hadot. Bompiani, Milano.

RUSSELL Bertrand, 1950, «Philosophy and Politics». In Id., *Unpopular Essays*, Routledge, London-New York.

RYLE Gilbert, 1947, «*Critical notice:* The Open Society and Its Enemies». In *Mind*, 56, 167-172.

SASSO Gennaro, 1991, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*. Il Mulino, Bologna.

SCHOFIELD Malcolm, 2017, «Callicles' return: *Gorgias* 509-522 reconsidered». In *Philosophie antique*, 17, pp. 7-30

STRAUSS Leo e CROPSEY Joseph, 1993, *Storia della filosofia politica*, vol. I, a cura di C. Angelino. Il Melangolo, Genova, 1993 (ed. or. 1963).

STRAUSS Leo, 2010, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, a cura di C. Altini. Marietti 1820, Genova-Milano (ed. or. 1964).

STRAUSS Leo, 2016, *Una nuova interpretazione della filosofia politica*, a cura di M. Farnesi Camellone. Quodlibet, Macerata (ed. or. 1946).

TUCIDIDE, 1997, *La guerra del Peloponneso*, trad. it. Piero Sgroj, introduzione di Luciano Canfora. Newton and Compton, Roma.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

VALLE Manuela, 2016, «Platone artista nel "Gorgia"». In *Lexis*, 24, 441-461.

VEGETTI Mario, 2009, *«Un paradigma in cielo». Platone politico da Aristotele al Novecento*. Carocci, Roma.

VIAZZI Remo, 2008, *Tucidide – Platone. Natura e limiti della democrazia*. Il Melangolo, Genova.

VOEGELIN Eric, 1949, «The Philosophy of Existence: Plato's *Gorgias*». In *The Review of Politics*, 4, 477-498.

VOEGELIN Eric, 1986, *Ordine e Storia, la filosofia politica di Platone*. Il Mulino, Bologna.

ZANETTI Gianfrancesco, 1993, *La nozione di giustizia in Aristotele*. Il Mulino, Bologna.

ZELLER Edmund, 1839, *Platonische Studien*. Osiander, Tübingen.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

METAFISICA DEI DIRITTI UMANI

CLAUDIO SARTEA*

Abstract: the article starts from the recent publication of a collection of essays entitled «Metaphysics of Human Rights», which appeared to celebrate the 70th anniversary of the UN Universal Declaration of Human Rights, in 1948. The occasion is inviting to resume the discourse on foundation of human rights, in line with Maritain's arguments widely used in the book, but also with some original developments: in particular, through a philosophical anthropology that focuses on the relationship as a constitutive dynamic of the human being, beyond both liberal and libertarians abstractions of modern and postmodern individualism, and in the recovery of concepts in which the dialectic between self and other, between rights and duties, between individual and community, refers to a rediscovery of the idea of the human person.

Keywords: Human Rights – Metaphysics – Human Dignity – Relationship – Community.

1. L'ispirazione

Traggo ispirazione per le seguenti riflessioni dalla recente traduzione in italiano del volume *Metaphysics of Human Rights. 1948-2018. On the Occasion of 70th Anniversary of the UDHR*, a cura di Luca di Donato ed Elisa Grimi sia nella versione statunitense che in quella nostrana.

Il volume raccoglie tredici contributi internazionali di diversa estrazione culturale ed epistemologica, accomunati dal convergere verso il tema celebrato dal settantesimo anniversario della Dichiarazione Onu dei diritti umani (ed in particolare, il fatto/problema della loro universalità), e resi omogenei in virtù dell'adesione quasi unanime al pensiero di Jacques Maritain. Il grande filosofo francese, oltre ad essere uno degli intellettuali più influenti sui contenuti e sullo stesso processo di elaborazione della Carta di cui due anni fa abbiamo celebrato il settantesimo compleanno, è anche colui che dà il nome all'Istituto Internazionale che ha promosso l'iniziativa scientifica.

* Claudio Sartea, Ricercatore di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata». Email: claudio.sartea@uniroma2.it

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Come detto, questo volume così interessante e ricco è solo l'ispirazione di alcune riflessioni ulteriori, pertanto la presente non è una scheda bibliografica e nemmeno una recensione del libro. Di esso in ogni caso è doveroso render conto seppur in forma compendiosissima, sia per saldare un debito di gratitudine, sia per favorirne per quanto nei nostri mezzi le meritate conoscenza e diffusione. Si tratta infatti di un testo che sin dal titolo si propone con coraggiosa originalità nell'ampio e frequentatissimo scenario delle trattazioni accademiche sui diritti umani, che ancora una volta e puntualmente, in occasione di un nuovo decennale, si sono moltiplicate. Come noto tuttavia, la «metafisica» è ospite non sempre gradito – e certamente inusuale – su quel palco internazionale di dibattito: e presentare una «metafisica dei diritti umani» ha anche il sapore di una brillante ed audace sfida.

2. Qualche considerazione sul volume

Dicevamo che questa non è una recensione ma un saggio autonomo, e dicevamo che anche così è doveroso rendere al volume lo spazio che esso merita. È vero che vi sono ospitati saggi di diversa entità e rilevanza (oltre alla preziosa documentazione aggiunta, dal testo integrale della Dichiarazione del 1948 al saggio con cui Maritain introdusse il noto volume di saggi che nel 1948 accompagnò come supporto scientifico e culturale la pubblicazione della Carta, fornendo la chiave ermeneutica se non del testo stesso, almeno della sua storia prossima, e dunque anche una spiegazione della sua miracolosa riuscita). In posizione di speciale rilievo, poi, è proposta al lettore – subito dopo l'introduzione dei Curatori e la prefazione del Segretario Generale dell'Istituto Maritain –, una lunga e meditata intervista a Vittorio Possenti, noto filosofo italiano che pochi anni fa ha pubblicato un interessante volume sui diritti umani[1].

Per ragioni di attinenza con le nostre competenze, dovendo solo fornire al lettore un'idea dei contenuti dei tredici capitoli successivi, che costituiscono il nucleo argomentativo del volume, mi limiterò ad alcune considerazioni sui due contributi più vicini alla prospettiva giusfilosofica[2] (gli altri sono più orientati all'antropologia filosofica ed all'etica, alla pedagogia dei diritti e dei doveri, alla filosofia della religione e della laicità, sempre con speciale riguardo alle soluzioni proposte dal pensiero di Maritain; l'unico contributo di natura tecnico-giuridica, afferente al diritto internazionale, è quello di Antonio Papisca e Marco Mascia).

Il primo dei due capitoli che abbiamo selezionato è a firma di Amedeo Costabile e s'intitola *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e la Dichiarazione Schuman: la*

[1] V. Possenti, 2014.
[2] Non è questa, ovviamente, una selezione di merito, né di rilevanza ed originalità filosofiche, dei lavori presentati nel volume: ognuno di essi è a suo modo interessante e meritevole di attenzione (in particolare, per quel che riguarda l'approccio teorico e fondativo ai diritti umani, segnaliamo i contributi di Michel Fourcade e James G. Hanink).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

comune ispirazione personalista a fondamento della pace e della promozione dei diritti dell'uomo. Questo capitolo prende in prestito da Antonio Cassese l'idea che la grande novità del secondo dopoguerra in tema di diritti umani (e dunque la principale conseguenza giuridica della Dichiarazione del 1948) consiste nell'introduzione di un nuovo soggetto nel diritto internazionale, vale a dire l'individuo. Come titolare dei diritti umani, ogni uomo si affaccia finalmente sulla scena del discorso giuridico internazionale (sia normativo che giurisdizionale), e diviene destinatario di una specifica protezione, anche e persino contro il proprio Stato di appartenenza. L'Autore considera questo aspetto decisivo per marcare la differenza tra le precedenti dottrine sui diritti umani e quella che a partire da allora si è fatta strada nel dibattito giuridico e politico. Discutibilmente, peraltro, questo lo porta a considerare come inevitabile, o almeno come desiderabile, la costruzione non tanto di un ordine giuridico mondiale (di fatto avviata, in effetti, a partire da quelle storiche dichiarazioni), bensì di un vero e proprio governo mondiale: a suo avviso, le sfide del presente «sono il segno di un mondo chiamato a rispondere alla vocazione di diventare un'unica famiglia e che, come tale, richiede una *governance* politica che sappia porre in essere una democrazia mondiale, attraverso un equo e integrale rispetto dei diritti della persona e delle realtà intermedie in cui essa si compie»[3]. Nulla da dire riguardo all'equo ed integrale rispetto dei diritti della persona (una volta che, come nel volume viene ripetutamente e condivisibilmente affermato, si individui un'affidabile antropologia filosofica di riferimento, anche transculturale): qualche perplessità invece in relazione all'auspicio di forme globali non già di mero coordinamento bensì di vero e proprio governo, democratico finché si vuole, ma pur sempre vertiginosamente lontano da quelle persone individuali e dai quei gruppi «intermedi» che non si chiarisce come verrebbero poi ben compresi nelle loro necessità e ben governati. A meno che l'auspicio cosmopolitico non si limiti ad una prospettiva ideale e tutto sommato astratta, o consista solo nell'invocazione di un coordinamento planetario che solleciti la solidarietà internazionale e non miri al dominio ed al controllo propriamente politici[4].

Il secondo saggio che in questa sede merita un richiamo specifico è quello a firma di Maurizio Manzin ed intitolato con una domanda: *In che senso i diritti umani sono* universali*?* Come detto, quello dell'universalità dei diritti proclamati dall'Onu nella Dichiarazione del 1948 e nei Patti del 1966 è uno dei temi più frequentemente visitati nel volume che ispira queste pagine, e Manzin lo affronta con puntuale rigore giusfilosofico in uno dei capitoli più meditati del libro. In effetti, questo Autore si sforza di connettere in profondità il modello concettuale che odiernamente viene impiegato per spiegare i diritti umani (con tutte le sue criticità) alla crisi dell'idea di uomo che lo nutre internamente, che è poi l'idea moderna da lui a lungo considerata e discussa nella sua opera (che per

[3] A. Costabile, 2020, 96.
[4] Sul punto desidero richiamare un testo ormai datato ma ricco di spunti di perdurante attualità, di cui il primo dei due Curatori è un Maestro recentemente scomparso, a cui questo saggio è dunque dedicato: cfr. G. Dalla Torre e F. D'Agostino, 2000.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

certi aspetti qui ricorda l'impegno teoretico di Sergio Cotta, teso a decostruire la genealogia di numerosi concetti chiave della modernità per motivarne la crisi e tentarne il superamento). Secondo Manzin, «il concetto fondamentale di "umano" è mutato negli ultimi cinquant'anni sotto la spinta della globalizzazione ed è diventato apparentemente diverso da quello che aveva ispirato la Dichiarazione delle Nazioni Unite del 1948»[5]. Se poi si approfondisce il discorso, si può pervenire alla conclusione che «i doveri imposti dallo Stato e i diritti invocati dai cittadini sono questioni strettamente connesse tra loro sin dagli albori dell'età moderna, dato che tanto gli esseri umani quanto lo Stato condividono la medesima struttura di *individuus*»[6]: da questa condivisione discenderebbe la trasformazione dell'istanza giuridica con il suo passaggio imposto dalla dimensione naturale a quella artificiale e strumentale. Come il diritto «serve» allo Stato per organizzare la vita sociale in relazione ai fini che si è prefissato, così i diritti individuali (umani e non solo) «servono» agli individui per ottenere i propri scopi. Con ciò il discorso si lega ad una critica della natura intesa come «wildness» e della natura umana in particolare, intesa come volontà desiderante e non più come razionalità: secondo Manzin, «la predominanza della volontà dell'uomo – dei suoi *desideri* – nella politica (sovranità), nel diritto (positivismo giuridico) e nelle scienze (tecnica) è l'ovvia conseguenza dell'individualismo in antropologia»[7]. Una natura umana intesa come spontaneità ed istinto (così come la parallela riduzione della volontà al desiderio), sebbene ospitale per il modello antropologico individualistico, si mostra refrattaria al discorso giuridico o almeno a quella parte di tale discorso che predica l'universalità dei diritti: come denuncia questo Autore, oggi il richiamo all'universalità suona più come espediente retorico che come convinzione radicata ed argomentabile. Così, i diritti, in paradossale controtendenza rispetto alla cosiddetta globalizzazione, tendono piuttosto a farsi specifici e frammentati: e per impedire che, come conclude con un certo pessimismo Manzin, i diritti condannino a morte il diritto, occorre riprendere i fili di un discorso antico e perenne. Ma è proprio quest'impresa che sembra ardua e forse superiore alle nostre forze, in una *secular Age*[8]: «La mancanza di trascendenza, dovuta al predominio della volontà individuale, è caratteristica dell'età della secolarizzazione»[9].

3. Contro i diritti umani?

Proprio dalle parole conclusive di Maurizio Manzin può esordire la riflessione che intendiamo proporre, al di là della descrizione del volume che qui si conclude. «I *diritti* hanno condannato a morte il *diritto*», scrive questo Autore concludendo il proprio

[5] M. Manzin, 2020, 166.
[6] Ivi, 173.
[7] Ivi, 179.
[8] Per riprendere il titolo del fondamentale studio di C. Taylor, 2009.
[9] M. Manzin, 2020, 181.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

contributo con la lapidaria laconicità di un necrologio[10]. È un'affermazione amara, che tuttavia va opportunamente intesa e contestualizzata, per misurarne in modo adeguato la portata: si tratta infatti di una constatazione, di una diagnosi; non di una prognosi. In altre parole, Manzin si muove qui sul piano storiografico, non su quello in senso stretto filosofico: e ciò è così vero che, se seguiamo con attenzione il percorso che egli delinea nel suo saggio, veniamo dotati della strumentazione concettuale necessaria e sufficiente per comprendere almeno alcuni (si direbbe i principali) dei meccanismi genealogici che hanno condotto il pensiero giusfilosofico a questo *cul de sac* e magari – ripercorrendo a ritroso l'intero itinerario – svoltare al momento giusto per evitare il precipizio. Perciò non credo si tratti di un'affermazione rassegnata, di una resa: forse è proprio l'opposto.

Manzin è in buona compagnia nella sua critica, pur così controcorrente, della dottrina moderna dei diritti umani. Senza fare qui nemmeno cenno alle critiche celebri[11] di autori condizionati dal proprio pregiudizio ideologico (la critica alla borghesia di Marx, e prima di lui l'*a priori* utilitaristico e pragmatico di Bentham), e limitandoci ai tempi recenti ed all'area latina, oltre a Francesco Gentile, il maestro patavino a cui nel saggio Manzin rende esplicito omaggio, è possibile fare riferimento anche ad altri studiosi del secondo Novecento che hanno guardato con sospetto o per lo meno con freddezza alla grande e promettente scena dei diritti umani, che tanto entusiasmava molti loro colleghi contemporanei.

Sin dagli anni '60, e dunque in un'epoca in cui ancora dominava l'euforia per l'insperato successo dell'audace operazione giuridica, culturale e politica legata alla Dichiarazione Universale, uno storico del diritto francese, Michel Villey, prese a contestare l'intera dottrina dei diritti dell'uomo a partire dal richiamo alla tradizione romanistica, che non considera il diritto dal lato dei soggetti, bensì da quello degli oggetti e degli *status*. «Lo *ius* delle *Istituzioni* non è un attributo connesso al soggetto, non è libertà d'agire (la libertà non si spartisce), ma quella parte di cose che tocca a ogni persona del gruppo in rapporto agli altri»[12]. E ancora: «Il linguaggio di Gaio ignorava il concetto moderno di diritto soggettivo – che nasce da un'altra filosofia – e tutte le classificazioni dei nostri trattati di diritto civile imbastite sul concetto di diritto soggettivo. Nessun "diritto reale" nel diritto romano, né "diritto personale", niente "diritto di proprietà" né "diritto di credito". E non si trovano "diritti dell'uomo"»[13]. Mostrando meditate competenze anche nell'area della storia delle idee e della filosofia del diritto, Villey approfondisce in altri saggi la genesi del nuovo concetto e la reperisce anzitutto nella crisi della Scolastica medievale, specialmente in seno alla Scuola francescana ove giganteggiano Duns Scoto e Guglielmo da Ockam. Ne segue poi gli sviluppi attraverso la rielaborazione protestante di quella crisi, in pieno secolarismo seicentesco, con autori

[10] Ivi, 185.
[11] Un'utile antologia è quella a cura di V. Pazé, 2013, in cui anche tali critiche sono puntualmente rappresentate.
[12] M. Villey, 2009, 97.
[13] *Ibidem*.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

come Thomas Hobbes e John Locke il cui apporto determinò la nascita del cosiddetto «giusnaturalismo moderno», in una prospettiva antropologica già fortemente individualistica.

Di questa tradizione sono frutto, a parere di Villey, i diritti dell'uomo: e ciò ne spiegherebbe la fragilità teoretica e lo statuto paradossale.

> «O mirabile farmaco! Capace di guarire tutto, perfino le malattie che esso stesso ha prodotto! Maneggiati da Hobbes, i diritti dell'uomo sono un'arma contro l'anarchia, per l'instaurazione dell'assolutismo; per mano di Locke, diventano un rimedio contro l'assolutismo, per l'instaurazione del liberalismo; quando si rivelarono i misfatti del liberalismo, furono la giustificazione dei regimi totalitari e degli ospedali psichiatrici. Ma in Occidente sono la nostra ultima risorsa contro lo Stato assoluto, e se fossero presi sul serio, ci riporterebbero all'anarchia… Attrezzo tuttofare. Lo si può usare in favore delle classi operaie o della borghesia, dei malfattori contro i giudici, delle vittime contro i malfattori. Ma attenzione! Bisogna scegliere: *o* il bene degli uni *o* il bene degli altri. Non si è mai visto nella storia che i diritti dell'uomo fossero esercitati a vantaggio di *tutti*»[14].

Ed ecco la diagnosi cui approda Villey sul piano teoretico: «Questo è lo stato di cose che il discorso sui diritti dell'uomo si è dato il compito di occultare. Il diritto è *rapporto* tra uomini, multilaterale. Che se ne abbia coscienza o meno, quando si usa la parola "diritto" si tratta di una relazione. Come si potrebbe inferire una *relazione*, che implica più termini, con un termine unico: l'Uomo? La comparsa dei diritti dell'uomo attesta la decomposizione del concetto di diritto»[15]. E come si vede, la conclusione, se non proprio identica, è davvero molto simile a quella di Manzin.

Seguendo tratturi solo parzialmente distinti, ma muovendo da un apparato filosofico molto rigoroso e solido, anche Sergio Cotta – il quale certamente non era di principio sfavorevole alla dottrina dei diritti umani, che anzi in vari luoghi considerò con estremo rispetto e persino ammirazione[16] – si è da noi reso celebre per la sua perplessità controcorrente (erano gli anni in cui Norberto Bobbio divulgava i principali suoi saggi sulla cosiddetta «età dei diritti») nei confronti dei «diritti fondamentali» (da intendere qui, *de plano*, come diritti umani). Il suo testo più puntuale in argomento è certamente quello apparso nel 1976 con il titolo *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*[17]. In questo denso saggio, il filosofo italiano prende sin dall'inizio le distanze sia dalla «celebrazione retorica» dei diritti, sia dalla mera «esegesi dei testi» (ormai esistenti, a partire proprio dalla Dichiarazione Onu del 1948 al cui settantesimo anniversario il volume da cui abbiamo preso le mosse è dedicato: ragion per cui Norberto Bobbio qualche anno prima, e precisamente nel 1963, aveva dichiarato che ora che ci sono i testi normativi il

[14] Ivi, 182. Per una lettura critica delle tesi di Villey si veda tra gli altri M. Cascavilla, 2015, 90.
[15] Ivi, 183.
[16] S. Cotta, 1990.
[17] Oggi disponibile anche in S. Cotta, 2004, 9-35.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

problema dei diritti umani non è quello di giustificarli o fondarli, bensì quello di proteggerli: un problema «politico, non filosofico»[18]).

Cotta non è affatto d'accordo con Bobbio e con tutti i numerosi suoi seguaci: secondo lui, la questione del fondamento dei diritti umani è aperta e ineludibile. Il problema, in base a quel che egli scrive, è che l'attuale assetto teorico che sorregge la dottrina dei diritti umani è contraddittorio e dunque pieno di tensioni: una tradizione del pensiero giuridico moderno ha infatti costruito tutto l'ordinamento sul potere pubblico finendo con l'identificare ordinamento e Stato (qualsiasi forma poi assuma questo Stato, dal totalitarismo – in cui l'identificazione risulta più evidente – alla democrazia maggioritaria, in cui essa è mascherata dietro la finzione della *volonté générale* ove si consuma il conflitto tra maggioranza tirannica e minoranze oppresse); la tradizione opposta, più sotterranea fino al secondo dopoguerra ed in seguito slatentizzata nelle varie «rivoluzioni culturali», ivi inclusa quella sessuale, ha invece insistito sulla centralità del soggetto e sulla necessità di fondare il sistema giuridico a partire dal primato dei diritti soggettivi, qualunque sia il contenuto delle rivendicazioni arbitrarie degli individui, che le istituzioni sarebbero semplicemente chiamate a garantire. A ben vedere, continua Cotta, le due tradizioni sono solo apparentemente rivali: esse infatti hanno una comune paternità «nell'uso di un'unica categoria interpretativa e operativa. Ed è proprio la categoria dei diritti del soggetto»[19], giacché più che alla legge, i diritti dell'uomo «sono stati opposti a quel diritto, assoluto e fondamentale, del monarca a legiferare, che aveva trasformato la legge, la regola, nel suo opposto: l'arbitrio. Al diritto di uno solo sono stati dunque sostituiti i diritti di tutti; il plurale si sostituisce al singolare, ma la categoria è la medesima e identico ne è il contenuto: il potere di agire liberamente secondo il proprio arbitrio»[20].

Applicata al settore specifico dei diritti umani, questa critica porta dritto alla «pretesa di poter definire autoritativamente le frontiere del giusto»[21], come ha scritto D'Agostino con riferimento all'Onu ed ai discussi tentativi degli anni '90, per esempio, di declinare la nuova categoria dei cosiddetti «diritti (umani) riproduttivi»; o anche, di vincolare «il discorso sui diritti dell'uomo in primo luogo al volontarismo, sia pure percorso da buone intenzioni etico-personalistiche, e poi al relativismo storicista o etico-culturalista»[22].

[18] N. Bobbio, 1990, 16.
[19] Cotta, 2004, 27.
[20] Cotta, 2004, 28.
[21] D'Agostino, 2011, 155, ove si pone la provocatoria domanda se per questa via i diritti umani non diventino addirittura «pericolosi».
[22] Scillitani, 2001, 18.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

4. Umanità e appartenenza; personalità e relazione

Qual'è dunque la sfida? A nostro avviso, è una sfida nuova per il suo ambito, ma antica per la sua struttura, ed è una sfida schiettamente filosofica. Si tratta infatti di creare un ambiente oggettivo per il diritto soggettivo: in altri termini, di reinserire anche concettualmente l'individuo con le sue spettanze nella comunità da cui proviene e di cui fa necessariamente parte, anche sul piano giuridico. L'espressione «diritto umano» non va abbandonata perché esprime tutto ciò in maniera particolarmente intensa ed efficace: il soggetto titolare di tale diritto, infatti, è per definizione l'essere umano, cioè il membro di un gruppo definito «umanità» a partire da determinati requisiti biologici e genetici obiettivamente identificabili. Tale essere vivente va reintrodotto, rimesso in connessione fondativa con il gruppo – la specie – cui appartiene, senza sacrificarlo ad esso: poiché egli è persona e non cosa (e qui il lessico dignitario, cristiano-paolino e poi modernamente kantiano, diviene evidentemente centrale, e, se bene inteso, è forse in grado di far convergere i diversi punti di vista: ma si badi, esso radica necessariamente nel realistico approccio all'umanità come dimensione anzitutto biologico-naturalistica, su cui s'innesta la prospettiva ontologica[23]). Che cosa aggiunge al tanto vituperato concetto di individuo la categoria di persona? Per quel che riguarda il diritto, forse solo un elemento, ma fondamentale: la relazione. Come scrive ancora D'Agostino,

> «dal linguaggio teologico il tema della persona è penetrato in quello filosofico, giuridico e sociale, dimostrandosi subito particolarmente *prezioso*. Infatti, in quanto è chiamata a garantire la coesistenza sociale *interpersonale*, la giustizia deve presupporre che i soggetti coesistenti siano *persone*. Il termine latino *persona* indica la *maschera* indossata dagli attori classici sul palcoscenico per far meglio risuonare (in latino *personare*) la loro voce e per farsi così udir meglio da tutti; per traslato *persona* indica ciò che noi oggi chiamiamo il *personaggio*, cioè il ruolo affidato ad ogni singolo attore che sale sul palcoscenico»[24].

L'etimologia della parola attesta insomma che essa allude all'inserimento dell'individuo nella trama delle relazioni: di una *pièce*, nella metafora, e fuor di metafora dell'esistenza mondana concreta. Un inserimento, per di più, che si associa ad un compito, ad una parte da recitare, ovvero, nuovamente fuor di metafora, ad un sistema normativo che regola il comportamento dell'individuo senza peraltro soffocarne l'autonomia o restringerne eccessivamente lo spazio interpretativo e la libera creatività (all'interno, pur sempre, del copione assegnato[25]).

A nostro parere, inserire la categoria della relazione nel discorso sui diritti umani permette di equilibrare elemento soggettivo ed elemento oggettivo e così salvare il

[23] Si è cercato di sviluppare alcuni aspetti di questa idea in un saggio precedente: cfr. C. Sartea, 2019.
[24] F. D'Agostino, 2011, 64.
[25] Già Vittorio Mathieu, ma ricorrendo alla metafora dell'esecuzione musicale e non a quella della recita teatrale, aveva paragonato il diritto naturale (e la sua caratteristica immutabilità non incompatibile con variazioni anche significative), all'esecuzione di uno spartito. Cfr. V. Mathieu, 1989, 136.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

diritto senza rinunciare ai *diritti*. Cercheremo nel prosieguo del presente saggio di argomentarne le ragioni, seppur sommariamente e si direbbe in forma introduttiva.

4.1. In primo luogo, occorre mettere a fuoco la relazione in quanto ponte tra individuo e specie. Come abbiamo notato, si tratta di un'intuizione che non è sfuggita al senso comune, se è vero che il termine invalso per la definizione di questi diritti è appunto quello di diritti umani. Con buona pace della (sacrosanta) critica di Hannah Arendt a proposito dell'astratta nudità dell'essere umano[26], dopo decenni dalle *Origini del totalitarismo* e dopo l'esperienza sia legislativa (le numerose dichiarazioni, convenzioni e patti internazionali vincolanti), sia giurisprudenziale (l'istituzione e l'opera delle corti sovranazionali e regionali, dei tribunali dei diritti umani e dei tribunali *ad hoc*), senza dire di quella politica, possiamo affermare con una certa tranquillità che qualcosa è cambiato in meglio rispetto alle fosche prospettive della pensatrice tedesca. Presa sul serio, la nostra comune appartenenza al genere umano è un valido (perché obiettivo) fondamento del discorso sui diritti, sottratto in tal modo sia all'arbitrarietà della concessione (sostituita dal riconoscimento), sia all'imprevedibilità potenzialmente delirante della rivendicazione e della pretesa soggettiva. Spaemann, forse il filosofo contemporaneo che con più coraggio ha voluto mettere a tema il discorso sulla persona, non accontentandosi né del ricco ma pur sempre datato lascito della filosofia classica e medievale, né di *slogan* spesso poveri di contenuto perché ripetuti senza adeguata riflessione ed approfondimento, ha scritto in proposito pagine che qui dobbiamo certamente menzionare. Come egli osserva, «l'"umanità" non è, come l'"animalità", soltanto un concetto astratto per la definizione di un genere, ma è in pari tempo il nome di una concreta comunità di persone, alla quale nessuno appartiene sulla base di certe qualità determinabili concretamente, ma sulla base del vincolo genealogico con la "famiglia umana"»[27]. Interessante notare che per questo autore è proprio la relazione iniziale (quella con la madre – da cui l'espressione «lingua materna», tanto cara anche ad Hannah Arendt[28], per indicare l'insieme delle abitudini comportamentali che apprendiamo dalla prima persona con cui siamo in relazione costitutiva al nostro sorgere), ciò che conferma lo statuto personale del nuovo venuto: la madre è tenuta (ma di solito lo fa spontaneamente, istintivamente, naturalmente) a comportarsi dinnanzi al suo neonato, nonostante la sua piccolezza e la sua completa dipendenza, come dinnanzi ad ogni altra persona. Se lo trattasse come un animale o una cosa, «come oggetto da manipolare o come organismo vivente che si può condizionare», egli non fiorirebbe, non

[26] H. Arendt, 2009, 415. La pensatrice tedesca prese le distanze dalla dottrina dei diritti umani non per la sua insostenibilità teorica, che anzi difese, bensì per la sua difficoltà pratica, una volta che essa viene svincolata dalle appartenenze nazionali – e dunque dall'impegno formale e coercibile di un ordinamento giuridico-politico volto alla loro protezione e promozione. L'esperienza dell'Olocausto, che la riguardò personalmente e che descrive con penetrazione in alcune sue opere celebri, avvalora ancor di più le sue tesi ed impone di farvi i conti ogni volta che si parla di diritti dell'uomo.
[27] R. Spaemann, 2005, 234.
[28] H. Arendt, 2005, 23.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

svilupperebbe le proprie competenze caratteristicamente umane. Ciò ovviamente non ne comprometterebbe l'appartenenza (ontologica) alla famiglia umana, ma ne limiterebbe la fioritura, ne danneggerebbe la pienezza. Pertanto, «non si dà alcun passaggio graduale da "qualcosa" a "qualcuno". Solo perché, fin dal principio, la nostra relazione con gli uomini non è con qualcosa, ma con qualcuno, la maggior parte di essi sviluppa le qualità che giustificano successivamente questa relazione»[29]. Le ripercussioni giuridiche di siffatta antropologia filosofica della persona sono tratte dal medesimo Spaemann, senza esitazioni: e si centrano proprio sul discorso relativo ai diritti umani come diritti incondizionati (secondo una delle caratteristiche che tutti gli studiosi di tali diritti riconoscono loro).

> «I diritti delle persone sono in generale diritti incondizionati soltanto quando essi non vengono fatti dipendere dall'adempimento di qualche condizione qualitativa, della cui esistenza decidono coloro che sono già membri della comunità giuridica. In quanto *closed shop* l'umanità non potrebbe essere una comunità giuridica. Poiché allora il principio *pacta sunt servanda* varrebbe soltanto per coloro che vengono riconosciuti dalla maggioranza come soggetti di diritto». Al contrario, conclude Spaemann, «può e deve aversi un unico criterio per la personalità: l'appartenenza biologica al genere umano. Per questo anche l'inizio e la fine dell'esistenza della persona non possono essere separati dall'inizio e dalla fine della vita umana»[30].

I diritti delle persone sono diritti umani, afferma questo filosofo: e, potremmo anche chiosare noi, i diritti delle persone sono *i* diritti umani, i diritti umani sono proprio i diritti delle persone, giacché l'appartenenza alla famiglia umana (dunque, una relazione biologica che diventa ontologica e normativa) conferisce la titolarità dei diritti riconosciuti alle persone umane.

4.2. In secondo luogo, è importante collegare (e così mettere in relazione) il discorso sui diritti con quello sui doveri[31]. Non si tratta tanto di un richiamo all'*hybris* classica, quasi che per qualche misteriosa sventura (un paradiso perduto miltoniano) agli esseri umani fosse in ogni caso interdetto l'accesso ad una piena felicità, quanto piuttosto di una miglior comprensione della natura stessa di questa felicità. Se, come in un modo o

[29] R. Spaemann, 2005, 236.
[30] Ivi, 241.
[31] V. Possenti, 2017, 93-118. Interessante la sintesi propositiva con cui questo Autore conclude la propria riflessione: «Vi è bisogno di una concezione *postliberale* e *postlibertaria* dei diritti. Il termine postlibertario, che non significa naturalmente ostilità verso la libertà, è a mio parere sostanziato da *diversi nuclei cui annetto rilievo fondamentale*: i diritti di libertà non devono avere sempre e dovunque il predominio; il bilanciamento tra diritti e doveri deve essere più rigoroso che nell'individualismo liberale; la libertà del singolo non può riplasmare le differenze antropologiche fino a farle scomparire; è un errore applicare indiscriminatamente il principio di non-discriminazione, poiché è semplice atto di giustizia trattare diversamente realtà diverse; occorre porre un argine tra desiderio e diritto; non è lecito proseguire nella compressione dei diritti sociali a favore di quelli individuali di libertà, come accade in Occidente da circa un quarto di secolo» (si direbbe che la recente pandemia da coronavirus abbia confermato anche in punto di fatto la fondatezza dell'indicazione di Possenti).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

nell'altro tutti o quasi tutti ritengono, la felicità ha a che vedere con la pienezza di vita, e questa a sua volta con l'amore, allora resta confermata l'intuizione di Agostino secondo cui *amor pondus*, l'amore è (anche) peso, responsabilità, affidamento, compito, dovere: ma proprio perché grazie a questo peso noi stiamo in piedi, è esattamente questo peso, l'amore, ciò che ci fa essere quel che siamo, ci consegna un'identità stabile. Ne era ben consapevole, tanto per fare un esempio giusfilosofico, Giuseppe Capograssi, quando con parole sorprendenti ma precise e pregnanti ebbe ad affermare che «in definitiva matrimonio e famiglia non sono nell'ordinamento giuridico che una organizzazione di sacrificio»[32]. Se le cose stanno così, diviene molto meno stupefacente ed antipatico l'atteggiamento di gran parte dei diritti, che non si comportano mai come regali gratuiti alla persona ma, al contrario, le conferiscono dei poteri riconosciuti e tutelati all'interno di reti relazionali complesse, in cui volta per volta l'esercizio del diritto (l'attuazione operativa del potere legittimo) è subordinato all'accettazione di condizioni (si pensi ai diritti di riunione, di manifestazione del pensiero, insegnamento, espressione artistica), all'assunzione di responsabilità (si pensi all'ampia sfera dei diritti di famiglia, dal matrimonio alla generazione di figli) o di vincoli (come nel caso della libertà religiosa, almeno nella maggior parte delle grandi tradizioni religiose, ed in generale al novero dei diritti della coscienza, considerati centrali[33]), alla presa in carico consapevole di rischi (si pensi al diritto del lavoro, ma anche a quello alla salute, o alla libertà di movimento e circolazione), o infine addirittura tale esercizio si configura, se riguardato in diversa prospettiva, come un vero e proprio dovere (un esempio tipico è quello del diritto di voto, il più universale e simbolico dei diritti politici classici). C'è poi da considerare la tormentata, ma non per questo meno significativa per le riflessioni giusfilosofiche, esistenza del cosiddetto «abuso del diritto», che almeno di una cosa certamente ci parla, vale a dire della struttura complessa del diritto soggettivo, irriducibile alla mera pretesa, visto che è possibile abusarne e di conseguenza venirne deprivati e poi magari puniti[34]. Se vi si riflette anche solo un momento, non risulta dunque affatto rispondente alla situazione reale la consueta contrapposizione tra diritti e doveri, tra situazioni giuridiche soggettive attive e passive, ed in questo caso come in tanti altri è sbagliato e pericoloso

[32] G. Capograssi, 1975, 76. Per un'attualizzazione del pensiero di questo grande ma ormai dimenticato filosofo italiano, si veda il bel saggio scritto anni fa da Sergio Cotta ed ora ripubblicato in una recente e preziosa antologia di scritti: S. Cotta, 2019, 175-189.

[33] Per un doveroso approfondimento dell'obiezione di coscienza come dovere più che come diritto, come vincolo di lealtà più che come manifestazione di narcisismo, si vedano le belle pagine di F. D'Agostino, 2012, 93-108.

[34] L'istituto nel nostro ordinamento vigente fa solo poche e poco significative apparizioni, ma è oggetto di meditazione insonne, ed in altri ordinamenti (si pensi a quello spagnolo) costituisce una figura di riferimento generale, accanto alla *fraus legis* (cfr. art. 7.2 del Código Civil: «La ley no ampara el abuso de derecho o el ejercicio antisocial del mismo. Todo acto u omisión que por la intención del autor, por su objeto o por las circunstancias en que se realizase sobrepase manifiestamente los límites normales del ejercicio de un derecho, con daño a tercero, dará lugar a la correspondiente indemnización y a la adopción de medidas judiciales u administrativas que impidan la persistencia en el abuso»). Per uno studio teorico aggiornato si veda Pompei, 2019.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

confondere la semplificazione a fini didattici con la realtà della cosa insegnata. Già Simone Weil ebbe a rimarcare la priorità dei doveri (anche sui diritti), sia in senso storico sia in senso logico ed ontologico[35]: giungendo addirittura, in un saggio energico quanto problematico, ad affermare che «il possesso di un diritto implica la possibilità di farne un uso buono o cattivo. Il diritto è perciò estraneo al bene. Viceversa, l'adempimento di un obbligo è sempre un bene, ovunque. La verità, la bellezza, la giustizia, la compassione, sono sempre dei beni, ovunque»[36]. Con toni più sobri, anche se meno lirici e coinvolgenti, nel nostro ambito ed in tempi più recenti, è stato ancora Cotta a richiamare l'attenzione sulla spesso obliterata struttura elementare del giuridico, ove diritto e dovere s'intrecciano indissolubilmente: «Si ha diritto del soggetto secondo giustizia quando non vi è libertà di sottrarsi o di opporsi al suo esercizio da parte di altri, ma vi è il *dovere* di rispettarlo e accettarne le conseguenze»[37].

4.3. In terzo luogo, approdiamo al significato più ovvio di relazione: quella tra le persone. Di persone, in effetti, non ce n'è una sola nel mondo, ma numerose, e sebbene siano accomunate da un'ingente quantità di caratteristiche assimilanti, ciascuna di esse rimane consegnata alla propria in-dividualità, è indivisa in sé e divisa dalle altre persone a partire dal *principium individuationis*, il corpo. Per un limite intrinseco alla dimensione terrena, nessun corpo può occupare lo spazio che occupa il mio mentre lo occupo io, può cioè trovarsi esattamente dove mi trovo io nel medesimo momento: e questo è quanto basta per stabilire irrefutabilmente la mia esistenza come quella di un ente separato da tutti gli altri e dotato pertanto di una certa indipendenza. L'errore moderno non è quello di difendere questa indipendenza, quanto semmai di assolutizzarla, ed in alcuni casi di trasformarla in un ideale morale, o persino in un diritto di validità generale ed assoluta (il famoso, ed ancora non abbastanza studiato e criticato, *right to privacy*)[38]. Al contrario, se vi si riflette adeguatamente si approda ad una prospettiva diametralmente opposta, quella dell'uomo come «animale razionale dipendente»[39]: la relazione interpersonale si mostra come premessa dell'origine di ogni nuova persona (che è nuova e che è persona da molto prima del momento in cui può esercitare per la prima volta la sua libertà, nonostante le suggestioni antropologiche pur tanto profonde di Hannah Arendt[40]), e come atmosfera di protezione e crescita di qualunque vivente umano, a qualunque condizione fisica, psichica, sociale, culturale, esistenziale appartenga. Meglio ancora, è

[35] S. Weil, 1990, 13.
[36] S. Weil, 2017, 45.
[37] S. Cotta, 1991, 214.
[38] Per un originale ed ampio studio sulle origini teoriche di questo istituto, che oggigiorno va per la maggiore, si veda il poco noto saggio di S. Scoglio, 1994.
[39] Come recita il titolo di un fondamentale saggio di A. MacIntyre, 2001.
[40] H. Arendt, 2005, 129. Come noto, la pensatrice tedesca riteneva – evocando suggestivamente Sant'Agostino, a cui aveva dedicato gli studi dottorali sotto la guida di Heidegger – che l'essere umano esiste per iniziare, che la sua specificità ontologica consiste tutta nella libertà, con cui si differenzia da tutti gli altri viventi. *Ut initium esset, creatus est homo*, citava spesso dal *De Civitate Dei*.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

l'*appartenenza* a deciderne irrimediabilmente l'esistenza: apparteniamo alla vita perché siamo da essa tenuti, per-tenuti, il che conferma la nostra pertinenza all'essere ed al mondo. Questo è il senso profondo nascosto nel pregnante termine di ap-par-tenenza, che fonde sapientemente dimensioni teoretiche astratte e cognitive con dimensioni concrete, di vissuto individuale e di esperienza morale. Non sfugga che così intesa anche *appartenenza* indica *relazione*, come abbiamo evidenziato sin dal punto 4.1 con riguardo all'inserimento necessario dell'individuo nel gruppo, della persona nell'umanità. Attribuire ai diritti il senso di una rivendicazione di autonomia, se non proprio *contro* gli altri almeno *dagli* altri (ed a questo certamente pensano Rodotà[41] e molti studiosi con lui quando declinano la titolarità di diritti soggettivi nei termini generali di un *right to be alone*), equivale a fraintendere la struttura relazionale fondamentale sia della condizione umana, sia del discorso giuridico reale. Se, come persino Nietzsche osservava, «il tu è più antico dell'io», è solo dall'esistenza di un *alter ego* che è possibile cominciare a pensare il giuridico: dai miei doveri verso di lui, a cui mi lega un vincolo ontologico di parità che fonda l'uguaglianza, e dai suoi doveri verso di me, a cui debbono la propria esistenza i miei diritti. Nessuna solitudine ha consistenza giuridica. Nel deserto delle relazioni non vi è alcuna oasi di diritti, tutt'al più possiamo imbatterci in miraggi ed illusioni. Il *suum* che la giustizia attribuisce ad ognuno oggettivamente, è il compito giuridico che è affidato soggettivamente a tutti gli altri *ego* significativi: più che di metamorfosi dell'oggettivo nel soggettivo o viceversa, qui può parlarsi di identità (sotto due differenti ma complementari prospettive) solo perché abbiamo esordito con la pluralità come condizione umana[42]. È indiscutibile la consistenza giuridica delle relazioni personali fondanti (genitori e figli), così come è innegabile l'esistenza giuridicamente vincolante del dovere di risarcimento del danno ingiusto, ben prima di qualsiasi ulteriore considerazione in ordine alla giuridicità di relazioni volontarie come quelle contrattuali: non è pertanto la volontà a fondare il vincolo giuridico (nemmeno buona parte di quelli obbligatori del diritto civile), bensì la situazione, cioè la struttura relazionale del contesto interpersonale.

4.4. Un ulteriore, penultimo referente essenziale per il concetto di relazione è quello fornito dai gruppi di appartenenza non ontologica: la famiglia, anzitutto, sia in senso stretto che in senso allargato; poi il gruppo sociale immediato, l'area del vicinato (per ricorrere al secondo cerchio della *Politica* aristotelica); quindi la più ampia comunità civile (o, se si preferisce, e senza entrare nella dialettica di Tönnies tra società e comunità, l'hegeliana «società civile»), in seno alla quale si organizzano anche le corporazioni del lavoro, delle professioni e dei mestieri; e poi via via la *polis* che equivale all'odierna organizzazione politica apicale, lo Stato, sia in quanto tale sia nella sua appartenenza ad ulteriori comunità internazionali, di tipo politico, economico, o altro; ma anche le aggregazioni, potenzialmente mondiali, che dipendono dall'adesione ad una fede

[41] S. Rodotà, 2006, 100.
[42] È di nuovo uno dei temi cari ad H. Arendt, 2005, 162.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

religiosa o ad una sensibilità culturale o ideologica. Si tratta di altrettante dinamiche relazionali, in cui la comunicazione interpersonale può essere più o meno vivace, sincera, autentica, ma non incide sulla dimensione formale, che rimane compiutamente relazionale. Ciascuna di tali relazioni, anche in presenza di un'autonomia regolatoria ed un'autodichia (come avviene puntualmente per le professioni meglio organizzate e la loro deontologia specifica), è profondamente connotata dall'elemento giuridico, ed ha di per sé un significato giuridico nella misura in cui contribuisce a coltivare l'umanità dei suoi ascritti potenziando l'attitudine costruttiva degli scambi che si svolgono nel suo seno e scoraggiando o sanzionando ogni deriva distruttiva. «Il diritto, come a suo modo la morale e la politica (e, più in generale, come ogni forma di attività che ponga gli uomini in reciproco rapporto) è sentito come *doveroso* proprio perché rinsalda i legami positivi tra gli uomini e mette un freno alla (sempre presente) possibilità che tra essi si scatenino inimicizia e guerra»[43].

4.5. Anche in ossequio al tenore di alcuni passi del volume da cui abbiamo tratto ispirazione ed occasione per le presenti riflessioni, e nel quale sono ben visibili tra gli altri numerosi spunti teologici e di filosofia della religione, occorre qui fare un breve cenno anche all'ultima relazione rilevante, quella tra la persona umana e la Persona divina. Il cenno è breve non perché la questione non sia rilevante: al contrario, essa è per certi versi decisiva, come vedremo. È breve soltanto perché lo spazio che ci resta è minimo, e perché un adeguato approfondimento del tema trascende dalla filosofia dei diritti umani a quella che potremmo chiamare una teologia del diritto o persino una teodicea. Non si tratta dunque di un omaggio estrinseco, o di un'appendice di convenienza: come è stato sostenuto, è possibile ipotizzare una vera e propria «matrice teologica della società»[44], donde discenderebbe la centralità della relazione religiosa in qualsiasi discorso non solo sul politico, ma anche sul giuridico. Del resto, uno degli ispiratori della Dichiarazione Universale fu, come più volte ricordato nel libro ed anche qui, quel Jacques Maritain la cui fede profonda e la cui competenza teologica, oltre che filosofica, non furono mai nascoste o trascurate anche nella sua missione di pensatore laico e di operatore politico e giuridico internazionale. Come ebbe ad affermare nel suo libro più celebre sui diritti umani,

> «il valore della persona, la sua libertà, i suoi diritti, dipendono dall'ordine delle cose naturalmente sacre che portano l'impronta del Padre degli esseri, e che hanno in Lui il termine del loro movimento. La persona umana ha dignità assoluta perché è in una relazione diretta con l'assoluto»[45].

[43] F. D'Agostino, 2005, 12.
[44] P. Donati, 2010.
[45] J. Maritain, 1991.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Una simile affermazione è di enorme rilevanza, perché tra le altre cose implica l'insufficienza del discorso giuridico, e l'insufficienza del discorso filosofico, se si chiudono pregiudizialmente al discorso religioso. Come sostiene Donati nell'argomentare a favore della matrice teologica della società (e del sociale, radicato a suo avviso nella relazione immanenza/trascendenza come relazione di eccedenza necessaria), «dire che ogni società ha una sua matrice teologica, vuol dire che ogni società (inclusa la scienza dominante che essa esprime) si rappresenta e si organizza in risposta alla domanda: "Dov'è Dio?"»[46]. Sebbene questo autore insista sulla rilevanza sociologica della sua indagine, non è difficile ricavarne indicazioni preziose anche per la presente riflessione sui diritti umani. Come spiega Donati,

> «la relazione immanenza/trascendenza è la relazione guida del codice simbolico dell'alterità, o, per dirla con altri termini, del codice simbolico del dono, che è il fondamento della relazione. Infatti, la relazione non viene all'esistenza come atto creativo (volontà, intenzione, affermazione) di dipendenza, ma viene all'esistenza come offerta di un dono (il quale, certo, implica asimmetria e dipendenza, ma è innanzitutto un dono). È il dono che crea la relazione perché è il dono, non l'atto di potenza, che è operatore di sociabilità e socievolezza; la relazione si instaura e continua nella misura in cui il dono è accettato e diventa un reciproco eccedersi dei soggetti»[47].

La citazione è lunga ma densa di riferimenti preziosi per la filosofia giuridica dei diritti umani. Se la natura politica dell'uomo è il fondamento della verità del noto brocardo *ubi societas ibi jus*, una considerazione come quella riportata chiarisce il nesso interno e radicale tra le dinamiche sociologiche del dono, già meditate da Mauss[48] alle origini della sociologia novecentesca e qui chiaramente evocate da Donati, e le sue concrezioni giuridiche: si pensi per esempio a quel che abbiamo detto a proposito dell'istituto giuridico del matrimonio citando Capograssi, ma anche, per venire al nostro tema specifico, ai diritti umani, a quella che potremmo chiamare, se è concesso, la loro *struttura vocazionale*. Essi, com'è stato illustrato con efficacia, derivano in generale da un dovere di essere[49] che tutti ci condiziona e che, visto in chiave religiosa (dove la *re-ligio* è relazione *ontologica* dell'immanente con il trascendente, che si fa consapevole e *personale* nella creatura razionale), è proprio il compito della creazione. Nella prospettiva cristiana, a cui indubbiamente appartenne Maritain e dunque uno degli influssi spirituali più potenti sulla Dichiarazione del 1948, oltre alla creazione vi è anche un preciso disegno di redenzione caratterizzato dal mistero di fede della Incarnazione: il che, a parere di Donati, significa che in questa narrazione «la trascendenza non è letta solo come un "andar oltre" ma anche e soprattutto come "scendere tra" (non nel senso spaziale di

[46] P. Donati, 2010, 39.
[47] Ivi, 38.
[48] M. Mauss, 2000, 240.
[49] S. Cotta, 1991, 96; F. D'Agostino, 2005, 269.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

andare verso il basso, ma nel senso di "entrare dentro")»[50]. Anche questa suggestione è profondamente rilevante per noi: la metafisica dei diritti umani, a questo livello, diventa teologia dei diritti umani, una teologia qualificata in senso cristiano ed esplicitamente collegata alla dinamica tipica di questa religione, la filiazione divina dell'essere umano. Ecco la fonte donde scaturisce la dignità inesauribile ed inossidabile di ciascuno, purché se ne consideri la natura creaturale e la vocazione alla salvezza come pienezza di vita. Proiettato verso la vita eterna, è già operante nell'orizzonte terreno il richiamo radicale alla santità come adesione a questa misteriosa tra-scendenza divina, a questo vertiginoso progetto in base al quale Dio si fa persona umana. Il *dovere-di-essere* a questo punto implica una nuova pienezza – intensamente e necessariamente relazionale, dentro questa relazione religiosa –, e ciascuno dei compiti (e dei bisogni) sottesi dai diritti umani diviene al tempo stesso una componente religiosa, sia nel senso che l'essere umano in pienezza vi aspira per perfezionarsi, sia nel senso che la comunità degli esseri umani è chiamata ed impegnata a garantirli a ciascuno, senza discriminazioni. Si chiarisce dunque definitivamente la ragione per cui, nonostante divergenze in merito e dibattiti a volte anche interessanti[51], l'atteggiamento ufficiale del magistero cattolico è da diverso tempo del tutto favorevole ai diritti umani: purché, beninteso, essi vengano compresi e difesi proprio in questa puntuale prospettiva creazionista[52], intrisa di relazionalità religiosa ed incapace di svincolarsene se non a prezzo della propria autonegazione (atea e libertaria, a partire dall'anticipatrice ipotesi groziana dell'*etsi Deus non daretur*). Come ebbe a rimarcare Ratzinger in una famosa e solenne occasione,

> «i diritti umani sono sempre più presentati come linguaggio comune e sostrato etico delle relazioni internazionali. Allo stesso tempo, l'universalità, l'indivisibilità e l'interdipendenza dei diritti umani servono tutte quali garanzie per la salvaguardia della dignità umana. È evidente, tuttavia, che i diritti riconosciuti e delineati nella *Dichiarazione* si applicano a ognuno in virtù della comune origine della persona, la quale rimane il punto più alto del *disegno creatore di Dio* per il mondo e la storia. Tali diritti sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Rimuovere i diritti umani da questo contesto significherebbe *restringere il loro ambito* e cedere a una concezione relativistica, secondo la

[50] P. Donati, 2010, 54.
[51] M. Pera, 2015.
[52] C. McCrudden, in M. Cartabia e A. Simoncini, 2013, 136, sostiene (con un ricorso al termine «metafisica» che risente fortemente del pregiudizio analitico che nel contesto anglosassone accompagna questi studi) che «la teoria di Benedetto XVI sui diritti umani è metafisica e non metafisica al tempo stesso. È metafisica in quanto sottolinea che le persone umane sono fatte a immagine di Dio. È, questo, un tema costante […]. Ma la sua teoria sui diritti umani, basata sulla dignità della persona, è anche non metafisica, dal momento che sottolinea che la dignità umana si basa su una comprensione antropologica di ciò che significa essere umani, e che questo deriva dalla ragione umana che riflette sull'esperienza» (cioè metafisicamente! Proprio come afferma Ratzinger/Benedetto XVI, il quale per esempio a Berlino il 22 settembre 2011 disse: "Per lo sviluppo del diritto e per lo sviluppo dell'umanità è stato decisivo che i teologi cristiani abbiano preso posizione contro il diritto religioso, richiesto dalla fede nelle divinità, e si siano messi dalla parte della filosofia, riconoscendo come fonte giuridica valida per tutti la ragione e la natura nella loro correlazione").

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi differenti»[53].

5. Conclusioni

È tempo di concludere un discorso che si è fatto sin troppo ampio ed elevato. Sebbene il riferimento religioso non sia di per sé estraneo né al volume da cui abbiamo tratto ispirazione per le presenti riflessioni, né alla problematica dei diritti umani ed al loro fondamento, che ne costituiscono il fulcro tematico, uno sviluppo adeguato del discorso avrebbe bisogno di altri spazi, altre competenze e probabilmente un altro contesto. Già è notevole audacia esprimersi, come fa il libro fin dal titolo, in termini di *metafisica* dei diritti umani, prendendo sin dall'inizio una posizione chiara ed esplicita nel dibattito filosofico sul fondamento di tali istanze giuridiche: purché rimanga chiaro che la metafisica non riflette un pensiero religioso nel senso di debitore di premesse teologiche o rivelate, ma consiste del ragionamento umano, anzi ne è la forma tradizionalmente più raffinata, almeno fino a Kant (in realtà, fino alla svolta soggettivista cartesiana ed alla scissione humeana di essere e dover essere). Una *metafisica* dei diritti umani è dunque, né più né meno, una filosofia dei diritti umani, o se si preferisce una critica filosofica dei diritti umani fondata su una riflessione antropologica altrettanto filosofica[54]. Essa ha piena legittimazione nel dibattito giusfilosofico e di conseguenza ha diritto a venire accolta con attenzione e rispetto all'interno della discussione culturale, accademica e non. Ciò che speriamo di aver propiziato anche noi, nel nostro piccolo, con le considerazioni che ora possono chiudersi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARENDT Hannah, 2009, *Le origini del totalitarismo*. Einaudi, Torino.

ARENDT Hannah, 2004, *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani, Milano.

ARENDT Hannah, 2005, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*. Mimesis, Milano.

BOBBIO Norberto, 1997, *L'età dei diritti. Dodici saggi sul tema dei diritti dell'uomo*. Einaudi, Torino.

[53] Benedetto XVI, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite*, New York, 18 aprile 2008, anche in M. Cartabia e A. Simoncini (a cura di), 2013, 220 (nostri i corsivi).
[54] Per ulteriori sviluppi sia consentito il rimando a Sartea, 2018.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

CAPOGRASSI Giuseppe, 1975, *Analisi dell'esperienza comune*. Giuffrè, Milano.

CARTABIA Marta e SIMONCINI Andrea (a cura di), 2013, *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*. Rizzoli, Milano.

CASCAVILLA Michele, 2015, *Diritti, persona, società*. Morcelliana, Brescia.

COSTABILE Amedeo, 2020, «La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e la Dichiarazione Schuman: la comune ispirazione personalista a fondamento della pace e della promozione dei diritti dell'uomo». In *Metafisica dei diritti umani. 1948-2018. Per il 70° anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani*, a cura di L. Di Donato e E. Grimi. Stamen, Roma.

COTTA Sergio, 1990, «I diritti dell'uomo: una rivoluzione culturale». In *Persona y Derecho*, 22, 1990, 13-28.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 2004, *Il diritto come sistema di valori*. San Paolo, Milano.

COTTA Sergio, 2019, *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo, A. Landolfi, Rubbettino, Soveria Mannelli.

D'AGOSTINO Francesco, 2005, *Filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2011, *Corso breve di filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2012, *Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*. Giappichelli, Torino.

DALLA TORRE Giuseppe e D'AGOSTINO Francesco (a cura di), 2000, *Cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralista*. Giappichelli, Torino.

DONATI Pierpaolo, 2010, *La matrice teologica della società*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

MACINTYRE Alasdair, 2001, *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*. Vita&Pensiero, Milano.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

MANZIN Maurizio, 2020, «In che senso i diritti umani sono universali?». In *Metafisica dei diritti umani. 1948-2018. Per il 70° anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani*, a cura di L. Di Donato e E. Grimi. Stamen, Roma.

MARITAIN Jacques, 1991, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Vita&Pensiero, Milano.

MATHIEU Vittorio, 1989, *Luci e ombre del giusnaturalismo ed altri studi di filosofia giuridica e politica*. Giappichelli, Torino.

MAUSS Marcel, 2000, *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino.

MCCRUDDEN Cristopher, «L'eredità di Benedetto XVI: diritti umani, dignità della persona e possibilità di dialogo». In *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, a cura di Marta Cartabia e Andrea Simoncini, 131-153. Rizzoli, Milano.

PAZÉ Valentina, 2013, *Diritti*. Laterza, Roma-Bari.

PERA Marcello, 2015, *Diritti umani e cristianesimo*. Marsilio, Venezia.

POMPEI Matteo, 2019, *Abuso del diritto. Un approccio tra filosofia e teoria*. Giappichelli, Torino.

POSSENTI Vittorio, 2017, *Diritti umani. L'età delle pretese*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

RODOTÀ Stefano, 2006, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*. Laterza, Roma-Bari.

SARTEA Claudio, 2018, *Diritti umani. Un'introduzione critica*. Giappichelli, Torino.

SARTEA Claudio, 2019, «Gli equivoci della dignità umana ed il fondamento della biogiuridica». In *Jus-online*, 2/2019.

SCILLITANI Lorenzo, 2001, *Per un'antropologia filosofica dei diritti dell'uomo*. Bastogi, Foggia.

SCOGLIO Stefano, 1994, *Privacy. Diritto filosofia storia.* Editori Riuniti, Roma.

SPAEMANN Robert, 2005, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*. Laterza, Roma-Bari.

TAYLOR Charles, 2009, *L'età secolare.* Feltrinelli, Milano.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

VILLEY Michel, 2009, *Il diritto e i diritti dell'uomo*. Cantagalli, Siena.

WEIL Simone, 1990, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. SE, Milano.

WEIL Simone, 2017, *La persona è sacra?*. Castelvecchi, Roma.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

A PROPOSITO DE *IL CORPO TRA MORTALITÀ E TRASFIGURAZIONE* DI SERGIO COTTA

GIOVANNI TARANTINO*

Abstract: the contribution reflects on the split of the dialectical unity of the body, intuited and feared with foresight more than forty years ago by the essay *The body between mortality and transfiguration* by Sergio Cotta. A split that implies consequences on the main issues that affect today's bioethics and which have inevitable consequences for political decisions. Among these consequences are the denial of corporeity, the objectification of the body and, more broadly, an incorrect conceptualization of human nature. The latter, in fact, in the theoretical comparison, is often presented through a reductive perspective, which does not take into account the extraordinary complexity of all its dimensions.

Keywords: Body – Corporeity – Transhumanism – Human nature – Culture.

1. Cenni introduttivi

Nello scritto dal titolo *Il corpo tra mortalità e trasfigurazione*, presentato in un Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate nei giorni 30 marzo - 1º aprile 1978, e ripubblicato di recente, appare in tutta la sua illuminante chiarezza la lettura della corporeità di Sergio Cotta[1].

Le riflessioni contenute in quello scritto partono dalla constatazione che vi è stata nel tempo una diversità di posizioni interpretative, che hanno dato al corpo una valenza assiologica, a volte negativa (è un carcere, per Platone), a volte positiva (com'è per le posizioni edonistiche o vitalistiche), oppure che hanno considerato il corpo come un'entità neutra, a cui la volontà, lo spirito, può conferire un senso positivo o negativo. Una riflessione attenta, però, com'è quella cottiana, comprende che le posizioni interpretative prima enunciate portano a ricondurre il corpo ad una «posizione comune,

* Giovanni Tarantino, Ricercatore di Filosofia del diritto IUS/20, Università del Salento. Email: giovanni.tarantino@unisalento.it

[1] S. Cotta, 2019, 145-159, da cui citerò.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

più originaria, fondamentale, secondo la quale il corpo è, *in sé*, una realtà omogenea, unidimensionale»[2].

Ad un'analisi che si concentra, però, non sull'idea, ma sulla realtà del corpo, com'è quella di Cotta, non sfugge di comprendere quanto sia errata questa considerazione del corpo come un'omogeneità unidimensionale. Ciò perché il corpo, egli dice, valutato nella sua realtà, è un sinolo dialettico e non una realtà unidimensionale.

Cotta è consapevole del fatto che da sempre è stato considerato un rapporto dialettico del corpo con qualcosa che si pone oltre il corpo: che sia lo spirito, la mente, ecc., comunque con un'entità metafisica e non materiale, ma – egli ricorda – prima di questa dialettica del corpo con l'*oltre corpo*, che è una dialettica esterna, vi è una dialettica interna al corpo. Quest'ultima, dalla cui comprensione per Cotta deriva l'esatta lettura della corporeità[3], è quella per cui il corpo è inteso non come identità statica, ma dinamica, cioè come un trascorrere. Esso, infatti, è allo stesso tempo: 1- dialettica del vivere/morire; 2- dialettica della soggettività/relazione (comunicazione).

Ed è proprio la mancata considerazione di questa realtà dialettica del corpo a portare verso la negazione della corporeità: nel primo caso, l'ostentazione della potenza vitale del corpo porta alla perdita del senso del morire; nel secondo caso la chiusura nella sola dimensione permette di dimenticare che il corpo «non è mai *solo soggetto* per me e *solo oggetto* per l'altro»[4]. In entrambi casi, infatti, la rottura della dialettica interna al corpo porta verso l'oggettivazione del corpo stesso (e la conseguente pretesa ideologica di appropriazione del corpo, ma, riguardo questo, Cotta ricorda che l'appropriarsi del corpo ha in fondo qui il senso di *una riduzione del sé al corporeo*), e apre a dilemmi fondamentali per la riflessione bioetica. Dilemmi, che per dirlo con Francesco D'Agostino, sono *questioni di confine*[5], e la cui profondità viene già intuita con lucida lungimiranza da Sergio Cotta. Questioni che, oggi, stante l'avvenuto progresso della tecnica applicata al corpo dell'uomo, sono divenute maggiormente divisive e impegnano fortemente il decisore politico.

Ma la rottura dell'unità dialettica del corpo ha come ulteriore conseguenza, più in generale, anche la possibilità di una non coerente concettualizzazione della natura umana. Con il rischio dell'accettazione di modelli teorici che ne amplifichino una sola, o

[2] *Idem*, 146.

[3] Per definire la corporeità possiamo dire che essa consiste nel sentimento che si ha del proprio corpo biologico: nella considerazione che *io sono il mio corpo* e contemporaneamente *io ho il mio corpo*. Per rendere la complessità di tale nozione possiamo riferirci a M. Scheler, 1996, 431, che afferma: «La coscienza interna del corpo non è una somma di sensazioni localizzate negli organi. La coscienza del nostro corpo ci è data come un tutto più o meno articolato, indipendentemente e anteriormente a tutte le sensazioni organiche – quindi, l'unione – dell'io con il corpo non è, di conseguenza, una connessione empirico-induttiva o associativa, ma una connessione essenziale per ogni coscienza finita».

[4] S. Cotta, 2019, 153.

[5] Il riferimento è a F. D'Agostino, 2019, 90. Qui l'autore, in accordo con Cotta, critica la cultura narcisista postmoderna secondo la quale l'uomo può identificarsi attraverso il corpo. Afferma, infatti, che «l'identificazione somatica è paradossale, perché la corporeità è fluida e transitoria, essendo un'individualità radicata nel tempo, quindi fragile e mutevole». Di questo autore si veda anche 1984 e 2004.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

solo poche, delle sue dimensioni, non considerandone, così, l'intrinseca straordinaria complessità.

Queste, in estrema sintesi, sono le linee generali della riflessione che si vuole portare in queste pagine, che guardano alla ritrovata attualità delle intuizioni cottiane, e che si propongono, si spera, come utile contributo per rendere le linee essenziali di una corretta comprensione della corporeità alla luce delle odierne questioni bioetiche e biopolitiche.

2. La scissione dell'unità dialettica del corpo: implicazioni bioetiche e biopolitiche

Tracciata, quindi, la linea direttrice intorno alla quale porrò le mie riflessioni, parto dalla ricordata osservazione di Cotta per cui la dialettica inerente al corpo dell'uomo è duplice: da una parte essa è una dialettica «esterna» (quella con l'*oltre corpo*, che però è ancora legata al considerare il corpo come un'omogeneità sostanziale), dall'altra è, come visto prima, una dialettica "interna" (che viene prima di quella esterna e che è connessa, invece, alla realtà del corpo). Quest'ultima, che è quella che Cotta ritiene concettualmente primaria, deriva dalla considerazione che il corpo sia un «trascorrere», diacronicamente considerato: un trascorrere biologico, dei sensi, della psiche, ecc. Se il corpo è un trascorrere, quindi, seguendo Cotta, non può essere bloccato idealmente in un solo momento definito della sua esistenza (quale momento, poi, - egli si chiede- quello dell'infanzia? O forse quello della maturità? E perché l'uno e non l'altro?). Se così si facesse si cadrebbe in errore. Un errore che deriva dalla convinzione che sia possibile, ripeto, fissare il corpo in un'idea (statica) e non considerare il suo *in sé* (dinamico e dialettico, appunto).

A questo errore si può ovviare, però, considerando che:

> «occorre dunque scendere sotto la prima, superficiale impressione per cui ciò che è mobile e sfuggente è il pensiero, ciò che è solido, tangibile è il corpo (*res extensa*!). In realtà, e non sembri un paradosso, è piuttosto vero il contrario: il pensiero certo è mobile, ma può venir fermato o ripreso, può concretarsi in convincimenti immutabili. Il corpo invece non può fermare o confermare nulla di sé e nulla, nessuno sforzo o intenzione umana può fermarlo e tanto meno farlo tornare ad essere come era. L'eterno ritorno dell'uguale potrà, con sforzo speculativo (assai torbido), pensarsi della volontà, ma certamente non del corpo, di questo corpo qui»[6].

Il corpo quindi è inteso da Cotta come una compenetrazione di finito e infinito, di crescita e di decadimento, di essenza e non essenza, di vivere e morire, e questa compenetrazione dialettica interna, come ho detto, viene ancora prima di quella esterna che passa tra il corpo e l'*oltre corpo*. Ebbene è proprio questo, se seguiamo, ancora,

[6] S. Cotta, 2019, 147.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Cotta, l'insegnamento fondamentale della corporeità: la sua ontologia dialettica. Quella stessa per la quale l'*io* sente la vita propria e quella altrui attraverso il corpo.

Ma è proprio qui che si palesa fortemente la lungimiranza e la profondità dell'intuizione cottiana su innumerevoli problematiche, che al tempo dello scritto di Cotta al quale mi sto riferendo in queste pagine erano appena percettibili e che, invece, oggi investono con tutta la loro forza divisiva la riflessione bioetica e quella politica. Si palesa nel momento in cui Cotta afferma che il ricordato insegnamento della corporeità, cioè, ripeto, l'ontologia dialettica del corpo, oggi non viene accettato, perché «si è scissa questa dialettica e il corpo viene considerato in modo unidimensionale come pura potenza di vita. Nasce di qui l'attuale glorificazione incondizionata e immediata, che investe il tutto e il qualunque, del corpo. Questo […] cessa di essere «misurato» e diventa «misurante». È sottratto, cioè, ad ogni norma ma diventa esso stesso normativo»[7].

Da questa scissione della dialettica del corpo deriva, ad esempio, la perdita del senso della mortalità (il corpo si accetta come sola pura vitalità). Anzi la morte, la caducità, il trascorrere del corporeo vengono contrastati. Si chiede, infatti, aiuto alla tecnica perché fornisca i mezzi per sostenere e conservare per sempre la vitalità del corpo, a tutti i costi, perché ne fermi il decadimento. Tutto questo in nome della libertà, una libertà dell'*io* che coincide con la libertà del corpo, perché *io sono il mio corpo*. Ma, in questa prospettiva, se il corpo è pura vitalità e non è morte, e se io sono il mio corpo, è facile giungere alla volontà di appropriarsi del corpo, di affermare ideologicamente che *il corpo è mio e lo gestisco io*, e di considerare, però, in questo modo il corpo come un oggetto, di cui *io* sono proprietario. L'appropriazione del corpo presuppone, quindi, inevitabilmente la sua oggettivazione. Con la conseguenza di giustificare: l'aborto, l'eutanasia, la procreazione artificiale senza limiti (e quindi la genitorialità ad ogni costo, considerandola non più un desiderio, ma un diritto), l'eugenetica, e molte altre delle questioni riferite al corpo e, più ampiamente alla vita dell'individuo, che oggi si spostano sul piano inclinato cha dalla riflessione bioetica porta alla decisione politica, e ne accendono il dibattito.

In forza di queste convinzioni, si è giunti oggi a chiedere al decisore politico che il corpo oggettivato sia sottratto ad ogni vincolo normativo e che divenga esso stesso fonte della normatività. Da qui l'avvento, ad esempio, di fenomeni socio-politici prima sconosciuti, come la *Legal Mobilization* e la *Litigation Strategy* che hanno elevato le corti, domestiche e internazionali, al ruolo di *attori politici* protagonisti di quel processo di giurisdizionalizzazione del diritto e dell'agire politico. Lo stratagemma è semplice, ma si è dimostrato efficacissimo: prima vi è una richiesta di riconoscimento di un diritto (più o meno, eticamente sostenibile) che parte dal basso, esperita dai movimenti politico-sociali, (che spesso accettano le teorie non-cognitiviste, e le conseguenti ideologie che da queste derivano, alle quali farò riferimento in queste pagine), e che attiva la macchina

[7] *Idem*, 149.
Sull'approccio, spesso contraddittorio, del diritto nei confronti del corpo si veda, tra tutti, F. Macioce, 2002, *passim*.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

giudiziaria; poi, quando questa riconosce la liceità della richiesta di tutela di quel diritto, si ha il superamento della funzione e del ruolo del legislatore e del decisore politico. Questo fenomeno della *Litigation Strategy* (e della preventiva *Legal Mobilization*) si verifica, senza dubbio, in maniera differente nei diversi sistemi giuridici: non è particolarmente pregnante nel contesto statunitense, che vede da sempre centrale il ruolo delle corti, ma dove il problema si ferma al solo piano costituzionale a causa della presenza di organi giudicanti sovrastatali; si dimostra, invece, particolarmente efficace per la giurisdizionalizzazione della politica nel contesto europeo. In quest'ultimo contesto, infatti: a) a livello di diritto domestico vi è la presenza delle corti costituzionali che i cittadini possono adire (con procedure più o meno complesse), corti costituzionali che sono spesso indipendenti e capaci di incidere fortemente sul potere legislativo; b) a livello sovrastatale e comunitario, i fenomeni della *Legal Mobilization* e della *Litigation Strategy*, invece, si agevolano dei numerosi trattati (specie quelli in materia di protezione dei diritti umani) che hanno istituito organismi di protezione giurisdizionale dei diritti come la Corte di giustizia dell'Unione Europea e la Corte europea dei diritti dell'uomo. In conclusione, attraverso il meccanismo appena descritto, una volta che la pretesa di riconoscimento di un diritto sia stata incardinata innanzi ad un organo giudicante, questa può superare (o eludere) la decisione politica. Ed è in questo preciso istante che la riflessione da giuridico-sociale, deve diventare anche politica[8].

Ma a queste possibilità Cotta, in linea certamente teorica, anticipando molte delle posizioni bioetiche che oggi sono per il cognitivismo etico[9] e per il rispetto della vita, si oppone, ricordando, con riferimento al corpo, che è l'oggetto delle pretese appena elencate, che:

> «ciò che trasmuta e fugge e finisce non può costituire normatività se non contingente, instabile, capricciosa, cioè a-normale, un puro fatale accadere […] – e sostiene che, per queste ragioni – la scissione della dialettica e la conseguente riduzione del corporeo alla unidimensionalità vitalistica comporta proprio il rovescio di ciò a cui si mirava: non il trionfo della vita bensì quello della morte»[10].

[8] Cfr. A. Pisanò, 2016, 98-100, 132.

[9] I paradigmi bioetici che si confrontano in dottrina sono numerosi. Una prima distinzione può farsi tra modelli della sacralità della vita e modelli della qualità della vita. Oltre tale primaria distinzione, qui indico, solo in sintesi, una classificazione dei principali modelli bioetici. Un primo gruppo è quello del realismo aristotelico-tomistico, all'interno del quale si inserisce la bioetica cattolica. Un secondo gruppo è quello della razionalità pratica aperta alla trascendenza e della razionalità e universalità dell'agire, a cui possiamo riferire: la bioetica laica della sacralità della vita (R. Dworkin); la bioetica della responsabilità (H. Jonas); la bioetica del discorso (J. Habermas). Un terzo gruppo, infine, è quello dei modelli pragmatico-utilitaristici e liberal-radicali, nei quali rientra: l'utilitarismo degli interessi (P. Singer); il modello neocontrattualista e personal-funzionalista (H. T. Engelhardt); il modello soggettivistico (J. Rawls). Per l'approfondimento sui paradigmi bioetici proposti a livello nazionale e internazionale, *ex plurimis*, il rinvio è a: R. Gillon, 1985; T. L. Beauchamp, J. F. Childress, 1994²; E. Sgreccia, 2003³.

[10] S. Cotta, 2019, 151.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

3. Sulla separazione tra corpo e soggettività

L'oggettivazione del corpo, e la conseguente pretesa di riconoscimento giurisdizionale di diritti o di pseudo-diritti sul corpo-oggetto, a cui mi sono riferito nel paragrafo che precede, non portano solo al fatuo fuoco di una normatività contingente, ma vanno oltre. Portano anche verso l'accettazione della separazione del corporeo dalla soggettività e della soggettività dal corporeo. Da questa separazione, poi, il passo si fa breve verso l'adesione a convinzioni teoriche per cui può esserci il corpo biologico dell'uomo senza che vi sia la sua soggettività. Condizione questa che si teorizza possa sussistere in alcune fasi o circostanze della vita dell'uomo: come le primissime fasi successive alla fecondazione, uno stato di incoscienza, transitorio o permanente, o una condizione patologica in cui versi l'individuo, a causa della quale non sia capace di operare giudizi morali. Sono teorie che si fondano, in ultima analisi, sul dualismo della separazione platonica di corpo e mente, o di quella cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*. In accordo con Cotta, ce lo ha ricordato L. Palazzani, che ha affermato anche che queste sono teorizzazioni che dividono, appunto, il corpo dal soggetto ed il soggetto dal corpo, finendo per restringere l'estensione della soggettività dell'individuo rispetto a quella della sua corporeità e che sono diretta conseguenza di:

> «una visione scientista della corporeità, secondo la quale il corpo si riduce a materia organica estesa in movimento, delimitata dalle coordinate spazio-temporali […] – niente più che un semplice accumulo di cellule, quindi, che rispondono alla legge di causa ed effetto. Tale è dunque – la posizione del "riduzionismo scientista" che asserisce che il dato fattuale conoscibile dalla scienza (mediante la metodologia sperimentale, con la misurazione quantitativa meccanica dell'estensione e del movimento) sia tutto ciò che esiste escludendo l'esistenza di ciò che non è conoscibile scientificamente, cioè la qualità e le essenze»[11].

Se il corpo viene considerato solo come un oggetto, allora esso, ripeto, può in alcune fasi del suo sviluppo non accompagnarsi alla soggettività, perché essa «diviene dunque in bioetica una qualificazione del corpo/oggetto ridotto alla dimensione quantitativa, che può esserci o non esserci, in base al livello raggiunto di evoluzione o involuzione dell'organismo biologico umano»[12]. Ciò avviene, ad esempio, quando si giunge a quella che Palazzani, indica come la «disincarnazione della soggettività», cioè la considerazione, in una prospettiva funzionalistica, per cui la soggettività coincide con la funzionalità, cioè con la possibilità di esercitare le funzioni di soggetto. E questo può accadere sia quando il corpo-oggetto biologico è presente, sia quando non è presente (si pensi ai *cyborg* e all'intelligenza artificiale)[13]. Per la prospettiva funzionalistica, quindi,

[11] Cfr. L. Palazzani, 2010, 613, e *infra*.
[12] *Ibidem*.
[13] Una riflessione chiara e argomentata sul tema dei *robots* e dell'intelligenza artificiale si legge, nuovamente, in L. Palazzani, 2020, specialmente nei capitoli: III, *Robotica* e IV, *Intelligenza artificiale*. Con riferimento al tema del corpo, si rileva quanto l'autrice afferma a p. 69, nel paragrafo 10, dal titolo *IA e la*

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> «soggetti sono gli individui in grado di esercitare funzioni, ritenute rilevanti, quali la relazionalità, sensitività, la razionalità, la volontà, l'autonomia: tali soggetti possono manifestarsi in corpi umani che hanno sviluppato i caratteri e le proprietà che consentono l'estrinsecazione di tali funzioni, ma possono anche manifestarsi in corpi non umani o post-umani»[14].

4. La prospettiva del transumanesimo

Se si accetta la disincarnazione della soggettività appena ricordata con Palazzani, si finisce per procedere, però, verso il non accoglimento di una riflessione sulla natura dell'uomo che la consideri come un'unità armonica, formata, cioè, da tutte le dimensioni epistemologiche che la compongono (come la ragione, gli istinti, le pulsioni emotive, le propensioni dell'agire pratico, i sentimenti, ecc.). Si va, quindi, verso una concettualizzazione riduttiva, che non considera la natura umana nella completezza e armonia dei suoi costitutivi. Non vado oltre nel discorso sulla natura umana perché su questa argomenterò più esaustivamente nel prosieguo.

Ritengo, invece, opportuno affermare, che con riferimento alla prospettiva funzionalistica a cui ho fatto cenno nel paragrafo che precede, e partendo da questa, il passo si fa breve, ad esempio, verso il favorevole riconoscimento del paradigma del transumanesimo[15]. Il paradigma transumanista, che affonda forti radici nel *Superuomo* di

---

dignità post-umana, e cioè che «L'elaborazione del concetto di "persona tecnologica/elettronica/artificiale", statuto attribuibile a cyborg […] presuppone filosoficamente una concezione che parte da un dualismo antropologico che separa corpo/mente. Un dualismo di derivazione platonico-cartesiana, che abbraccia una visione riduzionalistico-funzionalista, secondo la quale la persona non si identifica con il corpo, che viene superato e annullato in una oggettività meccanica e artificiale, ma con l'esercizio della funzione intellettiva, razionale e cognitiva senza corporeità biologica».
Ricordo, inoltre, che l'origine della prospettiva dell'intelligenza artificiale si fa comunemente risalire alla domanda «le macchine possono pensare?» che si è posto Turing alla metà del secolo scorso. Quello dell'intelligenza artificiale e degli interrogativi etici, che intorno a questa sorgono, è un tema di grande interesse per molte discipline, e verso il quale non si è sottratta la riflessione filosofico-giuridica. L'interesse è divenuto crescente specie negli ultimi anni, specularmente al crescere delle possibili nuove applicazioni a cui l'intelligenza artificiale si presta. Sul tema la bibliografia è molto vasta. Qui, accanto a Palazzani, *ex plurimis*, ricordo solo alcuni autori: B. Romano, 2018; M. Minsky, 1989; P. Moro, 2015, 525-544; D. Parisi, 1989; H. Putnam, 1987; A. Santosuosso, 2020; G. Sartor, 1990 e 1996; A. Turing, 1950, 59, 433-460.

[14] L. Palazzani, 2010, 614.

[15] Una definizione di transumanesimo è data da N. Bostrom nel suo *Intensive Seminar on Transhumanism*, tenuto presso la *Yale University*, il 26 giugno 2003. Egli ha definito il transumanesimo come: «un movimento culturale, intellettuale e scientifico, che afferma il dovere morale di migliorare le capacità fisiche e cognitive della specie umana e di applicare le nuove tecnologie all'uomo, affinchè si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento, e persino l'essere mortali».
Sul tema vi è una vastissima bibliografia. Tra tutti, ricordo solo: P. Becchi, 2015; D. Castellano, 2019, specialmente il cap. VII, *Transumanesimo e politica*, 103 ss; E. Postigo-Solana, 2009; P. Sommaggio, 2016.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Nietzsche[16], è, infatti, frutto della cultura intesa come mero progredire della scienza e della tecnica applicate alle funzioni del corpo dell'uomo[17]. L'uomo transumano è l'individuo che, pur considerato ancora come appartenente alla specie umana, ha capacità e potenzialità nuove, che gli derivano, appunto dall'applicazione dei risultati del progredire scientifico e tecnologico. Esso allora può trascendere la sua essenza ontologica e si può predisporre a nuove prospettive di vita, sia individuali che sociali, a cui prima non poteva neppure pensare. Sono capacità e potenzialità a cui l'uomo aspira da sempre, e teorizzazioni in tal senso non si sono proposte solo di recente, ma si sono avute sovente nella storia del pensiero[18]. Queste capacità e potenzialità che l'uomo transumano vorrebbe raggiungere coincidono, ad esempio, con: la capacità di non invecchiare del corpo, l'allungamento della vita biologica, il potenziamento delle funzioni intellettive, l'aumento della forza fisica, ecc. Ma una cosa è l'utilizzo dei portati della scienza e della tecnica per conseguire il semplice recupero di naturali e fisiologiche capacità perdute dal corpo, come è, ad esempio, per il caso dei farmaci che ristabiliscono la salute o di una protesi che, sostituendo un arto, permetta all'individuo di tornare a camminare. In questo caso il beneficio portato alla salute dell'uomo rende, in una certa misura, accettabile l'utilizzo di tali portati tecnologici[19]. Una cosa diversa è, invece, l'utilizzo dei portati tecnologici applicati al corpo umano al fine dell'ampliamento non fisiologico delle sue capacità e potenzialità naturali. In quest'ultimo caso l'utilizzo del progresso tecnico-scientifico per il miglioramento della condizione dell'uomo avviene senza che si individui preventivamente un *quid* ontologico essenziale che identifichi l'individuo della specie umana e che lo distingua dagli altri esseri viventi: avviene, cioè, senza tenere in conto che il miglioramento dell'individuo non può mai realizzare la rinuncia all'identità umana. Se si pensa, a titolo di esempio, alla possibilità di intervenire sul genoma umano per modificarlo, questa possibilità dovrebbe essere accettata solo nel momento in cui la modifica interveniente non porti anche alla modificazione dell'identità genetica del patrimonio peculiare di quell'individuo, nella micro-dimensione, e della specie umana nel

[16] Il riferimento, ormai divenuto classico, va al paradigma di Nietzsche della natura dell'uomo. Si veda, quindi, F. Nietzsche, 1980.
[17] Per l'approfondimento delle nozioni si veda M. Tallacchini, F. Terragni, 2004, 52.
[18] Per tutti si pensi alle *Magnalia naturae* di Bacone, presenti alla fine della sua opera *Nuova Atlantide*. Per questo autore, però, il riferimento vada anche *infra* a F. Bacone, 1999, ristampa.
[19] Dico che sono accettabili in una certa misura perché, concordando con Cotta, ritengo che resti comunque sullo sfondo il pericolo, ad esempio, di voler protrarre senza limiti la naturale salute del corpo attraverso i farmaci e di voler arrestare il suo normale decadimento, attraverso la protesi. Ricorda Cotta al proposito che «la protesi, artificializzando la naturale potenza di vita, la rende altra da sé; la droga la estenua fino al delirante «viaggio» nella morte; l'eutanasia sopprime la sofferenza del morire soltanto infliggendo l'immediatezza della morte; l'ibernazione ingombra la terra di corpi morti destinati a contendere spazio e avvenire ai vivi. Appropriarsi il corpo…ma ciò significa identificarsi senza motivi con ciò che inesorabilmente sfugge, decade e dilegua; significa esser proprio soltanto questo dileguarsi. Insomma, la scissione della dialettica e la conseguente riduzione del corporeo alla unidimensionalità vitalistica comporta proprio il rovescio di ciò cui mirava: non il trionfo della vita bensì quello della morte». Vedi S. Cotta, 2019, 151.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

suo complesso, nella macrodimensione[20]. Non porti mai l'uomo, cioè, a divenire *altro da sé*. Comportarsi diversamente significherebbe, ancora una volta, considerare il corpo come un oggetto e come una omogeneità unidimensionale a cui la volontà può attribuire il senso di volta in volta desiderato. Non significa, invece, intenderlo come una realtà dialettica, secondo l'insegnamento cottiano.

Il pericolo di divenire *altro da sé* diviene infine concreto con la possibilità che da un uomo transumano si passi, irreversibilmente, all'uomo post-umano. E ciò accadrebbe nel momento in cui la condizione transumana fosse estesa a tutti gli individui della specie umana. Condizione post-umana che è considerata come un risultato non negativo, ma auspicabile, da alcuni pensatori[21].

Questa condizione di post-umanità, con riferimento agli esempi fatti, potrebbe avverarsi nel caso in cui l'intelligenza artificiale, prima ricordata, finisse per essere pienamente autonoma rispetto all'intelligenza umana, superasse quella umana e fosse in grado di elaborare programmi di vita propria. Non fosse più, come è ancora oggi, solo uno strumento utile, del quale comunque l'uomo è chiamato a fare un uso corretto. Oppure la condizione post-umana potrebbe realizzarsi attraverso la ricordata manipolazione ingegneristica del genoma umano, (condizione quest'ultima oggi in parte già possibile), che, col succedersi delle generazioni, faccia divenire uomini transumani tutti gli individui che appartengono alla specie umana, come è sostenuto, ad esempio, nella visione postumana di Harris[22].

Le posizioni transumaniste, che spesso conducono ad accettare uno scenario socio-politico di tecnocrazia[23], sono, comunque, oggetto di numerose critiche. Qui ricordo solo i

[20] L'esempio fatto della manipolazione del patrimonio genetico dell'individuo umano non è l'unico esempio indicativo degli scenari che portano verso il transumanismo. Un altro è quello offerto dalla teoria del *Gender*. Anche con questa teoria si va verso la rinuncia all'identità umana. Com'è noto la teoria *Gender* mira all'eliminazione della naturale diversità sessuale tra l'uomo e la donna e, supportata dallo stato di notevole progresso tecnico-scientifico applicato alla riproduzione artificiale umana, sostiene l'inutilità della funzione della sessualità per l'atto riproduttivo. Questa teoria non tiene in considerazione le nozioni di specie umana e di generazioni successive e, in tal modo, implementa quell' *individualismo privato* che già Morin aveva ben descritto in *Lo spirito del tempo*. Si veda E. Morin, 2005.

[21] Sul post-umano e sulla differenza fra le varie posizioni, contrarie o a favore, il riferimento va, tra i tanti, a: P. Becchi, A. De Benoist, G. Barcellona, E. Zemmour, D. Fusaro, T. Ciprini, 2015; R. Cingolani, G. Metta, 2015; C. Fuschetto, 2010; R. Marchesini, 2002; L. Palazzani, 2015; E. Pulcini, 2005.

[22] Se Harris è fautore di una manipolazione del genoma umano senza limiti, che nella sua teoria porterebbe a grandi benefici per l'umanità, chi, invece, teme le conseguenze di azioni modificative della naturale realtà genomica dell'uomo, e si oppone alla visione postumana, è F. Fukuyama. Al riguardo si veda, nell'ordine, J. Harris, 1997; F. Fukuyama, 2002.

[23] Il riferimento qui va alla tecnoscienza, cioè va al rapporto tra la scienza e la tecnica. Rapporto che si è sempre configurato con la concettuale dipendenza della tecnica rispetto alla scienza. Per cui vi è sempre stata la convinzione che le scelte tecnologiche debbano derivare dalle scoperte della scienza. Questo rapporto, però, da alcuni decenni a questa parte, anche sotto la spinta ideologica dell'economicismo dominante nell'attuale modello di società globalizzata, si è invertito. La tecnica ha, infatti, acquisito una libertà crescente rispetto scienza. In questa prospettiva è la tecnica, al fine di soddisfare le sue esigenze, ad essere legittimata a chiedere alla scienza di dirigere le sue ricerche in talune direzioni, invece che in altre. Se si amplia il campo di questo ragionamento si finisce per accettare una condizione politica e sociale di tecnocrazia.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

tre filoni principali ai quali tali critiche sono riconducibili: a) la visione realista e tomista della natura umana (posizione sostenuta anche dalla Chiesa cattolica); b) la visione realista della natura umana, su cui poggia l'etica della responsabilità; c) la visione della natura umana su cui poggia l'etica del discorso. Sono posizioni dottrinali che si oppongono ad un divenire di artificialità per l'umanità e che invocano il ricorso al principio di responsabilità nell'utilizzo ed applicazione all'uomo dei portati nuovi della scienza e della biotecnologia. Do qui solo alcuni cenni.

Per il modello realista e tomista (di origine aristotelica[24]), qui ne do menzione relativamente a come esso è stato accettato e riformulato, come detto prima, dalla Chiesa cattolica[25], attraverso il paradigma della sacralità della vita. Per quest'ultimo paradigma l'uomo, e la sua vita, hanno il carattere della sacralità perché Dio ha creato l'uomo a sua immagine (*Genesi*, 1, 26). A tal proposito, ricordo che tre sono i principi fondanti intorno ai quali ruota il paradigma critico della sacralità della vita: la creaturalità, l'inviolabilità della vita e la sua non disponibilità. La creaturalità avvicina la vita umana all'idea che essa sia un dono avuto da Dio. L'uomo quindi è in relazione con Dio, relazione concessa all'uomo, appunto, dalla sua origine divina e dalla sua vocazione trascendente verso il suo creatore. Dio, poi, ha donato la vita all'uomo che però ha il dovere di rispettarla come un bene, e per il quale essa è indisponibile[26]. La vita, infine, è, poi, anche inviolabile, per dovere di accoglienza verso ogni forma di vita, compresa la propria, e di rispetto.

L'uomo è, quindi, per questa concezione, un custode della vita ed ha il compito di curarne la naturale disposizione allo sviluppo.

Per la posizione dell'etica della responsabilità, mi riferisco, qui, al pensiero di Jonas. Secondo questo autore, il cui pensiero ha radici nell'ontologia e nella teologia, la struttura ontologica dell'uomo ha un'essenza che è costitutiva della sua natura. Quest'essenza si svolge lungo la storia dell'individuo, ma non viene da questa inglobata. Resta tale con la sua identità. Jonas allora afferma che è necessario tutelare tale essenza dell'uomo e della sua natura, anche, quindi, contro il paradigma transumano, che quell'essenza finirebbe per stravolgere. Da qui l'atteggiamento di responsabilità verso l'uomo e verso le future generazioni. Responsabilità che si deve tradurre, per restare agli esempi fatti prima, come l'impedimento alla manipolazione genetica o allo sviluppo senza limite delle potenzialità naturali dell'uomo (che vadano oltre la cura della salute, intesa come ristabilimento di

[24] Aristotele, parlando della felicità dell'individuo la considera come superiore alla stessa natura dell'uomo, in quanto di origine divina. Dice anche che quanto più essa supera gli altri elementi della natura umana, tanto più conduce l'uomo ad una vita virtuosa. Di conseguenza se «in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto alla vita umana». Cfr. Aristotele, 1973, 1177 b, 32-33.

[25] Si veda al riguardo la Lettera Enciclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879 e, più ampiamente, i *Documenti* del Concilio Vaticano II.

[26] La vita, quindi, non deve essere oggetto di scelte individuali. Il rispetto della vita umana, come ricorda Fornero, in quanto dono di Dio, deve andare verso la «puntuale tesi normativa secondo cui gli uomini sono tenuti a usare le membra del loro corpo in conformità alle loro finalità naturali». Cfr. G. Fornero, 2009², 37.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

queste potenzialità e facoltà naturali). Altrimenti si finirebbe per attuare «una rottura metafisica con l'essenza dell'uomo», come ricorda Becchi[27]. E questo perché solo il riferimento alla metafisica può portare alla conservazione dell'essenza dell'uomo, può permettere, per dirla con Jonas, «semplicemente che si siano degli *uomini*»[28].

Infine, per la posizione dell'Etica del discorso, il riferimento va ad Habermas. Relativamente al tema della corpo che occupa le nostre pagine, ricordo che egli, preoccupandosi dell'integrità genetica della specie umana afferma che è necessario considerare indisponibile il patrimonio genetico umano.[29] E dice anche che vi è un distinguo tra indisponibilità e inviolabilità: la natura dell'uomo è indisponibile, ma non inviolabile; inviolabile, invece, è la dignità dell'uomo. Quest'ultima non è «una qualità che si possiede per natura, come l'intelligenza o il colore degli occhi. Essa caratterizza piuttosto quella "inviolabilità" cui soltanto rapporti interpersonali di reciproco ed egualitario riconoscimento possono dare un significato»[30]. Da questi rapporti interpersonali egualitari, fondati sulla dignità umana, giungono, poi, i diritti. Habermas non si pone, quindi, sul piano della metafisica, si ferma a quello dei diritti, per affermare la possibilità di pervenire a tutelare il diritto all'integrità del patrimonio genetico

5. Corporeità e natura umana

Come indicato all'inizio del precedente paragrafo, ho fatto riferimento al transumanesimo per portare un esempio di concettualizzazione riduttiva della natura umana.

Adesso, proprio partendo da quanto detto finora, per dovere di completezza del discorso, occorre argomentare più specificamente intorno alla natura umana.

So bene che il tema della natura umana costituisce uno dei momenti di confronto più dibattuti nella storia del pensiero, non solo filosofico. So anche che numerosi sono i pensatori che, in opposizione alla tradizione metafisica, hanno sostenuto che la natura umana non sia determinabile perché le disposizioni umane non sarebbero innate, ma verrebbero di volta in volta costruite dalla storia e dalla cultura[31], e che, quindi, negli individui della specie umana non vi sarebbe alcuna essenza necessaria.

Considerato questo e senza avere la pretesa di risolvere la questione, che resta aperta, e nel voler proporre alcune riflessioni con l'intento di non allontanarmi dalla

[27] P. Becchi, 2015, 26.
[28] H. Jonas, 1990, 55.
[29] La sua preoccupazione è evidente nel momento in cui afferma che «Il fenomeno inquietante consiste nel venir meno del confine tra la natura che noi siamo e la dotazione organica che noi ci diamo. La questione di che cosa significhi l'indisponibilità dei fondamenti genetici della nostra esistenza corporea […] forma la prospettiva da cui presentare l'attuale discussione sul bisogno di regolamentazione dell'ingegneria genetica». J. Habermas, 2002, 25.
[30] *Idem*, 35.
[31] Al rapporto tra natura e cultura mi riferirò nel paragrafo che segue.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

riflessione sulla corporeità che affronto in questo contributo, resto alle osservazioni contenute nel saggio di Cotta a cui mi sto riferendo, che certo non negano la dimensione metafisica.

Per inciso, però, dico che se si vuole analizzare con razionale rigorosità la natura umana, non si può porre a suo fondamento solo un'antropologia culturale, ma anche la visione dell'antropologia che poggia sul concetto classico di uomo.

Inizio, quindi, il mio ragionamento guardando proprio al concetto classico di uomo, con i suoi costitutivi: della ragione, della vita e delle pulsioni emozionali. Questi costitutivi sono stati oggetto di studio fin dall'antichità. E nell'antichità classica la definizione maggiore di uomo che si è avuta, e che è stata considerata con continuità nella storia del pensiero, è quella di Aristotele, che lo descrive come «animale razionale»[32]. Per la definizione aristotelica un individuo è un uomo perché possiede ed utilizza la ragione (*zoon logikon*), che gli fa distinguere il bene dal male ed il giusto dall'ingiusto. Ma egli ha anche la capacità di sviluppare una natura socievole, partendo dalla ragione (*zoon politikon*). Egli, quindi fa uso della ragione sia per la relazione con se stesso, sia per relazionarsi con gli altri, con la società. A questo proposito, se torniamo a Cotta, troviamo conferma di questa naturale capacità sociale umana nel momento in cui egli ricorda che:

> «Come l'individuo (nel senso integrale del suo esistere), così nemmeno il corpo-soggetto può venir inteso nel quadro dell'isolamento e della chiusura soggettivistica. Comunque venga intesa l'individualità, essa è la condizione perché una comunicazione avvenga e poi si arricchisca e si rinnovi. E infatti il corpo è tipica possibilità ed esperienza di relazione-comunicazione. […] Giungerei perciò a dire che esso c'è per entrare in relazione, per comunicare, che la sua individualità è (una) condizione dell'intersoggettività del rapportarsi e del conoscere, del coesistere insomma»[33].

Tornando, invece, ad Aristotele ed al suo concetto di uomo, ricordo che questo è stato considerato, come accennato prima, da molti autori nella storia del pensiero occidentale. Ne ricordo solo alcuni, in estrema sintesi. La sua definizione è stata accolta dagli Stoici, è presente nel pensiero di San Tommaso e, con riferimento alla proiezione sociale della razionalità, anche in quello di Kant. Per gli Stoici, ricordo Zenone per il quale la vita secondo ragione coincide con la vita secondo natura[34]. Di San Tommaso, invece, ricordo qui solo la differenza proposta tra natura dell'umanità e natura dell'uomo: per la prima egli ha detto «umanità significa i soli principi essenziali della specie»; per la

[32] Aristotele afferma che: «Gli uomini diventano buoni e virtuosi col concorso di tre fattori e questi tre fattori sono la natura, l'abitudine e la ragione. In primo luogo, bisogna avere la natura qual è quella dell'uomo e non di uno degli altri animali: poi bisogna avere una certa qualità nel corpo e nell'anima […]. Gli altri animali vivono essenzialmente guidati da natura, taluni, ma entro limiti ristretti, anche dall'abitudine, e l'uomo pure dalla ragione perché egli solo possiede la ragione: di conseguenza in lui questi tre fattori devono consonare l'uno con l'altro». Aristotele, 1973, VII, 13, 1332 a, 39-40.
[33] S. Cotta, 2019, 152-153.
[34] Ricorda Diogene Laerzio, 1987, 86-87 che: «Perciò Zenone per primo nella sua opera *Della natura dell'uomo* definì fine il vivere in accordo con la natura, cioè vivere secondo virtù».

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

seconda, che «Uomo significa anche i principi essenziali della specie, ma non esclude dal suo significato i principi individuanti»[35]. Per Kant, infine, la natura umana attua le proprie naturali disposizioni per mezzo degli individui, che posseggono sia i caratteri della specie che quelli individuali. Quindi, le naturali disposizioni che l'uomo possiede sono le stesse disposizioni naturali della specie, che raggiungono il pieno svolgimento per mezzo della ragione[36]. Non è, però, questa la sede, per dovere di sintesi, per soffermarsi su altri autori. Proseguo, invece, con il riferirmi, per cenni, alle contrapposizioni critiche che il concetto classico aristotelico di uomo ha ricevuto. La mancata accettazione del concetto aristotelico di uomo si è, infatti, espressa nei secoli in maniera differente nei vari pensatori. Per questi autori non propongo una disamina completa delle varie concezioni che ci sono state in antitesi a quella aristotelica per la definizione di uomo e di natura umana, ma ne richiamo, in sintesi, solo alcune tra le più rappresentative. La prima è quella del ricordato Nietzsche. Egli ha proposto un concetto di uomo nel quale predominante non è la sua dimensione razionale o comunicativa, bensì quella biologica, fortemente vitalistica, che anzi finisce per ridurre la ragione, come ha ricordato Welzel, «alle forze irragionevoli che si pretende ne siano il fondamento»[37]. Ricordo, poi, la concezione utilitaristica di Hume che concepisce la natura umana alla stregua di un sistema formato da sentimenti, istinti e inclinazioni, per i quali la ragione non ha più la funzione di guida, ma è ridotta solo a mero strumento per la loro misurazione. Infine, un'altra teoria che si oppone alla concezione classica aristotelica è quella di Freud, che fonda la natura umana principalmente sulle pulsioni della sessualità, anche queste non governate dalla ragione come era per i sentimenti, le inclinazioni e gli istinti di Hume. Freud sostituisce alla ragione la *libido*, come elemento che guida l'attività pratica dell'individuo umano, e lo fa partendo dai suoi studi sull'influsso che l'inconscio ha sulla vita conscia[38].

A mio avviso, però, il pensiero degli autori appena citati, che, ripeto, non condividono il concetto classico aristotelico di uomo, sceglie conseguentemente una visione riduttiva della natura umana. Essi si fermano, cioè, solo su alcune delle dimensioni della natura umana e non guardano alle altre che compongono la sua complessità. Considerano che la ragione sia chiamata solamente a «misurare» la realtà quantitativamente intesa (con metodo logico-sperimentale, com'è per le scienze naturali[39]) e non ad indagare, invece, sull'intrinsecità delle cose.

---

[35] San Tommaso, 1997, 1232.
[36] Si veda E. Kant, 1965², 125.
[37] Il riferimento va a H. Welzel, 1965, 306.
[38] Cfr. S. Freud, ristampa 1997.
Più ampiamente, per la visione antropologica di Freud fondata sulla sessualità, tra le altre opere, si veda anche 1985; 1985; 2003.
[39] In senso opposto, Palazzani, a proposito dell'identità corpo-soggetto, fa notare che, invece, «proprio la descrizione scientifica del corpo biologico dell'essere umano consente di comprendere l'inevitabilità di un rimando ad una riflessione ulteriore - che va oltre la biologia – […]. Quando si vuole spiegare in cosa consista la vita del corpo biologico umano, c'è qualcosa che porta ad uscire dai limiti dell'indagine

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

6. Natura e cultura

In aggiunta a quanto finora argomentato relativamente alla natura umana, non si deve dimenticare che se si accetta che l'uomo possieda in maniera innata nella sua natura le disposizioni che devono essere accompagnate al loro sviluppo, si deve accettare anche che il compito di accompagnarle sia affidato alla cultura, aristotelicamente considerata come un prodotto della ragione. Partendo da questo assunto, sempre con riferimento al tema del corporeo, propongo qui, quindi, un'ulteriore riflessione, relativa proprio al rapporto più generale tra natura e cultura.

Il rapporto natura e cultura è stato analizzato con particolare attenzione, ad esempio, da J. C. Eccles, che in *Il mistero uomo* (1979), ha ricordato che vi sono alcune problematiche che la scienza non ha ancora risolto e che forse, a suo parere, resteranno in eterno «al di là della scienza»[40].

In riferimento al rapporto natura-cultura, ricordo, inoltre, quello che giustamente ha fatto notare Lorenzo Scillitani, e cioè che:

> «La cultura nasce dalla reazione dell'uomo alla coscienza di essere mortale: è un modo di esorcizzare il suo destino ultimo, la morte. Non si tratta di un'origine metaforica, ma reale, che ha luogo nella coscienza dell'uomo. Si tratta, inoltre, della soluzione data non già ad un problema metafisico fra i tanti, ma anzi al problema metafisico capitale»[41].

Scillitani suggerisce queste considerazioni nel suo discorso sul rapporto fra natura e cultura nell'antropologia strutturale, con riferimento a Lévi-Strauss, e la sua è un'affermazione che evidenzia chiaramente quel *senso immanente del corpo* a cui anche Cotta si era riferito, in sostanziale contrasto alle posizioni vitalistiche a cui prima ho fatto riferimento. Cotta, infatti, ha scritto che:

> «Senza dubbio, proprio il corpo è ciò per cui e in cui sentiamo la vita – la nostra, quella degli altri, quella del mondo naturale in cui siamo immersi; dirò di più: è ciò per cui e in cui ci sentiamo vita. Ma questo sentire e sentirsi vita non solo trascorre e trasmuta con la vicenda

---

sperimentale e dallo sguardo scientifico analitico e calcolante: il corpo umano, sin dal momento in cui inizia ad esistere, è un organismo umano, ossia un essere vivente della specie umana con un sistema unico, integrato e organizzato (non più scomponibile nei componenti che lo hanno generato, le cellule germinali) che contiene in sé tutte le informazioni genetiche, orientate autonomamente all'attuazione del corpo nella sua completezza, nelle diverse fasi dello sviluppo continuo […]. Già a partire dall'osservazione del corpo umano emerge una dimensione qualitativa non riducibile alla quantificazione oggettiva delle parti - per cui, Palazzani conclude dicendo che – […] Benché sia possibile, di fatto, distinguere la soggettività dall'oggettività corporea (il corpo esteso e misurabile, che si vede e si tocca, è distinguibile dal soggetto che si esprime mediante il corpo), non è altrettanto possibile, di principio, separare corpo e soggetto in quanto uniti, costitutivamente, nell'umanità dell'essere». L. Palazzani, 2010, 617.

[40] J. C. Eccles, 1990, 4.

[41] L. Scillitani, 2015, 55.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

somatica (e certo non solo con questa, ma non senza questa), bensì, più profondamente, forse inconsciamente, si ottunde e si dissolve con quella vicenda»[42].

Torna, quindi, con marcata evidenza, tutta la riduttività di quelle teorie che non accettano quella dialettica in cui, per Cotta, il corpo consiste, ed alle quali ho fatto prima riferimento. Riduttività che non rappresenta la natura umana nella sua complessità e nella sua armonia. Complessità che la cultura, intesa come prodotto della ragione, ripeto, continuamente educa e informa, aiutando l'uomo a sviluppare correttamente la sua innata tensione ad essere. La natura umana, infatti, intesa come entità razionale, almeno secondo la posizione cognitivista a cui ho fatto riferimento in queste pagine, ha un suo ordine teleologico ed è dovere della cultura sostenere tale ordine, affinché la sua evoluzione si svolga nel modo più coerente possibile. Lo sviluppo più coerente, a mio avviso, è quello per il quale l'evoluzione avviene nel rispetto di tutte le disposizioni che sono insite nell'uomo, che sono, appunto, orientate allo sviluppo del suo ordine teleologico, che gli appartiene dall'inizio alla fine della sua esistenza corporea, dal concepimento alla morte naturale del corpo. Tali disposizioni innate dell'uomo lo portano ad avere una dimensione sociale e politica rispettosa degli altri ed una dimensione esistenziale individuale che lo conduce ad avere rispetto di sé e del suo corpo.

Non vi è accordo, però, sul considerare l'uomo come buono per natura, e quindi portato naturalmente a rispettare se stesso e gli altri nella società. Non tutti, infatti, lo considerano buono per natura. Alcuni lo considerano, invece, violento, interessato al proprio utile o naturalmente incline all'egoismo. Ricordo qui, solo come esempio, la concezione di T. Hobbes, per il quale la natura umana è egoistica ed utilitaria. Ricordo, poi, tutti i paradigmi dell'individualismo privato che, spesso rifiutando la metafisica[43], permettono all'individuo di declassare la razionalità e la solidarietà a valori non più primari, ma subalterni a quelli utili, di volta in volta, al compimento del proprio particolare programma di vita individuale.

7. Verso una conclusione

Sul finire del suo scritto, Cotta, constatata l'insufficienza del corporeo, lo restituisce alla sua complessità immanente, ed alle dialettiche di vivere e morire, e di soggettività-intersoggettività. Dialettiche che, a suo avviso, chiariscono ciò che il corpo è, cioè: «né pura potenza negativa, né pura potenza positiva, bensì processualità doppiamente dialettica»[44]. L'insufficienza del corporeo è conseguenza proprio della provvisorietà di queste dialettiche, della provvisorietà di un corpo che è destinato in ogni caso a finire. E

[42] S. Cotta, 1978, 149.
[43] Si pensi ad esempio ad A. Hägeström, 1929, che parafrasa con *Praeterea censeo metaphisicam esse delendam*, il famoso motto di Catone il Censore *Carthago delenda est*.
[44] S. Cotta, 2019, 155.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

tale provvisorietà non permette la piena soddisfazione dell'uomo che cerca di comprendere il senso ultimo della sua esistenza. Cotta considera, ancora, però, che:

> «tanto il ricco germogliare vitale del corporeo quanto la sua capacità di rapportarsi e comunicare attestano la presenza in esso di una tensione alla pienezza, all'universalità dell'essere. Frustrata in un corpo che sia solo finito, questa tensione rimane viva […] nella nostra più profonda e generale esperienza. Chiede perciò una soluzione: ma quale?»[45].

La risposta a questa domanda egli la individua nell'insegnamento della Scrittura relativo alla corporeità: che è quello della resurrezione della carne. Il corpo dell'uomo cessa, quindi, in tal modo di essere finito e si apre all'infinito. Cotta dice che la Scrittura, circa la resurrezione della carne, «ci offre anche una cifra per interpretarla filosoficamente: la trasfigurazione del corpo»[46]. E più avanti chiarisce:

> «Tento di esprimere in termini filosofici questo processo dialettico di trasfigurazione: per esso l'ente individuale, realizzando quella pienezza delle proprie potenzialità di essere, che ne elimina ogni difettività, perviene, pur nella sua mantenuta individualità, alla piena partecipazione all'Essere eterno e universale. Ebbene, questa dialettica della trasfigurazione mi pare applicabile in modo perspicuo alla corporeità»[47].

Per decifrare meglio la trasfigurazione, egli ricorre, poi, agli esempi dei tre episodi evangelici del Tabor, dell'Ultima Cena e della Resurrezione e, con un riferimento alla *pace finale*, conclude affermando che il corporeo fa tendere l'uomo ad una trasparenza, ad una vita di partecipazione *nella dimensione dell'universale e dell'eterno*.

Ma quale sviluppo si può trovare per queste conclusioni di Cotta nella odierna discussione bioetica? E quali conseguenze nella decisione giuridico-politica?

Come indicato nelle pagine che precedono, la bioetica odierna è terreno di confronto di posizioni teoriche diverse, a cui corrispondono paradigmi bioetici diversi e concezioni politiche diverse di applicazione di tali paradigmi, spesso in contrapposizione estremamente netta tra loro. E la posizione di Cotta resta senza dubbio di forte critica ai tanti modelli bioetici non-cognitivisti che oggi si propongono. Non entro nel confronto tra i vari modelli bioetici oggi esistenti e la posizione cottiana, consapevole tuttavia che quest'ultima condivida molte delle posizioni della bioetica cattolica[48]. Il problema a mio

[45] *Ibidem*.
[46] *Idem*, 156-157.
[47] *Idem*, 157.
[48] Tra i vari esponenti della bioetica cattolica qui ricordo E. Sgreccia. A lui si riconduce comunemente il modello bioetico del personalismo ontologicamente fondato. Le direttrici teoretiche intorno alle quali si dipana il modello di Sgreccia sono: 1- un teologismo di natura aristotelico-tomistica; 2- la condivisione del cognitivismo etico. All'interno del suo modello teorico egli propone un "metodo triangolare", ispirato dal sillogismo pratico aristotelico, fondato sulla legittimità di dedurre con ragionamento logico dalla descrizione di realtà teleologicamente orientate le prescrizioni ad esse relative. In tale metodo, che considera il dialogo continuo che intercorre tra l'antropologia, la biologia e l'etica, egli tiene conto di tre livelli (lasciando

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

avviso è più ampio perché supera le differenze tra i vari modelli bioetici. Esso è relativo ad un'ulteriore domanda: è possibile nella cultura politica postmoderna e relativista, dominata dallo scientismo, oggi imperante, fare ancora riferimento ai valori classici che per millenni hanno portato al rispetto di se stessi, del proprio corpo e degli altri? Non è facile rispondere e non ho la pretesa di esaurire la discussione, che resta irrisolta e, ancora una volta, aperta. Dico soltanto che appare oggi con evidenza la tendenza a sfuggire a questa domanda, cioè a non porsi più il problema dei valori. A non porli più come possibile guida dell'agire virtuoso dell'uomo. Alla guida dei valori, infatti, nell'odierno contesto speculativo, si tende a sostituire la guida formale della legge. All'etica sembra essersi sostituita la legalità, con la conseguenza per cui a quest'ultima sarebbe attribuito, impropriamente secondo l'impostazione teorica cottiana[49], anche il giudizio tra ciò che è bene e ciò che è male, tra ciò che è giusto e ciò che non lo è.

8. Che resta? *Prospettive filosofico-giuridiche per una giustizia materiale*

In ultimo, volendo completare le mie riflessioni con un'argomentazione più approfondita sulla possibilità, o meno, di riferirsi ancora al pensiero classico nel dibattito sulla corporeità e, più ampiamente, sui diritti dell'uomo, possibilità a cui ho fatto cenno soprattutto nell'ultima parte del paragrafo che precede, ritengo che sia utile fare un riferimento al *contenuto materiale* dei diritti. Nel muovermi in tale direzione inizierò dal tener presenti alcune considerazioni del ricordato H. Welzel.

Sulla scia del pensiero di Welzel, quindi, mi chiedo *che resta* della teoria del diritto naturale e dell'impegno che il pensiero classico, con fasi di alterna affermazione nei secoli, ha profuso per il raggiungimento di una condizione di giustizia materiale e non solo formale per l'uomo. *Che resta?*, infatti, si chiedeva già Welzel, nel titolo dell'ultimo capitolo del suo *Diritto naturale e giustizia materiale*[50], a conclusione di riflessioni che restano ancora oggi significative per l'ampiezza e la profondità dell'analisi, svolte intorno ai modi ed alle ragioni del ritorno costante del diritto naturale nel corso dei secoli della storia giuridica. Ritorno del diritto naturale che, come emerge chiaramente in quell'opera, si può riferire, in ultima istanza, ad un'esigenza (che era forte nel pensiero classico, ma che la coscienza dei giuristi moderni non può ignorare) proprio di comprensione del *problema etico-materiale del giusto agire*, al di là del successivo portato di ogni dottrina positivistica o formalistica. Incondizionatamente, meglio, rispetto ad ogni portato giuridico positivistico. Scriveva, infatti, Welzel che:

---

sempre sullo sfondo il cognitivismo e il contesto proprio dell'ordine metafisico-naturale della realtà), che sono: descrittivo, valutativo, applicativo. Per l'approfondimento si rimanda a E. Sgreccia, 2003.

[49] Cfr. P. Savarese, 2019.

[50] H. Welzel, 1965.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

> «Nella contrapposizione d'un diritto naturale e di un diritto positivo si esprime nel modo più impressionante ed efficace, nella storia, la convinzione che nei rapporti della società umana non v'è solo qualcosa che obbliga per la sua forza prevalente, o che viene da noi operato in fatto, per virtù di una consuetudine radicata, ma qualcosa che, a prescindere da un comando o da una consuetudine, ci obbliga, nel nostro essere più intimo, ad un agire determinato. L'idea di essere *obbligato* incondizionatamente è il nucleo e il reale e permanente contenuto del diritto naturale»[51].

Conseguentemente, anche con riferimento alla precisazione della funzione che la Filosofia del diritto assume nei confronti del diritto positivo (e, più in generale, all'interno della complessità degli studi giuridici), ci si potrebbe chiedere oggi, a più di cinquanta anni dalla domanda di Welzel, *che resta?,* quindi, per la validità della riflessione nel dibattito sull'uomo e sulla sua condizione, di tale obbligo incondizionato al rispetto dei diritti. *Che resta*, cioè, di tale obbligo, specialmente, se si accetta il silenziamento delle radici del pensiero classico, a cui le posizioni riduzionistiche ricordate nei paragrafi che precedono, insieme ad altre, sembrano inesorabilmente contribuire? E quali sono, poi, le conseguenze sulle diverse dimensioni (della vita civile, giuridica, politica, e, ancora, dell'autocomprensione dell'uomo e, anche con riferimento al corpo, della tutela della sua dignità) nelle quali si attua la complessità della natura umana? Ed ancora, si deve accettare, forse, di considerare non più utile cercare una risposta al dilemma che Kant presentava - pur in un'epoca nella quale il diritto positivo aveva certamente assicurato una riaffermata tutela per la vita, la dignità, la libertà, l'eguaglianza degli individui - quando ha scritto: «Tutto scorre in un fiume davanti a noi, e il gusto variabile e le diverse forme dell'uomo rendono incerto e ingannevole l'intero gioco. Dove trovo punti fermi della natura, che l'uomo non possa mai rimuovere, e dove posso trovare dei segni, che gli indichino a quale riva egli deve fermarsi?»[52].

Le risposte a queste domande, in senso ampio, si possono sintetizzare e concretizzare, a mio avviso, essenzialmente nella scomparsa della dimensione sapienziale della vita, sia individuale che sociale. Conseguenza primaria di questa scomparsa è che non si cerca più la verità delle cose come fonte e come fine dell'agire, ma ci si accontenta di un *accordo* sulla verità. Meglio, non ci si preoccupa, in tal maniera, di verificare se il fondamento della verità sia rinvenibile nell'ordine naturale (o trascendente) o sia poggiato solo sull'accordo generale. Un'ulteriore conseguenza di tale scomparsa, poi, si sostanzia nell'affermazione di una cultura sempre più *specializzata*, che, però, se si segue il pensiero classico, ed Aristotele nello specifico, si dimostra non più capace di giudicare intorno ai principi primi ed alle conclusioni di tutti i rami della scienza[53].

Se rapportiamo la scomparsa della dimensione sapienziale della vita alla ricerca in ambito filosofico-giuridico e alla scelta, nello specifico, di quali diritti tutelare e quali no,

[51] *Idem*, 361.
[52] Kant, 1838-1842, vol. II, 241. Cit. in H. Welzel, 1965, 359.
[53] Aristotele, 1973, VI, 7, 1141, a 15.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

similmente, possiamo dire che anche in quest'ambito, alla sapienza, intesa come ricerca di principi il cui fondamento si radichi nell'ordine della natura, che il pensiero classico, ripeto, ha sostenuto, si è andata sostituendo la saggezza, nella misura in cui l'interesse che guida lo studioso è divenuto quello di cercare non il fondamento, ma, spesso, la condivisione formale dei principi (e dei diritti) all'interno della generalità sociale e politica.

Portando qui un breve inciso, si può affermare che è proprio partendo da questa scomparsa della dimensione sapienziale, che si può comprendere, infatti, il motivo dell'odierna tensione verso la violazione/oggettivazione del corpo (e, più in generale, verso la violazione dei diritti fondamentali dell'uomo, primo fra tutti quello alla vita, che nel discorso sul corpo che qui si affronta, si realizza, ad esempio, attraverso la soppressione del corpo stesso: con l'aborto, con l'eutanasia, ecc.). Il motivo si deve far discendere da più cause, ma, sopra tutte, se ne possono individuare una remota ed una prossima.

Per la prima causa, il riferimento va ad una concezione individualistica ed astratta dell'uomo[54] e della sua corporeità, che accetta di considerare atomisticamente l'individuo come isolato, e che non comprende la socialità tra i suoi elementi costitutivi. In tal maniera considerato, questo individuo adopera la sua razionalità egoisticamente in funzione individuale e si disinteressa degli altri e di sé, ed è portato a giustificare, di conseguenza, la violazione del corpo e della vita altrui (aborto, eutanasia). Ma è portato anche ad accettare quella *perdita del senso del morire* –che, come prima detto, a Cotta non è sfuggita- anche nei confronti della vita propria quando, edonisticamente, non la ritenga più qualitativamente soddisfacente (eutanasia).

Per la seconda causa, ricordo quelle posizioni riduzionistiche a cui ho fatto già ampio riferimento nei paragrafi precedenti, e a cui rinvio, che *latu sensu* hanno tutte un approccio di matrice empiristica.

Fatto questo inciso, e tornando adesso alla scomparsa della dimensione sapienziale a cui prima mi sono riferito, aggiungo che tale scomparsa ha spesso portato la Filosofia del diritto ad assumere una funzione[55] che privilegia ricerche di tipo logico (che hanno ispirato, in massima parte, le posizioni riduzionistiche prima ricordate), con la conseguenza, tra le altre, di limitare la Disciplina sul solo piano della teoria generale o della sociologia del diritto[56]. Così facendo si è giustificato il disinteresse nei confronti del

[54] Concezione a cui anche Cotta si era opposto. Si veda la nota 33 di questo scritto.
[55] Il problema della funzione della Filosofia del diritto sostanzia la sua delicatezza nel suo presupposto, cioè nella scelta di una determinata filosofia o di un'altra come momento da cui partire. Scelta a cui si rapporta, poi, una corrispondente tipologia di antropologia filosofica. Per la Filosofia del diritto, infatti, una cosa è che essa abbia come fondamento la conoscenza dell'uomo con tutti i suoi caratteri essenziali, cosa diversa è che abbia la conoscenza dell'uomo limitata solo ad alcuni dei caratteri essenziali o a caratteri che essenziali non sono, non appartenendo questi ultimi alla sua struttura ontologico-evolutiva.
[56] Così dicendo non dimentico che G. Del Vecchio distingueva le ricerche di Filosofia del diritto in: logiche, fenomenologiche e deontologiche. Né sostengo, qui, che la scelta di una di queste tipologie di ricerca debba prevedere l'esclusione delle altre. Dico soltanto che si può optare per il privilegio di una rispetto alle altre,

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

fondamento dei principi di giustizia e si è dato, al contrario, prevalenza ad un metodo rigoroso della ricerca relativa alle dimensioni umane ed a una rappresentazione semplice del problema relativo a ciò che sia il bene e ciò che sia il male per la persona, accettando, però, in tal modo, di considerare il bene ed il male come mutevoli nel corso della storia. Se queste considerazioni si spostano sul piano dei diritti dell'uomo in generale, e di quelli del corpo nella specificità del discorso che qui si affronta, si nota, in sintesi, un maggiore interesse per il *come* i diritti fondamentali, sia quelli costitutivi che quelli sociali, vengano storicamente tutelati; non traspare, invece, con uguale forza, un interesse per la ricerca dell'*essenza* di tali diritti.

Al disinteresse nei confronti del fondamento dei diritti e dei principi di giustizia si può, però, contrapporre una funzione della Filosofia del diritto differente rispetto a quella che privilegia ricerche di tipo logico-giuridico, a cui mi sono appena riferito. Questa differente funzione, accettando il cognitivismo etico, assume, invece, l'abito di una Filosofia della giustizia (cioè una Filosofia dei principi *costitutivi* dell'uomo e delle leggi che li governano). La Filosofia della giustizia, intesa qui in senso *materiale*, può assolvere (e trova giustificazione nel farlo), questa volta con sapienzialità, alla sua funzione di critica del diritto positivo, laddove questo si fermi, ad esempio, al solo piano della storicità dei diritti fondamentali (accettandoli, per esempio, solo quando questi sono riconosciuti nelle Convenzioni internazionali o negli accordi politici) e dimentichi la loro costitutività[57].

Così dicendo, so di accettare, quindi, in conclusione, il profilarsi di due contesti differenti nell'ambito della riflessione filosofico-giuridica: un contesto *moderno* della Filosofia del diritto, che, ripeto, è più attento alle modalità di attuazione dei diritti - pur se tiene in una qualche maniera conto dell'insegnamento kantiano[58] – ed è conseguenza anche al fatto che con il Giusnaturalismo del Seicento e del Settecento, forse non volutamente, si è prodromicamente proposto un uso concettualmente non congruo della libertà e della teorizzazione dei diritti umani[59]; un contesto epistemologico della Filosofia del diritto che, come accennato, continua ad ispirarsi, invece, al pensiero classico, che

pur considerando che tutte le tipologie di ricerca filosofico giuridica vanno intese come un insieme unitario. Nel nostro caso, come vedremo meglio nelle riflessioni di questo paragrafo, una cosa è rapportare la problematica della giustizia alla filosofia aristotelica, una cosa diversa è rapportarla, ad esempio, a quella kantiana.

[57] È noto che una linea di ricerca di tipo empiristico suggerisce per il diritto soprattutto una funzione di controllo sociale. Questo, almeno per quelle correnti di pensiero, come il positivismo, il neopositivismo logico-giuridico e lo storicismo, per le quali al diritto naturale non è demandata la valutazione critica delle norme del diritto positivo.

[58] Scrive, infatti, Kant in *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, nella *Tesi terza*, che: "La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione". I. Kant, 1995, 126.

[59] Questi prodromi concettuali si sono poi sviluppati maggiormente a partire dai primi decenni del Novecento, quando, specie sotto la spinta di una concezione individualistica dei diritti, da più parti si è giunti a sostenere la giustificazione politica e sociale della possibilità di violare la vita quando essa è più debole, cioè la vita prenatale, la vita di chi è anziano e non più autosufficiente, ecc.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

accetta il cognitivismo etico e che indaga sulle leggi che regolamentano le essenze ontologiche in cui si inscrivono i diritti dell'uomo, intesi come costitutivi.

Per la riflessione sulla corporeità che si è affrontata in questo scritto, nello sviluppo dottrinale di questi due contesti dell'indagine filosofico-giuridica, moderno e classico, appena ricordati, le conseguenze che derivano sono, in sintesi, le seguenti: per il primo (dilatando in maniera eccessiva il concetto di diritto soggettivo) l'accettazione e l'indicazione formale come diritto soggettivo di ogni esigenza o desiderio che migliori le potenzialità del corpo, oppure la qualità della vita dell'individuo (proponendo, però, in tal maniera, nuovi diritti soggettivi che non trovano fondamento nella natura umana e nella sua ontogeneticità[60]); per il secondo, invece, l'accettazione dei soli diritti *costitutivi*, cioè di quei diritti riconosciuti come indispensabili per la stessa esistenza dell'uomo, ed anche di quei diritti etici e sociali che permettono l'adeguata tutela giuridica dei diritti costitutivi.

Conseguenzialmente, da quanto appena detto - con una riflessione che non attiene solo all'indagine filosofico-giuridica, ma che si estende anche alla dimensione della vita civile e a quella delle decisioni politiche[61] - deriva anche il fatto che se si accetta e si estremizza il portato del contesto delle ricerche della Filosofia del diritto in senso moderno si può giungere a giustificare la violazione e l'oggettivazione del corpo. Meglio, si può giungere ad accettare come leciti gli atti che attentano alla vita, come l'aborto o l'eutanasia, prima ricordati, finendo per considerarli, anzi, come autentici diritti. Se, invece, si segue il portato delle ricerche della Filosofia del diritto ispirata dal pensiero classico, quella che, ripeto, guarda alle leggi che regolano le essenze in cui i diritti si inscrivono, si giunge a condannare ogni atto contro la vita, anche quando la legge dello Stato lo permetta[62].

Un'ultima considerazione. Con la perdita del carattere della sapienzialità della ricerca filosofico-giuridica, inoltre, come accennato, si va verso perdita della ricerca del valore a cui rapportare il fatto, perché si accetta, come detto, che il fatto empirico sia l'unica realtà da considerare. Spesso questo avviene nel perseguimento esaltativo della massima espressione individualistica della libertà, ma, così facendo, come visto in queste pagine con riferimento alle questioni bioetiche inerenti il corpo, si permette, al contrario,

[60] Oggi, invece, spesso, è allo Stato, ma anche alle Corti nazionali e internazionali, che si riconosce la facoltà della *concessione* di diritti costitutivi all'uomo. Ciò si è verificato, a mio avviso, sulla base di una non corretta interpretazione della natura evolutivo-biologica dell'individuo umano. Interpretazione che è stata resa, per lo più, in senso materialistico e formalistico. In tema di diritti, si è accettato, nello specifico, da parte di alcune posizioni dottrinali, che persona possa essere qualificato solo l'individuo che sia in possesso di autocoscienza, di capacità relazionale e sia dotato di un senso morale almeno minimo. La conseguenza è che non tutti gli individui della specie umana sarebbero persone, pur se si è ammesso che, in taluni casi, anche agli individui *non-persone* (gli embrioni o chi si trovi in uno stato di coma, per restare agli esempi prima portati) si possano concedere alcuni diritti. Cfr. H. T. Engelhardt Jr, 1991, 77.
Così facendo, però, privilegiando cioè la sola relazionalità momentanea dell'individuo, non si tiene conto di tutti i costitutivi della sua natura, fondanti la sua identità originaria ed evolutiva, che resta tale nel tempo.
[61] Tra tutti, D. Coole, 2013.
[62] Così, già S.S. Papa Giovanni Paolo II, 1995, § 11-17.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

l'accettazione di ogni atto che sia lesivo non soltanto della vita o della soggettività e dignità del corporeo, ma anche della stessa libertà dell'individuo e di quella altrui. Per quest'ultimo aspetto, ricordo che la discussione non appartiene solo ai nostri giorni. Se ne trova un significativo riscontro, ad esempio, in linea con la riflessione cottiana, già nell'*Evangelium vitae*, dove si afferma che quando la libertà: «non riconosce e non rispetta più il suo *costitutivo legame con la verità*…la persona finisce con l'assumere come unico e indiscutibile riferimento per le proprie scelte non più la verità sul bene e sul male, ma solo la sua soggettiva e mutevole opinione o, addirittura, il suo egoistico interesse e il suo capriccio»[63].

Ed è proprio per non perdere questo costitutivo legame con la verità che si mostra con evidenza la necessità, a mio avviso, di un approccio filosofico-giuridico più vicino al diritto naturale classico. Questo, se non si vuole fare a meno di valutare criticamente il diritto positivo quando questo si dimostri non rispettoso della vita dell'uomo, dell'inviolabilità del suo corpo, della sua libertà e, di conseguenza, della sua strutturale ontologia evolutiva[64].

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARISTOTELE, 1973, *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di A. Plebe. Laterza, Roma-Bari, 1177 b, 32-33; VI, 7, 1141, a 15

ARISTOTELE, 1973, *Politica*, trad. it. a cura di R. Laurenti. Laterza, Roma-Bari, VII, 13, 1332 a, 39-40.

BACONE Francesco, 1999, *Le grandi opere della natura soprattutto in rapporto agli usi umani*, in *Scritti filosofici*, trad. it., a cura di P. Rossi. UTET, Torino, ristampa.

BACONE Francesco, 2009, *Nuova Atlantide*, a cura di G. Schiavone. Bur, Milano.

BEAUCHAMP Tom L. e CHILDRESS James F., 1994², *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press, New York.

[63] *Idem*, § 19.

[64] Un esempio di diritto positivo rispettoso dei costitutivi ontologici della persona umana lo si ritrova nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948. Ritengo corretto, infatti, considerare come costitutivi ontologicamente intesi della persona umana i diritti indicati nell'art. 3 di questa Dichiarazione, per il quale, com'è noto: «Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della propria persona».

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

BECCHI Paolo, DE BENOIST Alain, BARCELLONA Giuseppina, ZEMMOUR Eric, FUSARO Diego, CIPRINI Tiziana, 2015, *L'era del post umano. Tecnica, ideologia e società ne XXI secolo*. Circolo Proudhon, Roma.

BOSTROM Nick, *Intensive Seminar on Transhumanism*. Yale University, 26 giugno 2003.

CASTELLANO Danilo, 2019, *Politica. Parole chiave*. Esi, Napoli, 103 e ss.

CINGOLANI Roberto, METTA Giorgio, 2015, *Umani e umanoidi. Vivere con i robot*. il Mulino, Bologna.

CONCILIO VATICANO II, *Documenti*.

COOLE Diana, 2013, «The Body and Politics». In *The Oxford Handbook of Gender and Politics*, 165 e ss.

COTTA Sergio, 1978, *Il corpo tra mortalità e trasfigurazione*, oggi in S. COTTA, 2019, *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M. S. Birtolo, A. P. Buffo, A. Landolfi. Rubettino, Soveria Mannelli.

D'AGOSTINO Francesco (a cura di), 1984, *Diritto e corporeità*. Jaca Book, Milano.

D'AGOSTINO Francesco (a cura di), 2004, *Corpo esibito, corpo violato, corpo venduto, corpo donato. Nuove forme di rilevanza giuridica del corpo umano*. Giuffrè, Milano.

D'AGOSTINO Francesco, 2019, *Bioetica. Questioni di confine*. Edizioni Studium, Roma.

DIOGENE LAERZIO, 1987, *Vite dei filosofi*, trad. it. a cura di M. Gigante. Laterza, Bari, 1, VII, I, 86-87.

ECCLES John C., 1990, *Il mistero uomo* (1979), trad. it. a cura di E. Cambieri. Il Saggiatore, Milano, 4.

ENGELHARDT JR. Hugo Tristram, 1991 (1986), *Manuale di bioetica*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 77.

FORNERO Giovanni, 2009², *Bioetica cattolica e bioetica laica*, con un Poscritto del 2009. Mondadori, Milano, 37.

FREUD Sigmund, 1997 (1899), *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. a cura di E. Fachinelli e H. Tretti. Bollati Boringhieri, Torino, ristampa.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

FREUD Sigmund, 1985 (1913), *Totem e tabù*, trad. it. a cura di S. Daniele. Bollati Boringhieri, Torino.

FREUD Sigmund, 2003 (1916), *Al di là del piacere*, trad. it. a cura di A. Durante, A. Civita. Mondadori, Milano.

FREUD Sigmund, 1985 (1923), *L'Io e l'Es*, trad. it. a cura di V. Musatti. Bollati Boringhieri, Torino.

FUKUYAMA Francis, 2002, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, trad. it. a cura di G. Dalla Fontana. Mondadori, Milano.

FUSCHETTO Cristian, 2010, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, bioetica*. Mimesis, Milano-Udine.

GILLON Raanan, 1985, *Philosophical Medical Ethics*. John Wiley & Sons, Chichester.

GIOVANNI PAOLO II 1995, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*, § 11-17.

HABERMAS Jürgen, 2002 (2001), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. a cura di L. Ceppa. Einaudi, Torino, 25.

HÄGESTRÖM Axel, 1929, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. VII.

HARRIS John, 1997 (1992), *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, trad. it. a cura di R. Rini. Baldini & Castoldi, Milano.

JONAS Hans, 1990 (1979), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. a cura di P. Rinaudo e di P. P. Portinaro. Einaudi, Torino, 55.

KANT Immanuel, 1965² (1784), «Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico», in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. a cura di G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu. UTET, Torino, 125-126.

KANT Immanuel, 1838-1842, *Sämtliche Werke*, ed. da Rosenkrantz e Schubert, vol. II, 241.

LETTERA ENCICLICA *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

MACIOCE Fabio, 2002, *Il corpo. Prospettive di filosofia del diritto*. Aracne, Roma.

MARCHESINI Roberto, 2002, *Post-humanum. Verso nuovi modelli d'esistenza*. Bollati Boringhieri, Torino.

MINSKY Marvin, 1989 (1985), *La società della mente*, trad. it. a cura di G. Longo. Adelphi, Milano.

MORIN Edgar, 2005 (1968), *Lo spirito del tempo*, trad. it. a cura di A. Miconi. Meltemi, Roma.

MORO Paolo, 2015, *Libertà dei robot? Sull'etica delle macchine intelligenti*, in *Filosofia del diritto e nuove tecnologie. Prospettive di ricerca tra teoria e pratica*, a cura di R. Brighi e S. Zullo, con Presentazione di C. Faralli. Aracne Editrice, Roma, 525-544.

NAZIONI UNITE, 1948, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo,* art. 3.

NIETZSCHE Friedrich, 1980 (1883), *Così parlo Zarathustra*, trad. it. di A. M. Carpi. Newton Compton, Roma.

PALAZZANI Laura, 2010, voce *Corpo-corporeità*, Parte giuridica (dir. pos. od.), in *Enc. Bio. Sc. giur*., vol. III. Esi, Napoli, 613.

PALAZZANI Laura, 2015, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritt*o. Giappichelli, Torino.

PALAZZANI Laura, 2020, *Tecnologie dell'informazione e intelligenza artificiale. Sfide etiche al diritto*. Studium edizioni, Roma, 69.

PARISI Domenico, 1989, *Intervista sulle reti neurali. Cervello e macchine intelligenti*. il Mulino, Bologna.

PISANÒ Attilio, 2016, *Crisi della legge e Litigation Strategy. Corti, diritti e bioetica*. Giuffrè, Milano.

POSTIGO-SOLANA Elena, 2009, «Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche». In *Medicina e Morale*, 58/2.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

PULCINI Elena, 2005, «Dall'homo faber all'homo creator: scenari del post-umano». In I. Sanna (a cura di), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*. Studium, Roma.

PUTNAM Hilary, 1987 (1975), *Mente, linguaggio, realtà*, trad. it. a cura di R. Cordeschi. Adelphi, Milano.

ROMANO Bruno, 2018, *Algoritmi al potere. Calcolo, giudizio, pensiero*, Presentazione di L. Avitabile, edizione curata da G. Petrocco. Giappichelli, Torino.

SAN TOMMASO, 1997, *Somma contro i Gentili*, IV, 81, trad. it. a cura di T. Centi. UTET, Torino, 1232.

SANTOSUOSSO Amedeo, 2020, *Intelligenza artificiale e diritto. Perché le tecnologie di IA sono una grande opportunità per il diritto*. Mondadori, Milano.

SARTOR Giovanni, 1990, *Le applicazioni giuridiche dell'intelligenza artificiale. La rappresentazione della conoscenza*. Giuffrè, Milano.

SARTOR Giovanni, 1996, *Intelligenza artificiale e diritto. Un'introduzione*. Guffrè, Milano.

SAVARESE Paolo, 2019, *Il rapporto tra il diritto e la morale*, in *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, vol. 5/2, Presentazione degli Atti del Convegno di Studi *L'essenza del diritto. Le proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada*, a cura di Carlos José Errázuriz, Thierry Sol e Petar Popović, con la collaborazione di Augustin Shako.

SCHELER Max, 1996 (1874-1928), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, trad. it. a cura di G. Caronello. San Paolo, Cinisello Balsamo, 431.

SCILLITANI Lorenzo, 2015, *La filosofia del diritto di famiglia nell'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*. Rubettino, Soveria Mannelli, 55.

SGRECCIA Elio, 2003³, *Manuale di bioetica*, I, *Fondamenti ed etica biomedica*. Vita e Pensiero, Milano.

SOMMAGGIO Paolo, 2016, *Filosofia del biodiritto. Una proposta socratica per società postumane*. Giappichelli, Torino.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

TALLACCHINI Maria Chiara, TERRAGNI Fabio, 2004, *Le biotecnologie. Aspetti etici, sociali e ambientali*. Mondadori, Milano, 52.

TURING Alan, 1950, «Computing Machinery and Intelligence». In *Mind*, 59, 433-460.

WELZEL Hans, 1965 (1962), *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it. a cura di G. De Stefano. Giuffrè, Milano, 306.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Politica.eu

PAGINE LIBERE

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

«UNA NUOVA ERA DEL DIRITTO CIVILE»? PRIME RIFLESSIONI SUL CODICE CIVILE DELLA REPUBBLICA POPOLARE CINESE

GIULIA TERLIZZI*

«*We will be able to produce a civil code that boasts Chinese characteristics, encapsulates the spirit of the times, reflects the will of the people, and safeguards civil rights and social fairness and justice*»[1].

1. Introduzione

In un periodo fortemente influenzato dalla pandemia in corso, il governo cinese ha deciso di non arrestare i lavori di codificazione iniziati nel 2014, né di posticipare ulteriormente l'approvazione del primo codice della Repubblica Popolare Cinese, adottato dall'Assemblea Nazionale del popolo il 28 maggio 2020, la cui entrata in vigore è prevista il prossimo 1 gennaio 2021[2].

Quest'opera, oltre a rappresentare la normativa più estesa nella storia della Repubblica Popolare Cinese e ad essere «la sola legge ufficialmente denominata codice»[3], segna un traguardo di assoluto rilievo nell'ordinamento cinese e nello scenario internazionale. L'approvazione del codice civile costituisce la tappa finale di un progetto

* Giulia Terlizzi, Maître de conférences à l'Université Catholique de Lyon. Email: gterlizzi@univ-catholyon.fr

[1] Li Zhanshu, Presidente del Comitato permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo, RAPPORTO SUI LAVORI DEL COMITATO PERMANENTE DELL'ASSEMBLEA NAZIONALE DEL POPOLO (REPORT ON THE WORK OF THE STANDING COMMITTEE OF THE NATIONAL PEOPLE'S CONGRESS), presentato alla 3° sessione della 13° Assemblea Nazionale del Popolo il 25 maggio 2020 e approvato dall'Assemblea il 28 maggio 2020, consultabile in inglese al sito http://www.xinhuanet.com/english/2020-05/31/c_139102572.htm

[2] Assemblea Nazionale del Partito, Decreto no. 45 del Presidente della Repubblica Popolare Cinese, [CLI Code]: CLI.1.342411(EN), consultabile al sito https://www.pkulaw.com/en_law/aa00daaeb5a4fe4ebdfb.html
La traduzione in italiano delle disposizioni contenute nella versione inglese del testo del codice civile è ad opera dell'autore. La traduzione in italiano delle citazioni di autori stranieri riportate nel testo dell'articolo è a cura dell'autore.

[3] Cfr. Wang Chen, Vice Presidente del Comitato Permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo, OSSERVAZIONI ESPLICATIVE SUL CODICE CIVILE DELLA REPUBBLICA POPOLARE CINESE, 3, consultabile al sito,https://s.wsj.net/public/resources/documents/2020%20Civil%20Code%20Draft%20EN.pdf?mod=article_inline

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

voluto da tempo che si colloca con perfetta tempestività all'interno del più ampio disegno politico enucleato nel Programma del partito popolare cinese.

Come dichiarato nel rapporto della Commissione incaricata del lavoro di redazione, occorre formare un codice «dotato di un carattere cinese che incarni la natura dei tempi e rifletta la volontà delle persone» in modo da «sostenere e migliorare il sistema socialista con caratteristiche cinesi e realizzare il sogno atteso da secoli di un ringiovanimento della nazione cinese basato sullo stato di diritto e su di un sistema giuridico civile completo»[4].

Ora, benchè – come si noterà – a livello contenutistico il testo del codice civile riprenda gran parte delle norme e delle disposizioni già elaborate nei decenni passati, in particolare nei *Principi generali del diritto civile*[5] e nelle leggi di settore disciplinanti i diversi ambiti del diritto civile, l'approvazione di un codice unitario segna un momento degno di nota e di riflessione proprio per la sua assoluta valenza simbolica sotto un duplice ordine di profili. Sotto un primo profilo, quello geopolitico, occorre notare che il codice civile può svolgere una «funzione politica ad uso esterno» in grado di rafforzare il ruolo della Cina nel mercato e nella politica internazionale proprio in un momento segnato da una crisi sanitaria, economica e politica senza precedenti. Di fronte alla ferma volontà di perseguire una economia di mercato, la Cina aveva infatti due modelli cui guardare, quello di *common law* – adottato tra l'altro nella Provincia di Hong Kong – da un lato, e quello di *civil law*, già ispiratore delle grandi riforme intraprese dal governo cinese agli inizi del XX secolo. Nell'attuale scenario economico e politico, la scelta del governo cinese di seguire il modello di *civil law* è stata letta da alcuni come una volontaria e significativa posizione di rifiuto del modello statunitense, suo grande rivale nella leadership economica mondiale[6]. Come osservato in dottrina, sotto questo profilo, la vicinanza della struttura e delle disposizioni del codice civile cinese con quelle dei codici continentali europei può giocare un ruolo senz'altro facilitante nello sviluppo delle relazioni culturali e commerciali fra Europa e Cina[7].

Sotto un secondo profilo, il codice riveste una funzione «ad uso sociale interno»[8]. Ogni codificazione, applicandosi uniformemente a tutti, svolge un ruolo di

[4] Queste le parole pronunciate da Wang Chen, Vice Presidente del Comitato Permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo, OSSERVAZIONI ESPLICATIVE SUL CODICE CIVILE DELLA REPUBBLICA POPOLARE CINESE, 4, consultabile al sito https://s.wsj.net/public/resources/documents/2020%20Civil%20Code%20Draft%20EN.pdf?mod=article_inline. Sulle riforme avviate in Cina – sotto diversi profili – per la costruzione di un «sistema di leggi con caratteristiche cinesi completo», cfr. S. Novaretti, 2014, 210.

[5] Adottati il 12 aprile 1986, nella 4° seduta della VI Assemblea Nazionale Popolare. Cfr. la traduzione in inglese dei *General Principles of Civil law of the People's Republic of China* a cura di W. Gray, H. R. Zheng, 1986, 715–743.

[6] In questo senso, R. Cabrillac, 2020, 1375. Sul punto, si veda anche il ruolo che la Cina ha acquisito nel Rapporto *Doing Business* della Banca mondiale, https://www.doingbusiness.org/en/data/exploreeconomies/china

[7] *Ibidem*.

[8] L'espressione è di R. Cabrillac, 2020, 1376.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

omogeneizzazione all'interno del paese. Da questo punto di vista è possibile ipotizzare che il governo cinese, di fronte ad una pluralità di minoranze, alle volte anche foriere di istanze diverse, abbia voluto uniformare lo status giuridico dei propri cittadini attreverso l'adozione di un codice unitario, nella speranza di facilitarne l'integrazione nella società[9]. Come ricordato da una autorevole dottrina, «spesso la codificazione interviene per accompagnare la costituzione di un nuovo ordine sociale»[10]. Non sorprende quindi che la svolta fondamentale intrapresa dalle autorità pubbliche cinesi negli ultimi decenni abbia favorito «un rilancio della codificazione al fine di conferirle legittimità giuridica»[11]. Sotto quest'ultimo profilo, è altresì importante ricordare che il codice civile svolge un ruolo ordinante e di certezza delle regole all'interno di un sistema – come quello cinese – retto fino a questo momento da fonti frammentate, lacunose e spesso incoerenti[12]. Infine, benchè la Cina rappresenti un sistema giuridico con caratteristiche peculiari, l'esigenza di rafforzare lo stato di diritto, così come quella di migliorare la tutela dei diritti civili, costituisce un problema reale in cerca di risposta. In questo senso, l'adozione di un codice civile testimonia la volontà di risolvere i problemi «propri della Cina», e di aprirsi alle soluzioni provenienti dagli ordinamenti stranieri – in particolare quelli della famiglia romano-germanica. In linea con gli obiettivi delineati dal programma di partito, per la costruzione «di uno stato di diritto socialista con caratteristiche cinesi» occorre promuovere una legislazione che possa «guidare e promuovere lo sviluppo dello stato di diritto»[13]. Leggendo i rapporti sul progetto di Codice civile – almeno quelli di cui il governo ha fornito la traduzione in inglese – appare chiaro che fra gli obiettivi del codice unitario vi è quello di chiarire e regolare i rapporti tra società, individuo e proprietà. Non a caso, molti commentatori hanno definito il codice «la nuova enciclopedia del vivere sociale»[14]. Si tratta pertanto di un traguardo ambizioso per il Partito e per il sistema politico cinese che, dopo la rivoluzione culturale ed il conseguente periodo buio della riflessione giuridica – il cosidetto «nichilismo giuridico» – riemerge agli occhi del mondo occidentale con l'adozione di un codice che si colloca come pietra miliare per la protezione dei diritti umani e per la promozione dello stato di diritto in Cina[15].

[9] Di questo parere, R. Cabrillac, 2020, 1375 e ss.
[10] R. Cabrillac, 2002, 150 ss.
[11] R. Cabrillac, 2020, 1376.
[12] Cfr. sul punto, le osservazioni di R. Cabrillac, 2020, 1375. Cfr. anche X.-Y. Li-Kotovtchikhine, 2000, 529 e 539; F. Constant, 2019, 889 s.
[13] *Ibidem*.
[14] Come affermato da H. Zhengxin nel suo articolo del 29 maggio 2020, «China Enters an Era With a Civil Code», in *China Justice Observer*, consultabile al sito https://www.chinajusticeobserver.com/a/china-enters-an-era-with-a-civil-code
[15] Li Zhanshu, Presidente del Comitato permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo, RAPPORTO SUI LAVORI DEL COMITATO PERMANENTE DELL'ASSEMBLEA NAZIONALE DEL POPOLO Full Text: REPORT ON THE WORK OF THE STANDING COMMITTEE OF THE NATIONAL PEOPLE'S CONGRESS, presentato alla 3° sessione della 13° Assemblea Nazionale del Popolo il 25 maggio 2020 e approvato dall'Assemblea il 28 maggio 2020, consultabile in inglese al sito http://www.xinhuanet.com/english/2020-05/31/c_139102572.htm

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Questo articolo intende offrire una prima presentazione del codice civile cinese, a partire dalla versione inglese non ufficiale che, in seguito alla sua approvazione, é circolata nel mondo occidentale. Dopo una breve ricostruzione dell'iter di codificazione, si illustreranno le maggiori novità introdotte e si offriranno alcuni spunti di riflessione, rimandando ad un secondo momento – successivo all'entrata in vigore del codice – un'analisi più approfondita delle norme e degli istituti in esso contenuti.

2. I precedenti progetti di codificazione e la scelta normativa di «settore»

Nella storia giuridica della Repubblica Popolare Cinese il progetto di codificazione è stato caratterizzato da ripetuti tentativi e da decenni di discussione[16]. In passato ben quattro progetti di codificazione furono proposti ma nessuno di questi andò a buon fine. I primi due tentativi di codificazione risalgono agli anni '50 e '60, ma furono entrambi abbandonati a causa delle campagne politiche di quegli anni[17]. Un nuovo tentativo fu proposto dall'Assembla Nazionale del Partito nel 1979, successivamente alla adozione da parte della Cina di nuove riforme economiche orientate ad una sensibile apertura al mercato; tuttavia anche questo progetto fu abbandonato poiché considerato non maturo per rispondere alle rapide trasformazioni sociali ed economiche che la Cina stava vivendo in quel periodo.[18] La necessità di adottare una disciplina dei rapporti fra privati in un contesto economico e sociale nuovo e profondamente mutato era tuttavia presente nell'agenda politica del partito. In tale scenario, la scelta del legislatore fu orientata verso la adozione di una regolamentazione c.d. «di settore» attinente a singole parti del diritto privato, abbandonando momentaneamente l'obiettivo della codificazione completa, nello spirito di promulgare «quel che è maturo»[19]. Fu così che, a partire dagli anni '80, il diritto civile cinese fu normato grazie ad una serie di interventi legislativi di settore che rappresentarono per lungo tempo uno dei tratti caratteristici del diritto civile del Paese[20]. Fra questi, è importante segnalare l'approvazione nel 1986 dei *Principi generali del diritto civile* che avevano il compito di fornire una connessione organica tra le leggi emanate e, proprio per questo, erano posti ad un livello intermedio tra fonti costituzionali e leggi ordinarie.

[16] Per una ricostruzione storica dei diversi progetti di codificazione a partire dalla fondazione della Repubblica Popolare Cinese, cfr. E.J. Epstein, 1986, 705-714.
[17] Cfr. H. R. Zheng, 1986, 669-704, in particolare 669-670.
[18] Cfr. Assemblea nazionale del Partito, seduta del 21 maggio 2020, A Guide to China's Civil Code (versione aggiornata), in Osservatorio dell'Assemblea Nazionale del Partito (NPC Observer) consultabile al sito https://npcobserver.com/2020/05/21/2020-npc-session-a-guide-to-chinas-civil-code
[19] Cfr. Z. Yuanjian, S. Porcelli, 2018, 116.
[20] Nel 1980 venne emanata la legge sul matrimonio, poi modificata nel 2001, nel 1985 quella sulle successioni e nel 1986 i principi generali del diritto civile, poi modificati nel 2009; la legge sulle adozioni è del 1991. Sugli interventi legislativi di settore cfr. Z. Yuanjian, S. Porcelli, 2018, 115-142, 141.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Quando, nel 2014, il Partito Comunista adottò la decisione di un progetto di Codice civile il lavoro venne suddiviso in due fasi che prevedevano in un primo tempo la redazione di una Parte generale, costituita ed elaborata a partire dai Principi generali di diritto civile del 1986 e, in un secondo momento, il completamento del Codice civile e delle sue parti. A partire da questo momento l'idea della codificazione divenne una delle «pietre angolari» della costituzione dello stato di diritto in Cina[21]. Il 15 marzo 2017 con l'emanazione da parte del Presidente Xi Jinping della *Parte generale del diritto civile della Repubblica Popolare Cinese*[22], si concluse la prima fase del processo di codificazione. Nell'agosto 2018, con l'invio delle sei parti del codice all'esame della Commissione permanente dell'Assemblea del Partito Nazionale, terminò la seconda fase del processo. A dicembre 2019 una bozza di codice unitario, comprendente la parte generale e le sei parti del codice, fu presentata all'Assemblea del Partito per una revisione finale[23].

Il 28 maggio 2020 il Codice civile della Repubblica Popolare Cinese venne approvato dal Presidente Xi Jinping[24].

Occorre in primo luogo chiarire che, fatta eccezione per alcuni minimi cambiamenti nella formulazione delle norme, il libro *Disposizioni generali* è in sostanza identico ai *Principi generali del diritto civile* emanati nel 1986. Questa parte contiene sia le disposizioni che si applicano all'intero codice civile, sia le disposizioni riferite ad altre parti del codice, da raccordare con le regole presenti in queste ultime.

Come emerso dalla relazione esplicativa sul Progetto di codificazione[25], il Partito ha voluto un codice che potesse rappresentare la «costituzione civile della società moderna realizzando un pacchetto legislativo di ampio respiro volto a fornire una tutela dei diritti a livello sistematico, disciplinando, tra l'altro, gli istituti relativi alla proprietà, ai contratti, ai diritti della personalità, alle successioni, al matrimonio e alla famiglia[26].

---

[21] Cfr. Y. Bu, 2019, 3.

[22] La parte generale del Codice civile promulgata con Decreto n 66 del 15 marzo 2017 è entrata in vigore il 1 Ottobre 2017.

[23] Cfr. Assemblea nazionale del Partito, seduta del 21 maggio 2020, A Guide to China's Civil Code (versione aggiornata), in Osservatorio dell'Assemblea Nazionale del Partito (NPC Observer) consultabile in inglese al sito https://npcobserver.com/2020/05/21/2020-npc-session-a-guide-to-chinas-civil-code

[24] Assemblea Nazionale del Partito, Decreto no. 45 del Presidente della Repubblica Popolare Cinese, [CLI Code]: CLI.1.342411(EN), consultabile in inglese al sito https://www.pkulaw.com/en_law/aa00daaeb5a4fe4ebdfb.html

[25] Cfr. Whang Chen, Vice Presidente del Comitato Permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo, OSSERVAZIONI ESPLICATIVE SUL CODICE CIVILE DELLA REPUBBLICA POPOLARE CINESE, consultabile in inglese al sito https://s.wsj.net/public/resources/documents/2020%20Civil%20Code%20Draft%20EN.pdf?mod=article_inline

[26] Cfr. sul punto, quanto dichiarato da Wang Chen, Vice Presidente del Comitato Permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo, OSSERVAZIONI ESPLICATIVE SUL CODICE CIVILE DELLA REPUBBLICA POPOLARE CINESE, 3: "*The 19th National Congress of the CPC explicitly emphasized the need to protect people's personal rights, property rights, and personality rights. Compilation of a civil code will expand the scope of civil rights, form a more complete system for these rights, and refine rules for protecting them and remedying their infringement. It therefore carries enormous significance for better safeguarding the rights*

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

La versione finale del Codice civile cinese rispecchia – anche a livello sistemico – tale impianto; esso consta di un primo libro intitolato: *Disposizioni generali*, e di sei libri successivi intitolati rispettivamente, *Proprietà*, *Contratto*, *Diritti della personalità*, *Matrimonio e famiglia*, *Successione*, *Responsabilità civile*, a cui si aggiungono le *Disposizioni supplementari*.

Sotto il profilo delle tecniche di codificazione seguite, il codice rispecchia un sistema ispirato al modello tedesco, segnando la vittoria dell'influenza della tradizione giuridica romano-germanica sull'influenza del modello sovietico[27]. La continuità del codice cinese con i modelli della tradizione civilistica basati sul diritto romano ed in particolare con il modello pandettistico si rivela con evidenza nella scelta di mantenere una *Parte generale* del codice, che continua a rappresentare – come già puntualmente osservato da una autorevole dottrina – «l'estremo punto dello sviluppo, realizzato dalla pandettistica, del metodo dei giuristi romani che costituiscono il diritto in sistema»[28]. Tuttavia, non si può esaurire il contenuto dell'opera di codificazione cinese limitandosi ad accostarla al suo principale modello d'ispirazione. Il carettere del tutto peculiare che ha segnato i lavori di codificazione è d'altronde rinvenibile nelle parole del Vice Presidente del comitato permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo in occasione della Relazione esplicativa del Progetto: occorre "rimanere centrati sulle condizioni e sulla realtà cinesi" e raggiungere "l'integrazione tra lo Stato di diritto e lo Stato di virtù"[29]. Come acutamente osservato, il codice civile cinese contiene tre anime: la tradizione, la modernità e l'ideologia politica[30], ed è intorno a queste tre anime che ruotano le regole civilistiche che concorrono alla «costruzione di una nuova era del diritto civile in Cina»[31].

Senza alcuna pretesa di esaustività, e sulla base di una analisi fatta a partire dalla traduzione in inglese del codice che è circolata successivamente alla sua approvazione[32], ci si dedicherà nel paragrafo successivo ad illustrare alcune norme e scelte legislative che

---

and interests of the people, and for seeing that they feel increasingly satisfied, happy, and secure", consultabile in inglese al sito https://s.wsj.net/public/resources/documents/2020%20Civil%20Code%20Draft%20EN.pdf?mod=article_inline Cfr. anche Z. Hui, «Top legislature adopts Civil Code», in *Global Times* del 28 maggio 2020, consultabile al sito https://www.globaltimes.cn/content/1189851.shtml

[27] Cfr. Y. Bu, 2019.

[28] Cfr. S. Schipani, 2009, 527, 531.

[29] Cfr. Whang Chen, Vice Presidente del Comitato Permanente dell'Assemblea Nazionale del Popolo, OSSERVAZIONI ESPLICATIVE SUL CODICE CIVILE DELLA REPUBBLICA POPOLARE CINESE, 4, consultabile in inglese al sito https://s.wsj.net/public/resources/documents/2020%20Civil%20Code%20Draft%20EN.pdf?mod=article_inline

[30] Queste le parole usate dal prof. Ivan Cardillo, in occasione del seminario di presentazione del Codice civile cinese organizzato dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento, consultabile on line qui https://www.youtube.com/watch?v=r8TPHlGFG2Y&ab_channel=UniTrentoGiurisprudenza . Sul tema, cfr. S. Novaretti, 2010, 953-981; Id., 2015, 1-15, 2 e ss.

[31] *Ibidem*.

[32] La traduzione in italiano delle disposizioni contenute nella versione inglese del testo del codice è ad opera dell'autore.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

per il loro carattere innovativo o di peculiarità possono attirare l'attenzione dei giuristi occidentali.

3. Le «tre anime» del codice civile cinese: tradizione, innovazione e ideologia politica

Ad una prima lettura del codice civile appare evidente l'intento di unire tradizione e innovazione[33]. Ne è un esempio l'introduzione del cosidetto «principio verde» contenuto nell'art. 9 del Libro I del codice, secondo cui le parti di un rapporto devono svolgere le loro attività «contribuendo alla conservazione delle risorse e alla protezione dell'ambiente»[34]. Se, da un lato, tale articolo è senz'altro da considerare una innovazione nel sistema civilistico cinese, dall'altro lato, secondo alcuni commentatori del codice, tale principio va osservato «con le lenti della tradizione», tenendo cioè bene a mente il «libro dei riti», e le norme di comportamento (i *li*) in esso contenute, che il confucianesimo considerava essenziali per mettere l'azione umana in armonia con l'ordine universale[35]. Un altro esempio in questo senso è reperibile nell'art. 184 del codice civile che introduce la regola, presente in diversi sistemi giuridici, del «buon samaritano». Secondo questo articolo, «colui che volontariamente fornisce assistenza ad un'altra persona in una situazione di emergenza e arreca danno al soggetto che riceve assistenza, non è responsabile del danno arrecato». L'introduzione di questo articolo assume una importanza fondamentale sotto un duplice profilo. Da un lato, escludendo la responsabilità civile di chi fornisce assistenza in una situazione di emergenza, la regola contenuta nell'articolo ha una portata innovatrice di assoluto rilievo poiché risponde al drammatico e diffusissimo fenomeno – oggetto di numerose pronunce giurisprudenziali in Cina[36] – dell'indifferenza generalizzata dei cittadini nei confronti delle persone che necessitano assistenza per il timore di essere imputati responsabili del danno eventualmente cagionato all'assistito e obbligati a risarcire i danni. Sotto un diverso profilo però l'articolo si riconnette profondamente ad uno dei principi cardine del diritto tradizionale cinese di stampo confuciano: il rapporto tra il comportamento virtuoso e la

[33] Per una comprensione delle concezioni fondamentali della tradizione giuridica confuciana e delle convergenze e divergenze rispetto ad altre tradizioni giuridiche cfr. H. P. Glenn, 2014, 319 e ss.
[34]. Sul punto è interessante richiamare quanto osservato da S. Novaretti, 2016, 1-32.
[35] *Li* è generalmente tradotto con "rito", in particolare rito confuciano; tuttavia sarebbe più corretto tradurre "ciò che è conforme all'agire naturale per la realizzazione dell'ordine universale", sul tema cfr. Ajani G., Serafino A., Timoteo M., 2007, 53. H. P. Glenn, 2014, 319 e ss.
[36] Fra i casi emblematici cfr. Xu XX v. Peng Yu, Personal Injury Compensation Dispute, PKULAW.CN (Nanjing Mun. Gulou Dist. People's Ct. Sept. 3, 2007) , riassunto in inglese in un articolo di M. Tang, 2014, 205-231, in particolare 209 e ss. Cfr. anche l'articolo di A. Minter, «China's Infamous 'Good Samaritan' Case Gets a New Ending», in BLOOMBERG, 17 gennaio 2012, consultabile al sito https://www.bloomberg.com/opinion/articles/2012-01-17/china-s-infamous-good-samaritan-case-gets-a-new-ending-adam-minter

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

sanzione. Secondo tale principio, se la persona è considerata virtuosa la sanzione non si applica.

L'influenza dei modelli occidentali è sicuramente rinvenibile nella parte del codice dedicata al riconoscimento e alla protezione dei soggetti. Il riconoscimento del feto come soggetto capace di godere di diritti civili prevista dall'articolo 16 rappresenta una novità assoluta nel diritto cinese, così come lo è la più ampia tutela della autonomia dei soggetti (minori e adulti). Si pensi all'art. 19 del codice che riconosce una limitata capacità di agire per gli atti compiuti dal minore che ha compiuto otto anni[37], sui cui si può senz'altro intravedere l'influenza del modello tedesco[38], o più generale le norme che tutelano l'autonomia del soggetto, che sia minore o adulto, per quanto riguarda la disciplina degli istituti posti a tutela dell'incapace. Sulla stessa scia, l'introduzione del IV libro, specificamente dedicato ai *Diritti della personalità* costituisce forse la maggiore innovazione del codice civile cinese. A tal proposito, non va dimenticato che la regolamentazione dei rapporti civili si innesta in un sistema di regole che persegue l'obiettivo dello stato socialista, come peraltro affermato nel primo articolo del codice civile[39]. E' chiaro quindi che in questo nuovo assetto si dovranno bilanciare due opposte esigenze: quelle perseguite dal socialismo con «caratteristiche cinesi» da un lato, e quelle del mercato e dei privati, dall'altro. In questo particolare quadro di riferimento costituzionale, il codice civile ha introdotto importanti novità, sebbene non sia ancora del tutto chiaro come tali norme siano da coordinare con quanto previsto dalle superiori norme di rango costituzionale[40]. In ogni caso è di assoluto rilievo il riconoscimento e la tutela della libertà personale e della dignità umana, i diritti alla vita, alla inviolabilità e integrità della persona, alla salute, al nome, all'immagine, alla reputazione, all'onore, alla privacy e all'autonomia coniugale. Questi diritti, già evocati nelle *Disposizioni generali* del codice, sono poi ripresi e disciplinati specificamente nel libro IV intitolato *Diritti della personalità*. Se, da un lato, l'inserzione di questi diritti nel codice civile è stata da tutti accolta come una conquista per i diritti civili del popolo, la scelta di dedicare ad essi un libro del codice a sé stante ha acceso un vivace dibattito nella dottrina[41]. Il legislatore, tuttavia, ha ritenuto la scelta di disciplinare in un apposito libro tali fondamentali diritti coerente con le politiche del Partito volte all'attuazione della tutela costituzionale della «dignità personale».

---

[37] Articolo 19 Codice civile cinese (versione inglese).

[38] Sia la Germania (BGB: § 106) che l'Austria (ABGB: § 865), prevedono una limitata capacità di agire per il compimento di taluni atti e fissano tale limite a sette anni.

[39] Articolo 1 del Codice civile della RPC (versione inglese): «*This Code is enacted in accordance with the Constitution for the purposes of protecting the lawful rights and interests of the parties to civil legal relations, regulating civil relations, maintaining the social and economic order, meeting the developmental requirements of socialism with Chinese characteristics, and upholding core socialist values*», consultabile in inglese al sito https://www.pkulaw.com/en_law/aa00daaeb5a4fe4ebdfb.html

[40] Si vedano, sul punto, le critiche espresse da X. Zhang, 2016, 106-137, 116 e ss.

[41] Cfr. Assemblea Nazionale del Partito, seduta del 21 maggio 2020, A Guide to China's Civil Code (versione aggiornata), in Osservatorio dell'Assemblea Nazionale del Partito, NPC Observer, consultabile in inglese al sito https://npcobserver.com/2020/05/21/2020-npc-session-a-guide-to-chinas-civil-code

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

In senso contrario rispetto alla spinta innovatrice e alla «voce del popolo» si colloca la parte del codice dedicata alla disciplina della famiglia e del matrimonio[42]. In questo settore, il codice non ha accolto le istanze innovatrici provenienti dalla società cinese – manifestate soprattutto durante il periodo di consultazione pubblica del testo del codice – e dai modelli occidentali ed ha optato per una limitazione del matrimonio alle coppie di sesso opposto[43]. Sul punto, la commissione che si è occupata della stesura del codice ha escluso una maggiore apertura dichiarando la regola vigente «conforme alle condizioni nazionali e alle tradizioni storiche e culturali della Cina»[44]. Nel libro sulla famiglia non vi è alcuna disposizione sulla convivenza di fatto, sebbene alcuni giuristi ne abbiano ripetutamente sollecitato il riconoscimento giuridico. Secondo lo stesso portavoce della Commissione del Partito incaricata della redazione del codice, la società cinese non è pronta ad accettare la convivenza non coniugale; offrire tutele legali a questa situazione creerebbe un grave impatto sull'istituzione del matrimonio, oltre a non esservi ancora un consenso sulle molte questioni legali concernenti, ad esempio, la divisione della proprietà e la custodia dei figli[45].

Un'altra norma che guarda più alla tradizione che all'occidentalizzazione è quella che istituisce un «periodo di riflessione» in caso di domanda di divorzio. Anche questa norma ha ricevuto numerose critiche in sede di consultazione pubblica. Ai sensi dell'articolo 1077, dopo che una coppia ha chiesto il divorzio, uno dei coniugi può se lo desidera ritirare la domanda entro trenta giorni dalla presentazione. Se la coppia non si presenta all'ufficio civile locale per richiedere un certificato di divorzio entro trenta giorni dalla scadenza del periodo di riflessione, la domanda è considerata ritirata[46]. Secondo il rapporto della Commissione, questa regola è stata introdotta in considerazione del fatto che le vigenti procedure per il divorzio sono troppo «semplici» e hanno causato un aumento dei divorzi «avventati», creando un effetto destabilizzante nelle famiglie[47].

---

[42] Il progetto di codice civile è stato sottoposto ad una consultazione pubblica che, sebbene sia durata pochi giorni, ha visto l'attiva partecipazione dei cittadini e l'invio di molti commenti.

[43] Sul punto, cfr. l'interessante contributo di S. Novaretti, 2019, 158-193.

[44] Cfr. W. Chunxia, «The National People's Congress Law and Industry Commission responded to six major questions about the draft civil code», in *China Women's Daily*, 14 maggio 2020, consultabile in inglese al sito https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzA4NzAzNjYwNw==&mid=2652568518&idx=1&sn=aeb31691f5ec719dd27cfcb5c9528bdf. Cfr. anche S. Novaretti, 2019, 158-193.

[45] Cfr. W. Chunxia, «The National People's Congress Law and Industry Commission responded to six major questions about the draft civil code», in *China Women's Daily*, 14 maggio 2020, consultabile in inglese al sito https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzA4NzAzNjYwNw==&mid=2652568518&idx=1&sn=aeb31691f5ec719dd27cfcb5c9528bdf

[46] Art. 1077 Codice civile cinese (versione inglese).

[47] La Commissione incaricata di redigere il libro sulla famiglia, ha tuttavia dichiarato che tale periodo di riflessione non si applica in caso di divorzi contestati, derivanti, ad esempio, da abusi domestici. Cfr. W. Chunxia, «The National People's Congress Law and Industry Commission responded to six major questions about the draft civil code», in *China Women's Daily*, 14 maggio 2020, consultabile in inglese al sito https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzA4NzAzNjYwNw==&mid=2652568518&idx=1&sn=aeb31691f5ec719dd27cfcb5c9528bdf

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Sempre in materia di diritto di famiglia, degna di attenzione per il civilista occidentale è anche la disposizione contenuta nell'articolo 1043 che stabilisce che le famiglie devono perseguire «i buoni valori della famiglia» e le «virtù familiari», ponendo attenzione allo «sviluppo etico e culturale Il secondo comma dello stesso articolo stabilisce che i membri della famiglia devono rispettare gli anziani, prendersi cura dei bambini e mantenere tra loro rapporti armoniosi e civili[48].

Alla luce di quanto finora esposto, un dato è certo: il lettore occidentale del codice civile cinese dovrà abituarsi a passare da un sentimento di familiarità con alcuni istituti noti ad un sentimento di spaesamento e di sorpresa di fronte a norme e disposizioni appartenenti a categorie e concetti sconosciuti. In continuità con gli esempi sopra menzionati, il testo del codice è costellato di espressioni, termini e concetti radicati nelle tradizioni culturali cinesi. Si pensi al costante richiamo ai concetti di «buona fede» e «onestà»[49], al già citato riferimento al concetto di «virtù familiari» nella parte dedicata ai diritti e doveri nei rapporti di famiglia[50], al rinvio al concetto di «vero pentimento» nella parte del codice che disciplina la revoca del tutore nei casi di parziale incapacità d'agire[51], all'obbligo di «chiedere scusa» nelle regole disciplinanti la responsabilità civile[52], o ancora alla regola contenuta nell'art. 185 del codice che tutela «gli eroi e i martiri»[53]. Tutte queste nozioni volte – potremo dire – a «moralizzare un po' il diritto»[54] appaiono al civilista occidentale come appartenenti ad un mondo lontano e sconosciuto, estraneo alle categorie ordinanti il sistema dei rapporti civili tipico dei sistemi occidentali, in cui la virtù, la pietà, l'onestà sono regole morali che afferiscono alla sfera soggettiva, intima e privata dei soggetti coinvolti, in cui il diritto non può né vuole entrare[55].

4. Conclusioni

Etichettato come «la legge fondamentale di un'economia di mercato» e salutato da molti come «dichiarazione dei diritti civili cinesi», l'approvazione del codice civile mostra la ferma volontà della leadership cinese di aprire maggiormente la porta al mondo esterno e di definire in modo più preciso «il confine tra poteri del governo e prerogative

[48] Art. 1043 Codice civile cinese (versione inglese).
[49] Sul punto cfr.S. Novaretti, 2010, 953-981.
[50] *Ibidem*.
[51] Art. 38 Codice civile cinese (versione inglese).
[52].Art. 179 Codice civile cinese (versione inglese).
[53] Art. 185 Codice civile cinese (versione inglese). È opportuno notare che questa norma è stata introdotta in seguito alla adozione nell'aprile del 2018 della Legge sulla protezione degli eroi e dei martiri.
[54] Cfr. Y. Bu, 2019.
[55] Sul punto sia consentito il rinvio a G. Terlizzi, 2014.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

del mercato, regolando il potere pubblico e i diritti dei privati a partire da una solida base giuridica per il raggiungimento della stabilità sociale e della prosperità economica»[56].

In attesa dell'entrata in vigore del codice, e di una riflessione più approfondita e completa delle sue norme, il codice civile cinese, al di là di qualche richiamo sulla preponderanza della proprietà pubblica nell'economia socialista[57], si presenta come uno strumento che ha saputo conciliare, in un panorama giuridico estremamente complesso, esigenze diverse.

Pronunciarsi sull'effettiva incidenza che le norme e i principi contenuti nel codice produrranno nelle relazioni tra i privati e sul sistema è ora indubbiamente prematuro. Ciò che invece è sicuro è la consapevolezza che nel panorama geopolitico attuale, tale scelta rappresenta per il governo cinese l'occasione di un rafforzamento degli scambi culturali ed economici con il resto del mondo e con l'Europa in particolare, e la realizzazione di un traguardo essenziale per «la grande rinascita della nazione cinese nel XXI secolo»[58].

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AJANI Gianmaria, SERAFINO Andrea, TIMOTEO Marina, 2007, *Diritto dell'Asia orientale*. Utet, Torino.

BU Yuanshi, 2019, *Chinese civil Code - The General Part*, C. H. Beck, Munich.

CABRILLAC Rémy, 2020, «Le Code civil chinois». In *Recueil Dalloz*, 1375.

CABRILLAC Rémy, 2002, *Les codifications*. Puf, Paris.

[56] Cfr. Huo Zhengxin, «China Enters an Era With a Civil Code», in *China Justice Observer*, available at https://www.chinajusticeobserver.com/a/china-enters-an-era-with-a-civil-code, last visited 03\09\2020. Come osservato in dottrina, sebbene la Cina sia e resti un Paese socialista, le riforme economiche e politiche degli ultimi decenni hanno indebolito il potere di controllo del partito di stato, con particolare riferimento alla crescita e alla qualità della vita economica del paese. A partire dagli emendamenti apportati alla Costituzione nel 1993, in cui si passò dal tradizionale modello di economia pianificata al cosiddetto modello socialista di «economia di mercato», si dovette riconoscere uno status giuridico all'economia privata. Un ulteriore passo in questa direzione fu senz'altro rappresentato dall'ingresso della Cina all'interno della organizzazione mondiale del commercio nel 2001, cfr. X. Zhang, 2016, 106-137, 107.

[57] Si veda, ad esempio, l'art. 206 Codice civile cinese.

[58] Huo Zhengxin, «China Enters an Era With a Civil Code», in *China Justice Observer*, consultabile in inglese al sito https://www.chinajusticeobserver.com/a/china-enters-an-era-with-a-civil-code: «In a broader context, the birth of the long-expected civil code fulfills the dreams of generations of Chinese people since the second half of the 19th century. In this respect, China's entry into an era with a civil code represents the great revival of the Chinese nation in the 21st century». Cfr. anche Z. Yuanjia, S. Porcelli, 2018, 115-142, 141.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

CONSTANT Frédéric, 2019, «L'interprétation du droit par le juge en Chine». In *Revue internationale de droit comparé*, 889-902.

EPSTEIN Edward. J., 1986, «The evolution of China's General Principle of Civil Law». In *The American Journal of Comparative Law*, 705-714.

GLENN Henry Patrick, 2014*, Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*. Oxford University Press, Oxford.

GRAY Whitmore, ZHENG Henry R., 1986, «General Principles of Civil Law of the People's Republic of China». In *The American Journal of Comparative Law*, 715-743.

LI-KOTOVTCHIKHINE Xiao-Ying, 2000, «La réforme du droit chinois par la codification». In *Revue internationale de droit comparé*, 529-552.

NOVARETTI Simona, 2010, «General Clauses and Practice: the Use of the Principle of Good Faith in the Decisions of Chinese Courts». In *European Review of Private Law*, 953-981.

NOVARETTI Simona, 2014, «La protezione della proprietà intellettuale in Cina: l'evoluzione e le prospettive di sviluppo». In *Il diritto industriale*, 207-213.

NOVARETTI Simona, 2015, «Law and Tradition in a Socialist Market Economy: Haunted House Litigation in China». In *Asian Journal of Comparative Law*, 1-15.

NOVARETTI Simona, 2016, «Urbanizzazione sostenibile: governance sociale, ambiente e partecipazione pubblica nella Repubblica Popolare Cinese». In *Rivista Quadrimestrale di diritto dell'ambiente*, 1-32.

NOVARETTI Simona, 2019, «In Between – Gender, Solidarity and Legality – A Comment on China's Legal System». In *Donne per l'Europa*, vol. 2, CIRSDE - Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne e di Genere Università degli Studi di Torino, Torino.

SCHIPANI Sandro, 2009, s. v. *Diritto Romano in Cina*. In Treccani XXI secolo, Roma.

TANG Mengyun, 2014, «Does China Need "Good Samaritan" Laws to Save "Yue Yue"?». In *Cornell International Law Journal*, 205-231.

TERLIZZI Giulia, 2014, *Dal buon costume alla dignità della persona. Percorsi di una clausola generale*. Esi, Napoli.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

YUANJIAN Zhai, PORCELLI Stefano, 2018, «European Legal Models and Asia: Novelties from the General Part, towards a Civil Code for the People's Republic of China». In *Contratto e Impresa/Europa*, 115-142.

ZHANG Xianchu, 2016, «The New Round of Civil Law Codification in China». In *University of Bologna Law Review*, 106-137.

ZHENG Henry R., 1986, «China's new Civil Law». In *The American Journal of Comparative Law*, 669-704.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

POPOLARISMO, LIBERALISMO E DIRITTO NATURALE NEL PENSIERO DI LUIGI STURZO*

DANIELE STASI**

Sono trascorsi poco più di cento anni dall'avvenimento «più notevole della storia italiana del ventesimo secolo» secondo Chabod e che per Gramsci costituiva «il fatto più grande della storia italiana dopo il Risorgimento»: la fondazione del Partito Popolare Italiano. Il Ppi nasce ad opera di Luigi Sturzo, «il nemico principale del fascismo» a parere di Benito Mussolini, il diciotto gennaio del 1919 e mette fine alla lunga assenza, seguita al *non expedit*, di una forma politica organizzata dei cattolici sulla scena politica italiana.

Il popolarismo di Sturzo, quale dottrina basilare del Ppi, fa riferimento a due questioni nodali, la prima relativa al superamento della concezione classista del bene comune, propria della tradizione marxista; la seconda concernente il legame tra il liberalismo, quale teoria e politica del potere statale, con la democrazia, definita dal sacerdote calatino «il regime dell'opinione e del diritto» (p. 19). Rispetto alle due questioni, il concetto di popolo assume un significato centrale: azzera le differenze tra i gruppi sociali nella promozione del bene comune e riveste una duplice funzione nell'affermazione della democrazia liberale: dare linfa al potere politico -integrando la sfera dell'autorità con quella della rappresentanza- e porre, allo stesso tempo, nei suoi confronti dei limiti. Per Sturzo, il popolo diviene l'asse portante dei rapporti tra liberalismo e democrazia in un'ottica non confessionale, considerato che il Ppi è per statuto un partito aconfessionale e, come sottolinea Flavio Felice, per volontà dello stesso sacerdote siciliano un partito *di cattolici* e *non cattolico* o *dei cattolici* (p. 13).

Il popolarismo coincide con il graduale ingresso dei cattolici in una modernità politica contrassegnata, da una parte, dal protagonismo delle masse nella vita politica della nazione, dall'altra, dallo scontro tra la democrazia di segno liberale e le ideologie dittatoriali: il comunismo e il nazifascismo, che alle masse, in modo differente, fanno riferimento. Il volume di Felice, privilegiando una prospettiva di analisi propria della storia delle idee politiche, approfondisce i rapporti del popolarismo sia con la liberal-democrazia sia con le ideologie che, fondandosi sulla leva del potere sovrano, finiscono con il comprimere la libertà individuale e negare il diritto naturale. Sotto quest'aspetto,

* Presentazione e discussione di Flavio Felice, *I Limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Sturzo*. Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

** Daniele Stasi, Professore associato di Storia delle dottrine politiche SPS/02, Università degli Studi di Foggia. Email: daniele.stasi@unifg.it

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

oggetto precipuo del volume è la riflessione di Sturzo sulla contrapposizione tra «il metodo della libertà» e il «metodo della coercizione».

Il corposo lavoro di Felice è diviso in tre parti precedute da un'ampia introduzione. Le tre parti del volume, dal titolo rispettivamente: «Popolo e potere»; «Autorità politica e coscienza individuale» e «Democrazia come processo inclusivo», anticipano le conclusioni dell'Autore nelle quali egli riprende i fili della sua articolata analisi del pensiero del fondatore del Ppi circa i rapporti tra il liberalismo e la democrazia, la nazione e l'individuo, l'autorità e il potere, la personalità collettiva e la personalità individuale. Nel trattare dei rapporti tra liberalismo e democrazia nel pensiero dell'esule popolare, l'Autore, sulla scorta degli studi di Dario Antiseri, pone l'accento sulla concordanza tra alcune tesi della Scuola austriaca e la riflessione sturziana, soprattutto in relazione al *personalismo metodologico* (p. 24). Per i teorici della Scuola austriaca come per Sturzo, il fatto sociale è spiegabile esclusivamente a partire dall'individuo umano preso nella sua «originaria irrisolvibilità». Tale concezione, contrapposta a ogni tentativo di pianificazione di tipo politico, e alle teorie che postulano la supremazia dei soggetti o delle persone collettive sulle persone in carne ed ossa, implica diversi corollari le cui risultanze sono concordi con i principi della dottrina liberale. L'ordine sociale è, in ultima analisi, il prodotto degli esiti inintenzionali delle azioni umane. Ogni tentativo di pianificazione sociale da parte di un soggetto politico – partito, Stato o corporazione – non può tener conto delle infinite combinazioni e delle conseguenze imprevedibili delle azioni individuali. Il soggetto politico, cui è demandata la funzione di realizzare l'organizzazione assoluta e capillare di una collettività – sia esso il sovrano nel senso hobbesiano oppure il partito politico nell'ambito di un sistema totalitario – risulta inadeguato rispetto al suo compito ed è costretto a deformare l'ordine sociale, inibendone la sua spontaneità, al fine di mantenere il suo potere. Il potere politico, in questo caso, è costretto a disconoscere l'esistenza della complessità sociale e ripiegare sull'affermazione costante del suo primato su ogni altra regione dell'attività umana. Il «potere demiurgico» contrasta, come efficacemente argomenta Felice citando Sartori (pp. 37-38), con la concezione moderna della democrazia. Al contrario di chi celia con «il fuoco e con i travasi dialettici», il potere nello Stato moderno è «in mano a chi lo esercita» e compito della democrazia è neutralizzare «poteri troppo potenti» (…) non tollerare «pieni poteri» o «strapoteri».

Per Sturzo la comunità politica costituisce un'associazione volontaria di persone che tentano di organizzare il potere, limitandolo (p. 41). Il popolo, per il sacerdote calatino, non è un «assoluto storico», bensì «l'espressione plurale della dinamica stessa dei soggetti presenti nella società civile». La forza morale del popolo, che non deriva da un primato etico esterno a esso, rintracciabile nello Stato o nel partito, rappresenta la base etica della società, il riferimento necessario del potere, senza cui esso degenera e diventa autoreferenziale. Il libero sviluppo del popolo dona forma morale alla politica.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

L'etica del popolo è irriducibile a quella del potere e, come nel caso della Germania nazional-socialista, il potere, quando si traduce nelle norme di diritto penale, non può fare appello a un generico «spirito del popolo» (*Volksgeist*) (p. 74) al fine di comprimere i diritti individuali. «Il tedesco – scrive Sturzo – esalta il nuovo Führer che porterà il benessere e la grandezza al paese; gli risponde l'olandese: quando la mattina bussano alla mia porta, so che è il ragazzo che mi porta il latte; ma quando bussano alla tua porta, tu dubiti di che possa essere la Gestapo che venga a portarti in carcere» (pp. 84-85). Il popolarismo sturziano rappresenta, al pari del liberalismo, la risposta alla divinizzazione della Ragione e alla sacralizzazione della politica che si risolvono nel potere assoluto di un soggetto nelle cui mani è riposta la possibilità di realizzare il completo dominio dell'uomo sulla natura. Le filosofie moderne che hanno deificato la Ragione hanno postulato altresì una base etica del potere politico assoluto, il Prometeo irresistibilmente scatenato concretizzatosi in entità collettive che schiacciano la dignità dell'uomo. «Per questo i culti della Ragione (rivoluzione francese), dell'umanità (Comte), della nazione (Fichte), della classe (Lenin) dello stato (Mussolini), della razza (Hitler) sono caduti come la statua di Nabucodonosor» (p. 72).

La fondazione etica del potere politico in un surrogato della divinità connota la sacralizzazione della politica in età contemporanea che, nel caso del nazionalismo, ha prodotto l'esaltazione della nazione-Stato. La nazione per Sturzo non ha nulla di sacro, essa esprime «una serie di sintesi storiche e sociologiche» definibili in base a processi di differenziazione, individuazione e opposizione essenzialmente di carattere culturale e non razziale. Essa è la proiezione delle coscienze individuali, un'astratta personalità collettiva (p. 72) dipendente da un fine naturale: la coesistenza tra gli individui. L'idea che la nazione sia «il tutto» è legata soprattutto al modello nazionalistico tedesco per il quale «le persone si muovono come greggi» (p. 100). Sturzo rileva come non vi sia niente di più lontano dalla concezione cristiana dell'uomo di una visione monistica e immanente, che trova nello Stato o nel partito la sua incarnazione, contrapposta a quella dualistica e trascendente della vita secondo l'insegnamento di Cristo. Le correnti statolatriche, nazionaliste, razziste o classiste rigettano ogni forma di libertà in favore del rafforzamento della «società chiusa», dell'unità organica, del prevalere della dimensione olistica su quella individuale. Tali concezioni annullano i corpi intermedi, accantonano i modelli federativi e diffidano profondamente delle dottrine che affermano la divisione del potere, sia in senso orizzontale sia in senso verticale, che verrebbe a coincidere con la perdita del dominio sull'intera società da parte del «sovrano»: lo «Stato-tutto». Al contrario, Sturzo considera le realtà periferiche e federali, sul modello ad esempio della Confederazione elvetica, organismi politici nei quali convivono armoniosamente corpi politici differenti, realtà culturali e interessi distinti. La democrazia organica sturziana si differenzia dalle visioni organicistiche-istituzionalistiche della società e si riferisce al sistema delle autonomie che contrastano lo «Stato panteista». Lo Stato non è un'*ipostasi*, «la personificazione e l'attribuzione dell'intelletto, della volontà e delle istanze spirituali a

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

una entità astratta; un soggetto *fisico* o *iperfisico*, agente o reagente, con personalità propria». Per Sturzo, «lo stato non è altro che la stessa convivenza umana nel suo aspetto politico-giuridico», irriducibile alla pretesa totalitaria di *farne un tutto*, essendo l'espressione di una molteplicità di relazioni dei singoli uomini e loro aggruppamenti a un fine politico (pp. 370-371). Sturzo, scrive Bobbio, ricerca una terza via tra «l'individuo-solo e lo Stato-tutto» che deve partire dal riconoscimento della vita sociale e associativa (p. 299) e dalla tutela delle realtà amministrative periferiche che fanno da contrappeso al potere del governo centrale. Il prete calatino teorizza la *plurarchia* «un contesto sociale retto da un ordine prodotto e mantenuto dal continuo interferire e competere di molteplici e reciprocamente irriducibili principi regolativi» (p. 33).

La volontà del popolo non costituisce la manifestazione di un «tutto organico» in grado di trasformare la natura umana. Il popolo trova nel diritto naturale la bussola della politica orientata al bene comune. La politica, detto altrimenti, deve fare riferimento al popolo che agisce non semplicemente in base alla sua volontà, ma in relazione a un criterio di giustizia il cui fondamento è nel diritto naturale. «La base della giustizia naturale o diritto di natura – scrive Sturzo – può fissarsi nella coesistenza di diritti e reciprocità dei doveri; e questa trasporta il valore soggettivo dei diritti e doveri della personalità umana nel suo ordine sociale oggettivo» (p. 120). Il diritto naturale costituisce un limite sia alla libertà individuale sia al potere politico. La volontà soggettiva al pari della volontà generale non possono negare il principio di giustizia che scaturisce dal diritto naturale.

Il popolarismo sturziano è fondato sul diritto naturale i cui principi sono interpretati alla luce del Vangelo, del magistero della Chiesa e della tradizione. In questo senso, afferma Felice, «la libertà cristiana è limitata, perché si distingue dalla licenza, che invece non conosce alcun limite e dove essa si manifesta impedisce la presenza dell'altra» (p. 342). Se, da una parte, come scrive Bagnoli, «il fine del liberalismo, come lo concepisce Sturzo, è la costruzione di uno stato costituzionale e non solo formalmente parlamentare, regolato e innervato su un senso della libertà che ha significato morale e sociale a partire dagli individui considerati come persone e individui eticamente e autonomamente giustificati e non secondo tipologie generaliste o di tipo classista» (p. 142); dall'altra, l'esule popolare non riconosce alcuna autorità politica che agisca in disaccordo con le leggi di natura e con una concezione della libertà umana slegata dall'idea di giustizia fondata sul diritto naturale. Per il prete calatino, perché un'autorità sia legittima deve essere, rileva Felice, razionale, orientata al bene comune, lecita e limitata (p. 227). Al di fuori di questo perimetro concettuale, non si avrebbe a che fare con una autorità conforme all'ordine razionale dell'uomo, bensì con una potestà che abusa di sé. La potestà non può essere identificata con la mera disponibilità della forza. Il fondatore del Ppi attribuisce alla potestà il carattere etico dell'autorità contraria al mero potere svincolato da ogni riferimento alla morale. In tal modo, il messaggio cristiano è occasione di purificazione per il potere che diventa un ministero, un atto di carità liberato dalla

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

dimensione del puro dominio. Solo in presenza di un equilibrio tra autorità e libertà è possibile raggiungere l'ordine. Nel caso in cui scomparisse l'autorità, avremmo la licenza e qualora sparisse la libertà otterremmo la tirannia (p. 349). «In democrazia- sostiene Sturzo- libertà e autorità coincidono nei fini e nell'estensione, si differenziano solo nel metodo e nei mezzi tecnici» (p. 358).

La statolatria soffoca la libertà individuale e spinge gli individui verso il conformismo, «forma nei ragazzi un amino pusillo (…) li fa divenire insinceri o, peggio, adulatori» (p. 158). Il merito del Cristianesimo è l'aver sancito per decreto religioso il divieto da parte dello Stato di assorbire la coscienza individuale fino ad annullarla. «La conquista dello Stato sulle anime – scrive Sturzo – è in continuo progresso, sia laddove l'evoluzione verso lo stato totalitario si va compiendo, sia dove lo stato, pur non essendo tale, mira a dare una propria impronta alla formazione educativa e culturale del paese. È compito di tutte le chiese cristiane di resistere: quanto più le chiese possono contrapporre una formazione cristiana veramente moderna, tanto meglio potranno far fronte al nuovo pericolo» (p. 227). I diritti soggettivi possono essere tutelati grazie all'esistenza di alcune istituzioni che rappresentano un argine al potere politico autoreferenziale, quali la Chiesa e il Parlamento che per il prete calatino, a differenza in parte di Maritain (p. 61), rappresentano strumenti indispensabili di una democrazia che si vuole definire cristiana e attenta alle sorti del libero sviluppo della persona umana.

Le radici della statolatria vanno ricercate nella teologia di Lutero (p. 249) il quale aveva posto, scrive l'Autore, tutti i poteri, compreso quelli ecclesiastici, nelle mani del principe, liberandolo da qualsiasi freno che potesse provenire dal popolo o della Chiesa. Su questo versante, Lutero avrebbe compiuto un passo ulteriore rispetto a Machiavelli nella direzione della definitiva separazione tra fede e morale. Lutero ha contribuito alla formazione di una forma di cesaropapismo che elimina la diarchia Stato-chiesa a favore dello Stato che non è, scrive Sturzo, «un elemento della dualità antagonistica, ma è unitario» (p. 249).

Il concetto di ragion di Stato descritto dal cattolico Botero riunisce in sé il principio del potere per il potere con quello del bene comune. Di fatto, rileva Felice, l'autorità assoluta del monarca si identifica con lo Stato, vale a dire col potere, e con la ragion di Stato, rappresentato quale bene comune. La definizione di bene comune diviene dunque appannaggio del principe: è monopolizzata dal politico (p.255) e coincide esclusivamente con l'utile del sovrano. «La subordinazione al capo – scrive Sturzo – non è né etica né sociale, ma esclusivamente politica nel senso dell'utile».

La tendenza ad ampliare la sfera dell'influenza dello Stato sulla società civile interessa anche il partito della Democrazia cristiana. Rileva il sacerdote calatino che, come negli anni della dittatura fascista, alcuni cattolici sociali sembrano mutuare dal fascismo metodi e dottrine politiche corporative. Nella Democrazia Cristiana non mancano coloro che orientano la politica sociale «verso una direzione socialista» (p. 233). Il dirigismo economico, nota Felice, contravviene a uno dei cardini della moderna dottrina

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

sociale della Chiesa: il principio di sussidiarietà, tanto nella sua dimensione orizzontale quanto in quella verticale (p. 261).

Nelle conclusioni Felice tira le fila del suo denso lavoro di analisi, ricco di informazioni e osservazioni suffragate dal riferimento a un'ampia e multidisciplinare bibliografia. La figura di Sturzo è sottoposta a una *damnatio memoriae* le cui cause secondo Flavio Felice vanno ricercate, in primo luogo, nel fatto che l'accademia italiana «non ha mai perdonato a Sturzo il suo geniale eclettismo. Era un prete e un sociologo, un politologo e un politico, uno che aveva studiato all'estero e stimava il modello liberaldemocratico anglosassone, non era di sinistra e non disdegnava la polemica politica» (p. 362). L'esule popolare era certamente una figura scomoda in molti ambienti. Le sue battaglie culturali e politiche, condotte con fermezza, rigore storico e filologico contro lo statalismo e le ideologie totalitarie, in nome di un popolarismo che costituiva una strada per la fuoriuscita dei cattolici «dalla caverna del conservatorismo reazionario» (p. 364), avevano contribuito, soprattutto nel secondo dopoguerra, a smascherare concezioni, come afferma D'Addio (p. 366), fin troppo ingenue dello stato sociale, della vita dei partiti e dell'economia degenerate nella partitocrazia, nella statolatria, nello spreco di denaro pubblico e in quelle pratiche politiche che confondono l'utile dei partiti in lotta tra loro con il bene comune, la libertà individuale con la licenza, l'autorità dello Stato con la statolatria per cui il soggetto è ridotto a *vulgum pecus*. L'opzione non è tra lo Stato borghese o quello bolscevico, ma tra il regime del diritto e dell'opinione e quello della dittatura (p. 377) che spesso può ammantarsi di una legittimazione apparentemente popolare, ma che in realtà si basa sull'uso dispotico del potere contrario alla democrazia di tipo liberale fondata sull'equilibrio tra autorità e potere, libertà individuale e norma giuridica, potere centrale e autonomie locali. Contrario alla democrazia liberale è altresì il populismo che, pur condividendo con la parola «popolarismo» la stessa radice semantica, ne costituisce un fenomeno del tutto antitetico, volto a dividere la società in irriducibili fazioni e a esaltare il potere politico espressione della maggioranza – pregiudicando inevitabilmente le «regole del gioco» dello Stato democratico – contro determinati gruppi sociali definiti spregiativamente «establishment», «casta», «regime».

Se muore la liberal-democrazia, conclude Felice, muore la democrazia «sia che la s'intenda al modo degli antichi come al modo dei moderni: e cioè tanto la democrazia che si fonda sulla libertà del singolo quanto quella che richiede soltanto che il potere venga esercitato dal *plenum* collettivo» (p. 379).

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

L'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ ALLA PROVA DELLA QUARTA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE

ANGELO PIO BUFFO*

1. Nova et vetera

La quarta rivoluzione industriale esige, accanto a un profondo ripensamento delle strategie competitive, una forte mobilitazione etica. Lo sviluppo dell'*Intelligenza Artificiale* e dei sistemi di *Machine Learning*, la diffusione delle nanotecnologie, le nuove frontiere della robotica e dello *human enhancement*[1] colonizzano ormai ogni àmbito della vita. La loro pervasività sollecita l'elaborazione di quadro teorico integrato, fondato sull'etica della responsabilità, entro il quale misurarne potenzialità e rischi. Si tratta, in altri termini, di ricalibrare l'asse analitico, spesso legato alle mere ricadute delle nuove tecnologie sul sistema di politica industriale e sul *business model*, con una indagine più ampia che sappia decifrare la portata antropologica dei mutamenti in atto[2].

La nuova *great transformation*[3] che travaglia la tarda modernità non si limita infatti a porre sfide epocali all'economia. Essa investe trasversalmente la psiche delle masse e la configurazione del legame sociale, l'etica pubblica e la capacità di regolativa del diritto. Di più. L'avvento dell'«*Infosfera*»[4] esibisce una *vis* dirompente destinata a condizionare finanche la politica e il destino delle democrazie. Si va così delineando uno scenario inedito che richiede un ripensamento complessivo dell'agire responsabile. Le *res novae* del XXI secolo – la globalizzazione e la rivoluzione digitale – impongono infatti di ridefinire il vecchio statuto epistemologico della responsabilità. Di portarlo all'altezza dei tempi. Per renderlo adeguato a orientare i processi di sviluppo verso orizzonti di civiltà e di promozione integrale della persona.

Questa convinzione anima un recente lavoro di Stefano Zamagni[5]. E accompagna lo sforzo, che traspare dalla sue riflessioni, di guardare a questi fenomeni con realismo, evitando tanto l'arroccamento tecno-fobico quanto la magnificazione acritica dell'odierna

* Angelo Pio Buffo, Ricercatore di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi di Foggia. Email: angelopio.buffo@gmail.com

[1] Per una ricognizione critica delle principali teorie ma anche delle implicazioni pratiche del potenziamento umano si rimanda a L. Palazzani, 2015.

[2] Sulle domande di senso connesse alla condizione tecno-umana cfr. P. Benanti, 2018.

[3] Seguendo l'impianto concettuale di K. Polanyi, 1944. Cfr. F. Seghezzi, 2017.

[4] Su cui riflette acutamente F. Floridi, 2018.

[5] Si tratta di S. Zamagni 2019, oggetto di questa nota critica.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

traiettoria tecno-scientifica. Né esaltazione né demonizzazione, dunque. Posizioni speculari, queste, accumunate da un errore di fondo: l'incapacità di guardare olisticamente alla quarta rivoluzione industriale. E, soprattutto, di concepirla come opera dell'uomo. Non già come espressione di forze oscure, come destino ineluttabile. Né come risultato di processi spersonalizzanti che sembrano sfuggire a ogni possibile controllo. Ma piuttosto come realtà umana, espressione di un progresso che necessita di essere governato. «Con saggezza (cioè con ragionevolezza) e non solo con competenza (cioè con razionalità)»[6]. Nonostante la portata problematica che tale *governance* implica. Nonostante le resistenze poste dall'emersione, su scala globale, del «Prometeo finanziario»[7], refrattario ad accogliere la *vox quaerens* della responsabilità. Nonostante le incertezze di una scienza economica restia per molto tempo a superare vecchi schemi e logiche riduzionistiche. E che solo gradualmente sta superando quella «insularità epistemologica»[8] che ha precluso al discorso economico di arricchirsi grazie a strumenti e categorie concettuali provenienti da altre scienze sociali.

In questo scenario, ripensare lo statuto della responsabilità si salda col bisogno di civilizzare il mercato. Obiettivo ambizioso che passa attraverso la riproposizione dell'archetipo dell'economia civile. Per affrontare le incognite del tempo presente, infatti, Zamagni invoca un ritorno a quell'antico paradigma, le cui radici affondano nell'illuminismo napoletano, nell'opera di studiosi del calibro di Antonio Genovesi, Gaetano Filangieri, Fernando Galiani. L'economia civile, pietra scartata dai costruttori della economia politica moderna, assurge qui a testata angolare. I suoi pilastri – il sostrato antropologico anti-hobbesiano dell'*homo homini natura amicus*[9], il rigetto del predominio della razionalità strumentale dell'*homo oeconomicus*, la conseguente ricerca del *bene comune* come superamento dell'orizzonte ristretto del *bene totale*, un modello istituzionale poliarchico vivificato dal principio di sussidiarietà[10], la valorizzazione della società civile organizzato come attore protagonista delle dinamiche economiche insieme all'endiadi Stato-Mercato – possono contribuire alla costruzione di un ordine sociale a misura di persona[11]. Un ordine che non si oppone al progresso tecno-scientifico. Che non rifiuta affatto la crescita economica. Ma che certamente non la trasforma in idolo[12],

[6] Cfr. S. Zamagni 2018, 27. Nel privilegiare l'orizzonte della ragionevolezza sulla razionalità, Zamagni recupera lo schema interpretativo di von Wright secondo cui i giudizi di ragionevolezza si caratterizzano per essere assiologicamente orientati. In questa prospettiva, l'appello alla ragionevolezza presenta alcuni vantaggi rispetto all'appello alla mera razionalità: «I giudizi di ragionevolezza sono orientati verso il valore; essi vertono su ciò che si ritiene buono o cattivo per l'uomo. Ciò che è ragionevole è senza dubbio anche razionale, ma ciò che è meramente razionale non sempre è ragionevole». Cfr. G. von Wright, 1987, 34.
[7] Cfr. M.R. Ferrarese, 2017.
[8] S. Zamagni, 2019, 208.
[9] Cfr. A. Genovesi, 2005.
[10] Sul tema si rimanda alle interessanti riflessioni di P. Savarese, 2014.
[11] Cfr. F. Felice, 2009.
[12] A questo proposito, coglie nel segno la riflessione critica di Papa Francesco: «Abbiamo creato nuovi idoli. L'adorazione dell'antico vitello d'oro ha trovato una nuova e spietata immagine nel feticismo del denaro e nella dittatura dell'economia senza volto né scopo realmente umano. La crisi mondiale che tocca la finanza

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

inscrivendola invece nel tessuto connettivo di uno sviluppo autentico – autentico perché inclusivo e solidale – in cui essa interagisce e si armonizza con l'universo valoriale generato dalla natura relazionale e spirituale dell'uomo.

2. Ambivalenze etimologiche

L'etimo della parola responsabilità cela, parafrasando Vico, una *sapienza riposta* che consente di approfondirne il perimetro concettuale e di allargarne gli spazi di operatività per far fronte alle esigenze dell'etica contemporanea[13]. L'origine latina del termine presenta, infatti, una feconda ambivalenza che può assolvere una importante funzione chiarificatrice.

Secondo una consolidata linea interpretativa, il lemma rimanda al verbo latino *respondĕo*, significando dunque tanto l'atto del rispondere[14] quanto quello del corrispondere[15]. Respondĕo – ribadiva Scarpelli – implica il «garantire in contraccambio»[16]. È appunto *re-spondĕo*, promessa reciproca, assicurazione vicendevole della serietà di un impegno assunto. È «concludere un patto e prendersi reciprocamente a garanti»[17]. Da questa ricostruzione discende una visione della responsabilità come imputabilità. Si tratta dell'idea tradizionale di *accountability*, del rendere ragione delle azioni che un soggetto libero ha posto in essere. Secondo questa prospettiva, si è responsabili di un azione – come ricordava Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* – solo se la volontà del soggetto agente fu responsabile di essa[18]. Ne deriva quindi un'idea di responsabilità che si snoda tutta sul crinale del legame tra agente e azione, limitandosi a fissare i criteri attraverso cui è possibile ascrivere a un soggetto un determinato comportamento ed eventualmente le conseguenze negative che ne derivano.

Una seconda ricostruzione filologica – su cui si sofferma Zamagni, eleggendola a cartina di tornasole della sua proposta teorica – muove invece dall'assunto secondo cui la

---

e l'economia sembra mettere in luce le loro deformità e soprattutto la grave carenza della loro prospettiva antropologica, che riduce l'uomo a una sola delle sue esigenze: il consumo. E peggio ancora, oggi l'essere umano è considerato egli stesso come un bene di consumo che si può usare e poi gettare». Cfr. A. Tornielli e G. Galeazzi, 2015, 114.

[13] Per una approfondita ricognizione, in chiave teoretica, del dinamismo insito nel concetto di responsabilità, anche alla luce dei problemi posti dallo sviluppo tecnico-scientifico alla teoria della azione, alla figura del soggetto agente e alla mutata fisionomia della volontà deliberativa, si rimanda allo studio di C. Bagnoli 2019.

[14] Scrive M. Cacciari, 2002, 11: «il concetto di responsabilità ha direttamente a che fare con l'atto del "rispondere"»; la radice di questo termine attiene alla sfera religiosa, ossia al *sacrum facere*. Questo per sottolineare come la volontà di risposta metta in gioco tutto il nostro "esserci"; insomma, non di una risposta qualsiasi ad una domanda qualsiasi si tratta, ma di una promessa che diventa davvero ineludibile».

[15] Sul tema cfr. P. Giordano 2007, 521-584; M.A. Foddai, 2005.

[16] U. Scarpelli, 1982, 45: «*responsum* si dice degli interpreti degli dei, particolarmente degli aruspici, che danno in cambio dell'offerta la promessa, in cambio del dono la sicurezza».

[17] É. Benveniste, 1976, 446.

[18] Cfr. G.W.F. Hegel, 2012, 101-102.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

radice di responsabilità possa essere identificata con *res-pondus*. Farsi carico, letteralmente: portare il peso (*pondus*) delle cose (*res*). Vista da questa angolatura, la responsabilità assume una fisionomia più ampia rispetto alla mera imputabilità. Poiché presuppone che «non solamente si risponde "a", ma anche "di"»[19]. L'azione responsabile qui non è solo quella del soggetto verso l'atto che ha compiuto. Ma anche quella che si concepisce come parte integrante di un meccanismo di protezione e di cura dell'altro. Accogliendo questa ipotesi, il baricentro analitico si sposta dall'alveo dell'*accountability* a quello, più controverso ma anche più ambizioso, del *taking care*. Questa nuova declinazione della responsabilità – che Zamagni definisce "forte" – supera il perimetro della imputabilità, tradizionalmente intesa. Questo superamento, tuttavia, non è ablativo di quest'ultima. Piuttosto rappresenta una *Aufhebung*, un superamento conservativo. Un allargamento del campo dell'atto responsabile che è, allo stesso tempo, un ri-orientamento della responsabilità. Giacché essa non guarda più soltanto al passato – all'azione posta in essere, alla garanzia dei vincoli assunti – ma si struttura come vettore orientato al futuro. Un vettore che, segnando la discrasia tra «essere responsabili delle conseguenze di un'azione ed essere responsabili delle proprie azioni»[20], implica un mutamento sostanziale dell'oggetto stesso della responsabilità: non più il già-dato ma ciò che sarà, quanto si dovrà verificare.

3. Metamorfosi novecentesche

La polisemia che traspare dall'analisi etimologica, nel mostrare l'intrinseca complessità del concetto, apre al confronto tra due sue possibili declinazioni. E soprattutto mette in luce, con particolare riguardo ad alcune importanti aree dell'agire umano, le insufficienze del modello *accountability-based*. Questo modello, come evidenziato da Raffoul, sia pure con un ventaglio di sfumature teoriche che si sono manifestate nella storia del pensiero filosofico, ruota essenzialmente su quattro assi: la soggettività come fondamento dell'imputabilità; il libero arbitrio come facoltà inconcussa del soggetto; l'accoglimento del principio di causalità in virtù del quale la responsabilità coincide con la stessa causa dell'atto; l'idea del soggetto responsabile come essere razionale[21].

Tanto la configurazione di questi quattro pilastri quanto le modalità della loro interazione sono stati oggetto di forti critiche che, nel corso del secolo scorso, hanno

[19] S. Zamagni, 2019, 11.
[20] Ivi, 20.
[21] F. Raffoul, 2010, 8-11: «Four motifs govern the traditional interpretation of responsibility, what we could call the four "fundamental concepts" of the traditional account of responsibility: 1. The belief that the human being is an agent or a subject, i.e., the reliance on subjectivity (with subjectum in its logical or grammatical sense of foundation) as ground of imputation. 2. The notion that the subject is a voluntary agent […]. 3. The reliance on causality, with responsibility being defined as the cause of the act. [...] 4. The rational agency and subjectivity».

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

portato a ridisegnare e a dilatare, ben oltre i confini della mera imputabilità, il perimetro della responsabilità.

In questa direzione può essere letto l'importante contributo di Max Weber che, nella celebre conferenza *Politik als Beruf*, affrontando una serie di questioni centrali della civiltà moderna, distinse tra *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik*[22]. Tra un'*etica delle intenzioni* che si richiama ai principi e li assume come criteri di condotta, prescindendo dalle conseguenze a cui essi conducono, e un *etica della responsabilità*, che si muove sulla base del rapporto che si instaura tra mezzi e scopi dell'azione e delle sue conseguenze. Ogni agire umano, secondo il sociologo tedesco, oscillerebbe tra queste due massime. Tuttavia, soltanto una *Verantwortungsethik* – e quindi un'etica di contesto, non irretita da imperativi assoluti ma che, al contrario, intende farsi carico degli effetti (prevedibili) del comportamento dell'uomo sul palcoscenico della storia – è in grado di orientare colui che «vuole mettere le mani negli ingranaggi della storia»[23]. E di assurgere a stella polare del Politico, la cui attività va giudicata in forza delle conseguenze delle sue azioni. Senza peraltro elidere completamente il richiamo all'intenzione. I due paradigmi weberiani, invero, pur avendo natura radicalmente contrapposta, istituiscono una relazione dialettica. Infatti, se non può sussistere un'etica che prescinda del tutto dalle conseguenze di un'azione, è altrettanto ragionevole ritenere che non possa esistere un'etica che ignori completamente il vaglio di moralità sui principi e sui mezzi che assume come propri. Giacché tra l'una e l'altra permane una dinamica circolare: «l'etica dell'intenzione e l'etica della responsabilità non costituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico, quello che può avere la "vocazione per la politica"»[24].

L'altro grande contributo novecentesco sul tema è stato quello di Hans Jonas e del suo *tractatus technologicus-ethicus*[25]. Rispetto alla visione tradizionale di responsabilità fondata sul rapporto simmetrico tra soggetti, egli mise l'accento sull'asimmetria che la caratterizza. Asimmetria non più solo nei rapporti intersoggettivi ma anche in quelli intergenerazionali, con specifico riguardo alle generazioni future[26]. Dinanzi alle incognite poste dal dominio della tecnica, sempre più in grado di alterare le strutture portanti della vita umana, la responsabilità deve fondarsi su un imperativo ineludibile: il dovere categorico per l'essere umano di continuare ad esistere. Lo scenario antropologico e sociale che fa da sfondo all'analisi di Jonas è inquietante: «Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo […] La sottomissione della natura

[22] M. Weber, 1969.
[23] Ivi, 101.
[24] Ivi, 119.
[25] H. Jonas, 1990.
[26] Per una panoramica sui risvolti teorici e sulle ricadute empiriche della responsabilità verso le generazioni future si rimanda a F. Ciaramelli e F. G. Menga 2017.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire»[27]. Dinanzi a questo quadro, il filosofo tedesco, ancorando la responsabilità nell'ontologia, in nome della salvaguardia dell'essere, concepì un'etica universale basata sull'*euristica della paura* (rispetto ai possibili esiti catastrofici delle azioni umane) e propose una riformulazione dell'imperativo kantiano: «Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana»[28].

4. Tre àmbiti

Per un verso, il *Beruf zur Politik*[29] – con l'esigenza di con-tenere *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik* – e per l'altro verso, l'attenzione jonasiana verso le generazioni future – su cui incombono minacce connesse all'irreversibilità degli effetti dei processi tecnologici sulla biosfera – hanno aperto la strada a un ripensamento del concetto della responsabilità. Ripensamento che, negli ultimi decenni, in virtù delle sfide poste su scala mondiale dalla globalizzazione e dalla diffusione delle nuove tecnologie, è divenuto ancora più urgente[30]. Soprattutto in campo economico, dove il senso dell'agire responsabile si misura con la necessità di far fronte a nuove forme di vulnerabilità dell'uomo. Ne è convito Zamagni che, a questo proposito, identifica tre àmbiti entro cui vagliare le ricadute di un nuovo paradigma di responsabilità che superi i confini dell'*accountability*.

Il primo àmbito concerne la responsabilità degli esiti di mercato. E pone in primo piano la questione relativa al contenimento dell'impatto adiaforizzante dei comportamenti degli agenti economici e delle strutture di impresa. Si tratta di problema delicato che ha assunto una configurazione del tutto peculiare attraverso l'interazione con due fenomeni tipici dell'odierno mercato globale: la tendenza alla spersonalizzazione e all'anonimato dei suoi protagonisti e l'allungamento degli effetti dei loro comportamenti. Oggi più che in passato, le decisioni prese in un determinato luogo o su una certa piazza d'affari si ripercuotono su contesti molto distanti. Si allunga così la distanza tra l'azione e i suoi effetti. Di più. La catena causale si frammenta in una molteplicità di «microazioni che si sommano in modo tale che non è possibile imputare al

[27] H. Jonas, 1990, XXVII.
[28] Ivi, 16.
[29] Su cui recentemente è tornato a riflettere M. Cacciari, 2020, 55-83.
[30] Questa aspetto è rimarcato da C. Faralli, 2014, 41 che ha evidenziato come, a partire dalla seconda metà del Novecento «le crisi economiche, i fenomeni migratori di massa, i progressi tecnologici (rivoluzione informativa, applicazioni in ambito biomedico quali ingegneria genetica, procreazione medicalmente assistita, trapianti, clonazioni) hanno avuto un forte impatto sulla vita quotidiana» e, su questo sfondo, «in relazione soprattutto all'accresciuto potere derivato dalla tecnologia [hanno caricato] il concetto [di responsabilità] di una connotazione soggettiva estranea alla definizione originaria».

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

singolo partecipante all'azione comune la totalità degli effetti prodotti»[31]. Tante decisioni di piccola portata, neutrali sotto il profilo morale, razionali e giuridicamente lecite se prese singolarmente, determinano, cumulativamente, esiti negativi a danni di soggetti terzi, che non hanno preso parte alle operazioni di mercato[32]. Sembra qui paradossalmente capovolgersi l'operatività dell'*invisible hand*. Con un effetto collaterale di non poco conto: la sostanziale deresponsabilizzazione degli agenti di mercato. In queste condizioni, il modello individualistico della responsabilità fondato sulla colpa appare troppo debole. Non fa presa sulla realtà. È necessario piuttosto fare appello ad un'istanza «forte» di responsabilità che trasformi gli attori del mercato globale in soggetti corresponsabili in quanto «membri di una comunità di cooperazione di estensione planetaria»[33]. E ciò, beninteso, non perché «soggetti imputabili di quanto si è fatto, ma in quanto *care-takers*»[34].

Un discorso analogo vale per il secondo àmbito, quello della finanza, le cui coordinate etiche necessitano di essere totalmente riscritte, soprattutto a seguito della grande crisi economico-finanziaria del 2007-2008. Crisi «entropica»[35] che ha mostrato il lato oscuro di un mondo che, con troppa superficialità, ha introiettato il principio della *doppia moralità*. E lo ha elevato a dogma. Nella convinzione che la scissione tra la moralità degli affari finanziari e la moralità della vita ordinaria – mondi diversi, con regole diverse, quando non addirittura antitetiche – fosse necessaria all'economia. Si è così consolidata la *communis opinio* secondo cui l'uomo di affari che aspira al successo deve assumere gli standard etici del giocatore di poker. Non certo quelli dell'uomo virtuoso. Poiché la sua professione postula l'inganno, la finzione, il bluff. In altri termini – come sostenne Albert Carr, pioniere della tesi della doppia moralità – il suo agire implica il rovesciamento della Regola aurea evangelica: «Fai agli altri quello che non vorresti che gli altri facessero a te»[36].

[31] S. Zamagni, 2019, 60.
[32] Emblematico, in questo senso, fu l'effetto negativo sulle condizioni di vita delle popolazioni povere dell'Asia e dell'Africa determinato, nel 2009, dall'incremento improvviso del prezzo dei cereali e del riso alla borsa merci di Chicago, a seguito di manovre speculative connesse all'emissione di derivati. Cfr. Ivi, 58.
[33] Ivi, 61.
[34] Ivi, 22.
[35] Ivi, 142. Zamagni distingue, nella storia della finanza, tra crisi dialettiche e crisi entropiche. Le prime originano da «un conflitto fondamentale che prende corpo, per svariate ragioni, in una determinata società, ma che contiene al proprio interno il potenziale e le forze del superamento». Rientra in questa categoria la grande crisi del 1929. Le seconde, invece, portano al «collasso il sistema per implosione, senza poterlo modificare. È questo il tipo di crisi che si verifica ogniqualvolta la società per il senso del proprio incedere». Rientra in questa categoria la crisi del 2007-2008. La differenza tra i due modelli riguarda le strategie di uscita: a differenza di quanto accada per le crisi dialettiche, «non si esce dalla crisi entropica con aggiustamenti di natura tecnica o con provvedimenti solo di legge e regolamentari – pure necessari – ma affrontando di petto la questione del senso. E per questo c'è bisogno di un pensiero pensante – quello calcolante non è sufficiente – che sappia proporre alla società una direzione verso cui andare».
[36] A. Carr, 1968.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

L'accettazione di questo principio ha arretrato la finanza nel cono d'ombra di quella «sindrome teleopatica»[37] descritta da Goodpaster, per cui la massimizzazione del profitto, divenuta unico *telos*, proietta sull'*homo oeconomicus* la sua razionalità perversa, anestetizzandogli la coscienza e impedendogli di concepire una qualsiasi relazione armonica tra il suo interesse e il bene comune. Tuttavia, gli scandali finanziari degli ultimi anni e le ricadute gravi che hanno avuto sulla vita di milioni di persone, hanno mostrato la necessità di una inversione di rotta[38]. Dalla crisi di una finanza predatoria può e deve sorgere un rinnovato senso di responsabilità che, riallacciando i fili sconnessi tra affari ed etica, possa portare al superamento del principio della doppia morale, e alla nascita di un *humanistic management*[39] in grado di concepire la ricerca del profitto come realtà non scissa dalla giustizia sociale e dalla tutela della persona.

Quest'ultimo aspetto consente di chiarire anche il terzo àmbito entro cui l'idea di un paradigma "forte" di responsabilità appare fondamentale. Si tratta dell'incidenza sociale dell'attività di impresa. E, in particolare, del transito, auspicato da Zamagni, dalla *Corporate Social Responsibility* (CSR) al modello dell'«impresa civilmente responsabile»[40]. La quarta Rivoluzione industriale, mutando completamente il paesaggio sociale ed economico, spinge infatti a ricalibrare anche la dimensione "politica" dell'agire imprenditoriale. «Già oggi, e sempre più nel prossimo futuro – scrive Zamagni – all'impresa si chiederà non solo di produrre ricchezza in modo socialmente accettabile ed ecologicamente sostenibile, ma anche di concorrere, assieme allo Stato e ai soggetti della società civile organizzata, a ridisegnare l'assetto economico istituzionale ereditato dal recente passato»[41]. Non è più soltanto questione di adesione ai canoni della legalità. E, conseguentemente, di rispetto delle regole del gioco: da quelle relative al mercato del lavoro a quelle che strutturano il sistema fiscale, da quelle del welfare a quelle del sistema bancario. La svolta, racchiusa nel passaggio dalla CSR all'impresa civilmente responsabile, implica la rivitalizzazione della *corporate political activity*. Non basta più, come postulato dai teorici della CSR, che l'impresa renda democratica la sua *governance* attuando lo *stakeholder management*. La sua responsabilità si deve estendere nella direzione della *stakeholder democracy*[42]. Essa deve, in proporzione alla sua grandezza e alle sue capacità, «contribuire, assieme ad altri enti, a rendere più democratico l'ordine del mercato»[43], partecipando alla creazione di un *global market law*[44] che incorpori la tutela dei diritti umani, la promozione del bene comune, il rifiuto dello sfruttamento della natura. Individuare le forme organizzative attraverso cui realizzare questo obiettivo non è semplice. Si tratta certamente di un processo graduale, di cui tuttavia, negli ultimi anni, si

[37] Cfr. K. Goodpaster, 2007.
[38] Cfr. M. Magatti, 2017.
[39] Sul punto cfr. R. Aguado e A. Eizaguirre, 2019.
[40] S. Zamagni, 2019, 73-114.
[41] Ivi, 75.
[42] Ivi, 105.
[43] Ivi, 105.
[44] Ivi, 110.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

intravedono segnali interessanti[45]: dalle *B Corporation* (*Benefit Corporation*) alle *Community Interest Companies*, dalla diffusione del *social lending* al *crowdfunding*. Va in questa direzione anche la nascita, nell'ultimo decennio, di forme ibride tra imprese capitalistiche tradizionali ed enti del terzo settore che coniugano in maniera sistematica scopi sociali e profitto[46].

5. Per non concludere

Il carattere inedito dell'avanzamento tecnologico e la globalizzazione conferiscono una fisionomia altamente problematica allo statuto della responsabilità. Le grandi questioni poste dalle trasformazioni epocali in atto esigono un livello di comprensione dei fenomeni e un sano realismo che eludano due atteggiamenti erronei: l'ingenua apologia delle *magnifiche sorti progressive* dell'umanità e la cinica rassegnazione di chi abdica a governare questi fenomeni. Dinanzi alle storture di un capitalismo finanziario che non tollera limiti, che aumenta le disuguaglianze sociali e non si dà cura dell'ambiente, la via da seguire passa proprio attraverso la valorizzazione della libertà dell'uomo. Dell'uomo, come ricordava Mounier, «che il mondo interroga e che al mondo risponde»[47]. Dell'uomo libero in quanto responsabile. Che prende atto dei rischi a cui va in contro un sistema economico sganciato dalla traiettoria del bene comune e della dignità della persona. E che si impegna a trasformare l'ordine sociale esistente. A civilizzare il mercato, superando il cortocircuito tra profitto e impegno civile. Giacché l'economia non può avere alcuna esistenza autentica se separata dall'etica. Ma soprattutto dell'uomo che allarga i sentieri della responsabilità. Poiché è consapevole che la fragilità della condizione umana, esposta alla temperie adiaforizzante dei meccanismi di mercato e delle nuove tecnologie, non possa trovare risposte adeguate se non in una responsabilità saldamente radicata nella relazione di cura.

[45] Espressiva di questa tendenza è la direttiva dell'Unione Europea n. 254/2016 che impone alle società quotate, alle banche e alle assicurazioni, di pubblicare la cd. «Dichiarazioni consolidata di carattere non finanziario», attraverso cui dar conto delle politiche svolte in favore dell'ambiente e della cultura, della promozione e del rispetto dei diritti umani, della lotta alla corruzione.
[46] Per una panoramica complessiva su questi nuovi modelli si rimanda a E. O'higgins e L. Zsolnai, 2018.
[47] E. Mounier, 2004, 102.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGUADO Ricardo e EIZAGUIRRE Almudena, 2019, *Virtuous Cycles in Humanistic Management: From the Classroom to the Corporation*. Springer, Cham.

BENANTI Paolo, 2018, *Homo faber. The Techno-human Condition*. EDB, Bologna.

BENVENISTE Émile, 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Einaudi, Torino, vol I.

BAGNOLI Carla, 2019, *Teoria della responsabilità*. Il Mulino, Bologna.

CACCIARI Massimo, 2020, *Il lavoro dello spirito*. Adelphi, Milano.

ID., 2002, *Sulla responsabilità individuale*. Servitium editrice, Gorle.

CARR Albert, 1968, «Is Business Bluffing Ethical?». In *Harvard Business Review*, Jan. - Feb.

CIARAMELLI Fabio e MENGA Ferdinando Giuseppe (a cura di), 2017, *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*. Editoriale Scientifica, Napoli.

FELICE Flavio, 2009, *Economia e persona. L'economia civile nel contesto teorico dell'economia sociale di mercato*. Lateran University Press, Città del Vaticano.

FERRARESE Maria Rosaria, 2017, *Promesse mancate. Dove ci ha portato il capitalismo finanziario*. Il Mulino, Bologna.

FODDAI Maria Antonietta, 2005, *Sulle tracce della responsabilità*. Giappichelli, Torino.

GIORDANO Paola, 2007, «Responsabilità». In Ulderico Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*. Giappichelli, Torino.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1999, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Laterza, Roma-Bari [1820].

FARALLI Carla, 2014, *Etica della responsabilità ed etica dei principi*. In Andrea Zanotti (a cura di), *Il principio giuridico di responsabilità*. BUP, Bologna.

FLORIDI Luciano, 2018, *La Quarta Rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Raffaello Cortina, Milano.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

GENOVESI Antonio, 2005, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile, con elementi del commercio*. Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli [1765].

GOODPASTER Kenneth, 2007, *Conscience and Corporate Culture*. Wiley-Blackwell, New York.

JONAS Hans, 1990, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Einaudi, Torino.

MAGATTI Mauro, 2017, *Cambio di paradigma. Uscire dalla crisi pensando al futuro*. Feltrinelli, Milano.

MOUNIER Emmanuel, 2004, *Il personalismo*. Ave, Roma.

O'HIGGINS Eleanor, ZSOLNAI László, 2018, *Progressive Business Models. Creating Sustainable and Pro-Social Enterprise*. Palgrave, London.

PALAZZANI Laura, 2015, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*. Giappichelli, Torino.

POLANYI Karl, 1944, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Farrar & Rinehart, New York.

RAFFOUL François, 2010, *The Origins of Responsibility*. Princeton University Press, Princeton.

SAVARESE Paolo, 2014, *La sussidiarietà e il bene comune*. Edizioni Nuova Cultura, Roma.

SCARPELLI Uberto, 1982, «Riflessioni sulla responsabilità politica. Responsabilità, libertà, visione dell'uomo». In Rinaldo Orecchia (a cura di), *La responsabilità politica. Diritto e tempo*. Giuffrè, Milano.

SEGHEZZI Francesco, 2017, *La nuova grande trasformazione. Lavoro e persona nella quarta rivoluzione industriale*. ADAPT University Press.

TORNIELLI Andrea e GALEAZZI Giacomo, 2015. *Papa Francesco. Questa economia uccide*. Piemme, Milano.

VON WRIGHT Georg, 1987, *Immagini della scienza e forme di razionalità*. Editori Riuniti, Roma.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

WEBER Max, 1969, *La politica come professione*. In: ID., *Il lavoro intellettuale come professione*. Einaudi, Torino.

ZAMAGNI Stefano, 2018, *Come e quanto la quarta Rivoluzione industriale ci sta "toccando"*. Mimesis, Milano.

ZAMAGNI Stefano, 2019, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*. Il Mulino, Bologna.

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

IL *WELFARE RESPONSABILE*: TEORIA E PRATICA

PAOLO IAGULLI*

Preceduto da un corposo e fondamentale lavoro (Cesareo, a cura di, 2017) che ne aveva posto le basi, ha visto recentemente la luce un volume (Cesareo, Pavesi, a cura di, 2019) che precisa e approfondisce i termini del *Welfare Responsabile*, un progetto importante, ambizioso ma anche realistico che, condotto da un gruppo di studiosi e ricercatori coordinati da Vincenzo Cesareo, professore emerito di Sociologia generale presso l'Università Cattolica di Milano, si è via via allargato fino a coinvolgere attualmente, solo per ciò che riguarda il livello universitario, dodici sedi (Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Brescia, Università di Bari, Bologna, Bergamo, Catanzaro, Milano, Milano Bicocca, Padova, Siena, Torino e Venezia). È sufficiente una semplice lettura dei due volumi sopra ricordati per avere chiara l'idea di come tale proposta, da un lato, insista su solide radici teoriche, dall'altro, abbia la forza di svilupparsi in applicazioni operative che un portale (www.welfarereponsabile.it) costantemente aggiornato contribuisce molto bene a illustrare e diffondere.

Il Welfare Responsabile nasce dalla constatazione della «crisi del welfare», originata da una serie di importanti modificazioni sociali quali la de-standardizzazione del ciclo di vita, un trend demografico che registra una sempre più accentuata crescita della popolazione anziana, i cambiamenti anche radicali del mercato del lavoro, l'aumento della povertà cui si accompagna l'allagamento della forbice tra ricchi e poveri, la globalizzazione con gli annessi processi migratori e, infine, una diffusione di quella soggettività intesa come prevalenza sempre più marcata di un orientamento individualista, quando non spiccatamente narcisista, che è ormai un tratto culturale rilevante della nostra società (cfr. Cesareo 2017: 3-7). Se il ripensamento del welfare operato dal gruppo di lavoro guidato da Vincenzo Cesareo parte da una contestualizzazione, cioè dalla presa in esame, appunto, dei mutamenti sociali, economici e culturali in atto nella nostra società, in esso è però anche fortemente presente una componente teorico-valoriale: il suo «motore» va senz'altro ravvisato in precisi riferimenti ideali e quindi in almeno due opzioni di fondo, tra loro strettamente legate.

Quali sono tali opzioni? In primo luogo, un'opzione di natura antropologica: al centro del Welfare Responsabile è (stata) posta la *persona*[1]. Il relativo concetto sociologico

* Paolo Iagulli, Docente di Timologia, Università degli Studi del Molise. Ha insegnato, tra l'altro, Sociologia generale SPS/07, presso l'Università degli Studi di Bari «Aldo Moro». Email: piagulli@iol.it

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

designa un essere umano concreto, particolare, storicamente situato e relazionalmente orientato, laddove il concetto di individuo fa riferimento a un essere astratto e fungibile. Ciò comporta, per dirla brevemente, «la presa di distanza dai modelli assistenzialistici di welfare, basati sul primato dell'offerta standardizzata e anonima, rivolta per l'appunto a un essere umano astrattamente concepito (cioè un individuo), e sulla erogazione di sussidi a destinatari coinvolti in modo prevalentemente passivo» (Cesareo 2019: 12). Sono, quelli, modelli che, incapaci di valorizzare l'unicità, la relazionalità e la dignità della persona e «rendendo i destinatari degli interventi dei meri "dipendenti" dai servizi e dai sussidi senza riconoscerne le potenzialità personali» (ibidem), rischiano di produrre, anziché una «una buona assistenza», effetti financo diseducativi. Per passare da un mero assistenzialismo a una prospettiva in grado di assicurare un'efficace assistenza a coloro ne hanno bisogno, un sistema di welfare deve, invece, anzitutto, distinguere questi ultimi con precisione e analiticità: per fare solo un esempio, sono molto diverse le situazioni di coloro che non possono più lavorare o magari non hanno mai potuto farlo e di chi invece può lavorare; in quest'ultimo caso, «si tratta di mettere le persone in condizioni di svolgere dei lavori sempre più in autonomia e quindi aiutarle ad acquisire gli strumenti adeguati per promuovere la loro autoimprenditorialità e la loro capacità di affrontare le diverse e mutevoli situazioni professionali» (ivi: 13). Più in generale, porre la persona al centro del Welfare Responsabile significa assumerla nella sua globalità e quindi individuare il focus dell'intervento del welfare, non solo e semplicemente nel singolo problema o bisogno, bensì nella persona complessivamente considerata e all'interno delle sue reti di relazioni (cfr. Cesareo, Pavesi, a cura di, 2019: 210).

La seconda opzione di fondo attiene al ruolo della *responsabilità*[2]: a essa deve essere improntato, in particolare, l'agire di tutti i soggetti coinvolti nella produzione di benessere a favore dei cittadini e delle comunità, da quelli pubblici, in particolare locali, a quelli del Mercato, da quelli del Terzo Settore[3] a quelli riconducibili al cd. Quarto Settore[4]. Quello della responsabilità è naturalmente un concetto molto complesso da declinare anche soltanto rispetto al nostro tema; basti qui osservare che, nella proposta in oggetto, la responsabilità, oltre a far riferimento alle conseguenze delle azioni, richiede altresì che i

[1] La proposta in esame, che riguarda specificamente il welfare, nasce però da lontano: sono molti anni ormai che, attorno alla figura di Vincenzo Cesareo, il Gruppo SPE, cioè di Sociologia per la persona, lavora a partire dalla centralità (sociologica) di tale concetto; cfr., almeno, Gruppo SPE, 2004 e 2007.

[2] Il tema della responsabilità, che caratterizza costitutivamente la proposta di un welfare appunto responsabile, è centrale già nella più generale teoria sociale di Vincenzo Cesareo e del suo gruppo di studio: cfr., almeno, Cesareo, Vaccarini 2006.

[3] «Per Terzo Settore si intende "il complesso degli enti privati costituiti per il perseguimento, senza scopo di lucro, di finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale e che, in attuazione del principio di sussidiarietà e in coerenza con i rispettivi statuti o atti costitutivi, promuovono e realizzano attività di interesse generale mediante forme di azione volontaria e gratuita o di mutualità o di produzione e scambio di beni e servizi (legge delega 106/2016, art. 1, c. 1)» (Cesareo, Pavesi, a cura di, 2019: 26-27)

[4] Il Quarto Settore designa il molteplice universo delle reti informali: ad esempio, reti familiari, di vicinato, di auto-mutuo aiuto, le quali costituiscono, di fatto, gruppi di solidarietà che, anche se non riconosciuti dal sistema di welfare, finiscono col rappresentare una risorsa fondamentale per le persone in situazione di difficoltà (cfr. Cesareo, Pavesi, a cura di, 2019: 42-43).

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

soggetti in gioco si facciano carico dei vincoli di solidarietà implicati nelle relazioni sociali poste in essere (cfr. Cesareo 2019: 13-14). La responsabilità appare qui inestricabilmente legata, oltre che alla solidarietà, anche alla libertà e alla riflessività. In altre parole, tutti gli attori «sono» il welfare, per cui

> «è richiesto loro di sviluppare competenze nella progettazione, nella programmazione e nella gestione delle politiche *in maniera integrata*. Di conseguenza gli attori sono chiamati a impegnarsi nella costruzione di reti per ottimizzare le risorse, per trovare soluzioni innovative e per rinsaldare il legame sociale. Il conseguimento di tale finalità richiede flessibilità e riflessività da parte degli attori coinvolti: il sistema di welfare, in questa prospettiva, non è pertanto "dato" una volta per tutte, ma richiede una costante creatività all'interno di un contesto territoriale specifico […]. In questa prospettiva la riflessività degli attori è necessaria per riuscire a comprendere e valutare i bisogni emergenti, mutevoli, fluidi, relativamente eterogenei e complessi. La riflessività è quindi indispensabile […] per adottare quello che si può definire il principio della "mobilitazione delle potenzialità". Se i bisogni sono molteplici, le risposte devono essere conseguentemente articolate (ivi: 14, corsivo mio)».

Se, da un lato, un tale ordine di responsabilità, che comporta un ragionevole livello di superamento della logica burocratica di standardizzazione, è a carico dei soggetti autori degli interventi di welfare, dall'altro lato, la «responsabilizzazione» riguarda anche i destinatari di tali interventi, per i quali la «mobilitazione delle potenzialità» significa che essi devono essere messi nelle condizioni di diventare non solo responsabili di sé stessi, ma anche protagonisti nella società attraverso quella che, nei volumi qui presentati, viene definita «attivazione capacitante»: «quel processo teso a mobilitare, attivare e potenziare le risorse, le competenze, le abilità e le conoscenze di ogni attore coinvolto ai vari livelli della vita sociale, in vista del conseguimento del proprio benessere, ma anche di quello generale della collettività» (Cesareo, Pavesi, a cura di, 2019: 26).

A queste due opzioni di fondo si accompagnano aspetti che caratterizzano ulteriormente la proposta del Welfare Responsabile. Anzitutto, tale proposta assegna al Terzo Settore la stessa dignità che viene usualmente attribuita allo Stato e al Mercato, riconoscendolo espressamente come terzo pilastro di un adeguato sistema di welfare. Se il Terzo Settore deve avere, tra l'altro, una funzione di contrasto rispetto a eventuali effetti perversi derivanti da un'eccessiva primazia dello Stato o del Mercato, di fondo, tuttavia, nella prospettiva del Welfare Responsabile, i tre principali protagonisti del welfare, oltre che lo stesso Quarto Settore, sono chiamati a relazioni sinergiche: la logica dei loro rapporti non deve essere, quindi, quella dell'*aut-aut*, bensì dell'*et-et* (cfr. Cesareo 2019: 14-15). Quanto appena rilevato si lega strettamente a un'altra caratteristica del Welfare Responsabile, vale a dire la particolare rilevanza qui rivestita dal livello «meso». Quest'ultimo va inteso in un duplice senso: da un lato, esso «rappresenta [appunto] quella realtà in cui si mettono insieme sia i molteplici attori del welfare, al fine di assicurare la massima integrazione tra pubblico, privato e Terzo Settore, sia le diverse funzioni del welfare per conseguire un'efficace integrazione tra le politiche e gli

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

interventi» (Cesareo 2017: 9); dall'altro lato, e più specificamente, la dimensione «meso» designa il luogo e le attività degli attori locali del welfare (siano essi pubblici, privati o di natura privato-sociale) protagonisti di politiche dirette a dare risposta, operando sempre, beninteso, in un'ottica di integrazione (*et-et*), ai problemi e ai bisogni dei cittadini di un particolare territorio. Per il Welfare Responsabile, infatti, il livello locale/territoriale è molto importante, in quanto ritenuto più sensibilmente in grado di intervenire sulla vita reale delle persone (cfr. ivi: 9-10).

Per concludere questa breve presentazione del Welfare Responsabile è necessario anche ricordare come sulle sue basi *teoriche*, sopra (sia pure del tutto sommariamente) delineate, si innesti una *pratica* già in atto. In particolare nel volume del 2019, che ha ispirato la presente nota, sono state specificamente considerate politiche di Welfare Responsabile negli ambiti del contrasto alla povertà, della sanità, dell'invecchiamento della popolazione, della famiglia, del lavoro, della conciliazione famiglia-lavoro, della formazione, dell'immigrazione, del Mezzogiorno, della casa e dei giovani. Non solo: una sezione del libro è stata anche dedicata a precise e concrete indicazioni operative. La proposta del Welfare Responsabile è nata, infatti, con la finalità di essere realistica e immediatamente praticabile. Essa è altresì aperta a ulteriori affinamenti; per esplicita dichiarazione di Vincenzo Cesareo, si tratta di «una proposta […] da discutere, e non [di] un modello rigido da condividere o respingere. L'auspicio è quindi quello di rilanciare un dibattito» (Cesareo 2019: 16): la strada, però, è ben tracciata e già molto più che promettente.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CESAREO Vincenzo, 2017, «Per un welfare responsabile». In *Welfare responsabile*, a cura di Vincenzo Cesareo, 3-29. Vita e pensiero, Milano.

CESAREO Vincenzo (a cura di), 2017, *Welfare responsabile*. Vita e pensiero, Milano.

CESAREO Vincenzo, 2019, «Introduzione: il senso della proposta». In *Il welfare responsabile alla prova. Una proposta per la società italiana*, a cura di Vincenzo Cesareo e Nicoletta Pavesi, 9-17. Vita e pensiero, Milano.

CESAREO Vincenzo e VACCARINI Italo, 2006, *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*. Vita e pensiero, Milano.

CESAREO Vincenzo e PAVESI Nicoletta (a cura di), 2019, *Il welfare responsabile alla prova. Una proposta per la società italiana*. Vita e pensiero. Milano.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

GRUPPO SPE (a cura di), 2004, *Verso una sociologia per la persona*. FrancoAngeli, Milano.

GRUPPO SPE (a cura di), 2007, *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*. FrancoAngeli, Milano.

SITOGRAFIA

www.welfareresponsabile.it

Politica.eu

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

RIPENSARE AL MULTICULTURALISMO?

MARCO STEFANO BIRTOLO*

Sono ormai trascorsi circa dieci anni da quando tra il 2010 e il 2011 i primi ministri di Inghilterra, Francia e Germania avevano pubblicamente decretato la fine della stagione delle politiche ispirate al multiculturalismo, in quanto considerate inadeguate all'integrazione dei gruppi culturali minoritari nelle democrazie europee. In particolare, essi si riferivano a quei gruppi di fede islamica che, provenienti in molti casi dalle ex-colonie europee del Mediterraneo (in Nord Africa e in Medioriente), avevano costituito lo *humus* ideale per gli attentati a sfondo terroristico nel Vecchio Continente. Da allora la riflessione sul multiculturalismo e sugli strumenti politici e giuridici concreti da elaborare per promuovere l'integrazione delle minoranze culturali si è ridimensionata anche nel dibattito accademico, mentre in quello politico l'attenzione si è concentrata quasi esclusivamente sui modi in cui affrontare e risolvere il fenomeno migratorio, tanto più in questa fase di emergenza sanitaria da Covid-19.

Tuttavia, ciò ha soltanto messo in secondo piano una materia che ad ogni modo continua ad essere attuale, ossia la questione dell'integrazione degli stranieri che sono già presenti sul territorio europeo e di coloro che, comunque, riescono a raggiungere le coste dell'Europa. In campo filosofico-politico e filosofico-giuridico questo grande tema è stato da molti anni sollevato dai teorici del multiculturalismo, a partire dai quali – senza per forza condividerne le ragioni – si può tornare a restituire centralità alla questione delle modalità di integrazione di individui appartenenti a minoranze culturali e religiose non occidentali e non cristiane che chiedono riconoscimento.

Uno dei libri in italiano sull'argomento è stato scritto da Domenico Melidoro: *Multiculturalismo. Una piccola introduzione* (Luiss University Press, Roma), e, pur essendo stato pubblicato nel 2015, resta a tutt'oggi un'ottima introduzione al composito mondo delle più influenti teorie multiculturaliste[1].

Il libro di Melidoro si propone di introdurre il lettore alla sfida lanciata dal multiculturalismo, di cui si cercano di evidenziare «la natura e i limiti dal punto di vista

* Marco Stefano Birtolo, Dottore di ricerca in Relazioni e processi interculturali, Università degli Studi del Molise. Email: marcostefano.birtolo@unimol.it

[1] La bibliografia sul multiculturalismo è molto estesa. In questa sede non possiamo che citare soltanto alcuni testi considerati ormai classici, senza pretesa di esaustività: W. Kymlicka, 1999; B. Parekh, 2000; J. Habermas e C. Taylor, 2001; A. Schachar, 2001; M. Walzer, 2003; J. Raz, 2004; S. Benhabib, 2005; S.M. Okin, 2007; T. Moodod, 2007; C. Kukhatas, 2011.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

della teoria politica» (p. 14), nella convinzione che la presenza della diversità culturale nelle società liberal-democratiche attuali sia un *fatto* che di per sé assegna importanza alla discussione accademica internazionale sul tema. Infatti, tale presa d'atto «implica che la diversità culturale sia una circostanza che le istituzioni devono considerare e alla quale devono fornire delle risposte» (p. 17) sia politiche sia giuridiche, che è poi il principale scopo del multiculturalismo come corrente filosofica.

Non a caso, Melidoro definisce come multiculturali tutte quelle teorie che si interrogano su come «le istituzioni politiche devono affrontare i problemi posti dal *fatto* della diversità culturale, vale a dire della presenza di diverse culture all'interno della stessa comunità politica» (p. 18). Considerando che i confini fisici degli Stati non coincidono più con i confini culturali di un dato territorio e che la cosiddetta omogeneità culturale che tanto ha contribuito al successo dello Stato-nazione sembra essere venuta meno, gli studiosi che a vario titolo si sono definiti multiculturalisti hanno tentato di rispondere al problema di come integrare in un ordine politico stabile le differenze culturali.

Pertanto, Melidoro passa in rassegna le principali teorie del multiculturalismo, sottolineando come quest'ultimo non sia altro che un filone nato all'interno dello stesso liberalismo, ossia da un orientamento teorico che pone la coesistenza delle diverse dottrine filosofiche, politiche e religiose al centro della propria speculazione. Se però il liberalismo si è storicamente occupato di pensare a un ordine politico stabile e pacifico all'interno di un contesto caratterizzato da una pluralità di visioni del mondo prodotte in seno alla stessa cultura, il multiculturalismo prende in considerazione la diversità tra i «gruppi culturali presenti all'interno della stessa comunità politica», che rappresenta una sfida all'«idea liberale di una struttura giuridica e politica omogenea» (p. 21). A partire da quest'analisi, Melidoro individua tre principali gruppi di teorie multiculturaliste, di cui vengono illustrate le potenzialità e i limiti.

Un primo gruppo – riconducibile alla teoria del canadese Will Kymlicka – parte dal presupposto che la tutela della diversità culturale dipenda dalla capacità dell'ordine politico di salvaguardare uno dei principali valori promossi dal liberalismo, l'autonomia individuale, il quale per potersi realizzare appieno deve essere esercitato nella propria cultura d'origine, che come tale va dunque difesa[2]. Sulla base di questa convinzione Kymlicka prevede la possibilità di concedere alle minoranze culturali alcuni particolari

[2] Secondo Kymlicka la definizione dell'identità individuale non può essere slegata dal rapporto che ciascun individuo istituisce con i costumi, i valori e la cultura della comunità nella quale è nato. Soltanto la valorizzazione e la tutela dei gruppi culturali ai quali si appartiene (in particolare dei gruppi minoritari) permette agli individui di conoscere una parte costitutiva del proprio sé e di realizzarsi in maniera significativa. Di conseguenza, sostiene Kymlicka, l'individuo può fare scelte dotate di significato soltanto se inserito nella sua comunità di appartenenza, dove quelle scelte possono essere comprese appieno. Proprio per evitare che i membri delle culture minoritarie vengano privati dei propri contesti di scelta significativi, condizione che invece viene assicurata ai membri della cultura maggioritaria in quanto nati nell'ambiente culturale d'origine, è necessario, secondo l'autore canadese, sostenere i gruppi minoritari con specifiche politiche di riconoscimento normativo.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

diritti e forme di tutela giuridica (a livello educativo, linguistico e amministrativo) utili a contrastare l'inevitabile diseguaglianza che si viene a creare tra maggioranza e minoranze anche all'interno di un ordine politico liberale. Tuttavia, nell'ottica di Kymlicka la concessione di alcuni diritti ai gruppi non può ammettere che all'interno di una determinata comunità vengano limitati i diritti individuali, poiché la tutela della diversità culturale è favorita solo nella misura in cui è a sostegno dell'autonomia individuale. Ciò, però, comporta che quei gruppi culturali non-liberali che non assegnano centralità all'autonomia individuale non possano avanzare alcuna richiesta, se non dopo essersi liberalizzati e aver riconosciuto la preminenza dell'autonomia come valore. Proprio quest'ultimo aspetto costituisce, secondo Melidoro, il limite maggiore delle teorie che pongono come principio fondamentale l'autonomia individuale, poiché si dimostrano «incapaci di rispettare le minoranze nella loro specificità» (p. 45).

Inoltre, un altro elemento critico della teoria di Kymlicka è di considerare come gruppi culturali maggiormente degni di tutela le cosiddette «minoranze nazionali», mentre scarso rilievo viene assegnato alle comunità di immigrati che, tuttavia, oggi rappresentano la più grande sfida d'integrazione[3].

Tale critica al modello di Kymlicka viene avanzata anche da un altro filone multiculturalista che Melidoro definisce «multiculturalismo dell'inclusione» e di cui l'indiano Bhikhu Parekh è considerato l'esponente più eminente. Questo modello, a differenza di quello di Kymlicka che sembra prefigurare una comunità politica divisa in tanti gruppi e culture nazionali chiuse in se stesse, «incoraggia il rispetto per il pluralismo culturale e la partecipazione delle minoranze alla vita pubblica della società complessivamente considerata» (p. 52). I diversi gruppi culturali in questo caso vengono accettati così come sono e quelli che nella loro tradizione presentano alcuni aspetti non-liberali sono tenuti in considerazione. Anzi, la presenza di una pluralità di culture in uno stesso territorio è percepita come un valore aggiunto che può essere utile alla crescita di tutte le altre culture[4]. Piuttosto, in quest'ottica, è necessario creare uno spazio politico nel quale si favorisca un dialogo paritario tra culture non teso ad assolutizzare i principi liberali della maggioranza, ma aperto nei confronti «delle richieste di esenzione che alcune minoranze culturali avanzano quando leggi universalmente valide contrastano con

[3] Su questo punto specifico si veda F. Monceri, 2008, 3-22.

[4] Parekh è d'accordo con Kymlicka nella critica alla neutralità liberale, incapace di tutelare le diversità culturali. Ciò accade perché all'interno degli stati nazionali contemporanei gli individui appartenenti alle culture minoritarie, pur godendo di un'uguaglianza formale di fronte alla legge, si trovano a essere di fatto svantaggiati rispetto a coloro che fanno parte della cultura maggioritaria, in quanto non partecipano significativamente al processo di elaborazione delle decisioni collettive. Ma, a differenza della teoria di Kymlicka, Parekh avanza un modello di multiculturalismo che favorisca le condizioni per un processo trasformativo delle culture attraverso un confronto aperto tra «ragioni differenti» nella sfera politica e normativa. L'esempio concreto a cui Parekh pensa è quello indiano, da molti considerato come un esempio di multiculturalismo vincente, soprattutto nella garanzia d'inclusione della diversità religiosa.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

i dettami della loro coscienza» (p. 61). In altre parole, bisogna valorizzare un processo trasformativo reciproco tra le culture e non porne una al di sopra delle altre.

Eppure, sostiene Melidoro, dal punto di vista politico non sempre si capisce come si possa arrivare a un tale risultato, soprattutto se si pensa che in queste teorie lo spazio politico in cui avviene l'incontro tra culture presenta caratteristiche simili a quelle da sempre teorizzate dai sistemi liberali e democratici: ricorso all'uso di ragioni razionali e autonome, regole di partecipazione equa, libertà di espressione.

Infine, vi è un ultimo modello di multiculturalismo, chiamato «multiculturalismo dell'indifferenza» che, secondo Melidoro, è ben rappresentato dalle teorie di Chandran Kukhatas. Tale modello mette in discussione l'importanza conferita dai multiculturalismi precedenti all'autonomia individuale e prende in considerazione la possibilità che individui appartenenti a culture diverse non assegnino tanta rilevanza a questo valore. Pertanto, al fine di non incorrere in una tendenza paternalistica, gli Stati non dovrebbero tentare di liberalizzare a tutti i costi le culture, ma lasciare che esse si evolvano liberamente secondo proprie modalità interne. Lo Stato, in questa visione, deve essere ridotto al minimo e l'unico obiettivo che dovrebbe perseguire è di garantire una pacifica coesistenza tra i diversi gruppi. Ad essere centrale nel modello di Kukhatas è il valore della tolleranza e non quello dell'autonomia individuale, poiché il tentativo di liberalizzare minoranze illiberali in nome dell'autonomia «significherebbe dare per risolto in favore dell'autonomia un confronto tra stili di vita alternativi che la società liberale rende possibile» (p. 84).

Conseguentemente, bisogna immaginare la società come un arcipelago liberale (*liberal archipelago*) composto da molte comunità, le quali hanno differenti modi di organizzare la propria vita collettiva. Lo Stato non è visto come un'autorità legittimata a promuovere l'uniformità o particolari principi di giustizia, ma è considerato alla stregua di un arbitro che interviene solo nel caso di forti conflitti tra i diversi gruppi. I gruppi, dal canto loro, possono regolare la propria vita collettiva anche in una forma non-liberale, nonostante ogni membro debba conservare il diritto di dissociarsi (*right of exit*) dalla propria comunità. Ciò, secondo Kukhatas, non significa obbligare i gruppi a valorizzare l'autonomia individuale o la capacità per ciascuno di essere indipendente e razionale, ma soltanto permettere al singolo di abbandonare la comunità e le sue regole quando queste ultime si oppongano alla propria coscienza.

In reazione critica a questa teoria, Melidoro sottolinea che un tale modello di società multiculturale può funzionare fintantoché si pensa ai gruppi culturali come comunità separate, come isole di uno stesso arcipelago i cui confini sono definiti una volta per tutte, il che però non è del tutto plausibile se si pensa alle società contemporanee. Inoltre, la debolezza della teoria di Kukhatas, secondo l'autore, sta nell'esito eccessivamente anarchico della sua proposta politica[5].

[5] Una posizione in senso anarchico e libertario, diversa da quella di Kukhatas, si può ritrovare in Murray N. Rothbard, in un articolo intitolato *Nazioni per consenso* (1996), nel quale il filosofo americano porta alle

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

Lo Stato, definito da Kukhatas come il peggior oppressore soprattutto quando cerca di imporre una concezione liberale del bene, viene invece considerato da Melidoro come un contropotere rispetto alle tendenze di oppressione operate dai gruppi, attraverso, ad esempio, la garanzia dei diritti umani fondamentali. In tal modo, l'autore sembra prendere posizione per un modello di multiculturalismo in cui lo Stato non sia semplice arbitro, ma favorisca in qualche misura una concezione del bene che sia compatibile con i principi fondanti del liberalismo e, anche, con il rispetto dell'autonomia individuale.

Dopo aver passato in rassegna tali teorie, il libro si conclude respingendo la tesi di quanti sostengono la fine o la crisi del multiculturalismo sia in campo accademico sia sul piano politico, dal momento che il grado di diversità culturale presente negli ordini politici contemporanei impone di riflettere ulteriormente intorno ai problemi di fondo sollevati dai vari modelli di multiculturalismo, soprattutto in quelle realtà – come ad esempio i paesi europei del Mediterraneo – in cui l'immigrazione di individui portatori di culture e religioni diverse è un fenomeno in crescita e in cui il confine politico e culturale tra un «noi» e un «loro» è difficile da definire una volta per tutte.

È questa, probabilmente, la ragione per la quale – come suggerisce Melidoro – il dibattito sul multiculturalismo non può considerarsi del tutto esaurito: non tanto per sostenere le soluzioni individuate da qualche teoria multiculturalista in particolare, ma per tornare a discutere maggiormente sul *fatto del pluralismo* nei sistemi politici e giuridici contemporanei e per provare ad elaborare nuovi modelli teorici e soluzioni operative alle questioni poste dalla differenza culturale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BENHABIB Seyla, 2005 (2002), *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*. Il Mulino, Bologna.

HABERMAS Jürgen e TAYLOR Charles, 2001, *Multiculturalismo*. Feltrinelli, Milano.

KUKHATAS Chandran, 2011 (2003), *Arcipelago multiculturale*. Liberilibri, Macerata.

KYMLICKA Will, 1999 (1995), *La cittadinanza multiculturale*. Il Mulino, Bologna 1999.

estreme conseguenze la critica al concetto di stato-nazione. Con sua la proposta di lasciare liberi gli individui di scegliere il proprio gruppo di appartenenza, al quale non si appartiene per nascita ma a cui si aderisce per consenso – che, peraltro, può essere revocato nel tempo dall'individuo stesso –, Rothbard tenta di garantire la diversità culturale, senza per questo obbligare l'individuo a riconoscersi in un'identità collettiva.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

MONCERI Flavia, 2008, *Ordini costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

MOODOD Tariq, 2007, *Multiculturalism*, Polity. Cambridge, Malden MA.

OKIN Susan Moller, 2007 (1999), *Diritti delle donne e multiculturalismo*. RaffaelloCortina, Milano.

PAREKH Bhikhu, 2000, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard University Press, Cambridge.

RAZ Joseph, 2004, *Ethics in the Public Domain*. Oxford University Press, Oxford.

ROTHBARD Murray Newton, 1996 (1994), *Nazioni per consenso: decomporre lo Stato nazionale*. In *Nazione cos'è*, a cura di N. Iannello e C. Lottieri, 44-53. Facco, Treviglio.

SHACHAR Ayelet, 2001, *Multicultural Jurisdictions*. Cambridge University Press, Cambridge.

WALZER Michel, 2003 (1999), *Sulla tolleranza*. Laterza, Roma-Bari 2003.

Anno 6 Numero 2
Dicembre 2020
ISSN 2421-4302

REFEREES 2019/2020

Alberto Andronico (Università di Catania)
Gennaro Barbuto (Università di Napoli 'Federico II')
Caterina Bonzo (Università di Torino)
Carla Canullo (Università di Macerata)
Michele Cascavilla (Università di Chieti-Pescara)
Fabio Ciaramelli (Università di Napoli 'Federico II')
Alessandro Cioffi (Università del Molise)
Paolo Di Lucia (Università Statale di Milano)
Vincenzo Di Nuoscio (Università del Molise)
Flavio Felice (Università del Molise)
Giuseppe Fidelibus (Università di Chieti-Pescara)
Giovanni Giorgini (Università di Bologna)
Sabina Grabowska (Università di Rzeszów)
Federico Leonardi (Università San Raffaele 'Vita e Salute', Milano)
Antonio Mancini (Università del Molise)
Massimo Marassi (Università di Milano 'Cattolica')
Guido Meloni (Università del Molise)
Valentina Missaglia (Università di Chieti-Pescara)
Flavia Monceri (Università del Molise)
Massimo Nardi (Università di Chieti-Pescara)
Pasquale Pazienza (Università di Foggia)
Andrea Porciello (Università Magna Graecia, Catanzaro)
Francesco Riccobono (Università di Napoli «Federico II»)
Claudio Sartea (Università di Roma «Tor Vergata»)
Paolo Savarese (Università di Teramo)
Daniele Stasi (Università di Foggia e di Rzeszów)
Barbara Troncarelli (Università del Molise)
Luciano Verdoscia (Istituto di Studi Arabi, Il Cairo)
Alberto Vespaziani (Università del Molise)