

Giovanni Magrì

Paradigma Teologico-Politico e Diritto senza Verità

Lo scritto di Pierangelo Sequeri, che qui si commenta, a prima vista può trarre in inganno il lettore: si presenta infatti all'origine come un "editoriale", dalla forma espositiva relativamente piana; e, se non altro proprio per questa sua collocazione, se ne deve supporre un intento "introduttivo" e sintetico.

In effetti, però, anche chi non conosca l'itinerario intellettuale del suo autore, ma dedichi al testo una lettura appena più approfondita, noterà senz'altro come si tratti qui, da un lato, del (provvisorio) punto di arrivo di un'ampia riflessione, da sempre fortemente originale per temi e tagli di lettura, nonché per la particolarissima opzione metodologica che anche in questo scritto trova conferma; dall'altro lato, si tratta di un testo di sintesi che contiene non tanto risultati acquisiti, quanto una molteplicità di punti d'avvio per ricerche che sono ancora tutte da compiere. Ciò rende gravoso, seppur affascinante, il compito di tentarne un commento, da un punto di vista che, inevitabilmente, si colloca a monte di tutte le piste di ricerca segnate. Cercherò di onorare tale compito percorrendo la via che, per consuetudine di studio, mi è più familiare; anche se è solo una di quelle che il testo può suggerire a chi si occupa di filosofia del diritto.

1. La via larga dei normativismi

Dal suo oggetto primario, cioè le politiche culturali sottese all'insegnamento (solo confessionale, in Italia) della teologia, il discorso di Sequeri si estende facilmente a un tema più vasto: quello del prezzo che ogni disciplina filosofica, prima o poi, ha dovuto pagare alla asfissiante alternativa, tutta interna al razionalismo, tra una metafisica totalmente "anaffettiva", e un'antimetafisica edificata con simmetrico dogmatismo. Tale situazione, nel dibattito della filosofia del diritto, ha una traduzione pressoché esatta nell'alternativa tra due normativismi, uguali e contrari. L'uno, il più ovvio, è quello associato al nome di Kelsen, alla prima "svolta linguistica" da lui operata nell'ambito del positivismo giuridico¹, e alla sua eredità culturale: che

1 Mi riferisco, e mi riferirò d'ora in avanti paradigmaticamente, al titolo della prima grande opera di Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (1911), Mohr, Tübingen, 1923; trad. it. *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, Libro I, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1991; per un inquadramento filosoficamente consapevole, e che guarda al panorama della scienza giuridica tedesca contemporanea

negli ultimi decenni, per via dell'incontro col metodo analitico di importazione anglosassone, si è opportunamente "urbanizzata", "indebolita" (il che, nel dibattito filosofico recente, vale quasi un complimento) e, se possibile, ancor più "sterilizzata" (dalle opzioni di valore, assunte, in ipotesi, come questione interna al diritto; e dalla correlativa responsabilità dei giuristi). L'altro normativismo è, nella mia prospettazione, quello che la tradizione giusnaturalistica è diventata in certe sue applicazioni recenti, specialmente in campo bioetico, allorché ha mutuato di fatto dal normativismo positivisticò un modello caratterizzato dalla disponibilità ancillare alla decisione politica (tanto più, quanto più la si contrasta sul suo terreno proprio, cercando di invertirne gli esiti), e dall'oblio dei valori immanenti al diritto (su questo secondo fronte, soprattutto l'oblio dei suoi valori formali: questi ultimi infatti, in certe linee non secondarie del variegato schieramento anti-positivisticò, sono stati a lungo screditati, perché avvertiti come antagonisti ai valori materiali, i quali, per conto loro, erano stati già estromessi dal lavoro del fronte positivisticò²). La teoria del diritto naturale è stata (ri-)costruita infatti, all'inizio della modernità filosofica, come un sistema razionale, assiomatico-deduttivo, "anaffettivo" per statuto (il che, a ben vedere, cela una profonda e dirompente contraddizione: essendo qui in gioco, e proprio nel luogo in cui dovevano avere maggiore evidenza, quelle tensioni parallele che Sequeri chiama alla "giustizia dell'affezione" e alla "affezione della giustizia"). Perciò, ha rischiato di divenire – in uno sviluppo parallelo alla contemporanea teoria

a Kelsen, piuttosto che ai successivi sviluppi analitici in lingua inglese, si vedano i lavori di Agostino Carrino, e in particolare, oltre all'introduzione all'edizione italiana dei già citati *Hauptprobleme* di Kelsen, almeno *Kelsen e il problema della scienza giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1987, e *L'ordine delle norme. Stato e diritto in Hans Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992 (spec. pp. 23-29).

2 Mi rifaccio qui direttamente alla lezione di Bruno Montanari, il quale, in un intervento recente e importante (*Dall'Ordinamento alla Governance: uno slittamento di piani*, in "Europa e diritto privato", 2/2012, pp. 397-436), ha ricordato le cause di "una certa insofferenza", della quale ancora paghiamo lo scotto, verso la "dogmatica" giuridica, ritenuta inadeguata a presidiare l'autonomia di principio della giuridicità, e sia pure solo della giuridicità "positiva", dalla volontà del legislatore politico. Montanari ha chiamato per nome "i soggetti culturali che, soprattutto nel secondo dopoguerra italiano, manifestano la segnalata insofferenza: penso a quelle aree di pensiero che rappresentano il neo-giusnaturalismo cattolico, da un lato, ed il materialismo storico, dall'altro. [...] Il dispiegarsi argomentativo di quelle due linee culturali egemoni, ha messo in seria discussione il sostegno 'scientifico' su cui si reggeva la prospettiva ordinamentale (qui, genericamente intesa). L'uno, in nome di una precedenza dei 'valori' sulle norme 'poste', sottovalutando in qualche misura, quindi, la funzione fondante della dimensione 'scientifica'; l'altro, in virtù di una chiave di lettura 'materialistico-prassistica' della realtà sociale, mettendo in radicale discussione l'idea di 'sistema', in quanto strumento mistificante la finalità 'classista' delle categorie costruite dalla tradizione giuridica [...]. Tale situazione, di profonda problematizzazione critica della giuridicità scientifica in senso categoriale, finì per aprire la strada, da un lato, per una sorta di eterogenesi dei fini e, dall'altro, per una presa di distanza da ragionamenti giuridici che apparivano troppo ideologicamente condizionati, a quel pragmatismo normativo che gradatamente veniva emergendo già a partire dagli anni '80 e poi si impone, in vario modo, negli anni '90, soprattutto per mano del legislatore politico, che trascurava la funzione metodologica della riflessione teorica, come strumento indispensabile per l'armonizzazione ordinamentale delle innovazioni normative" (ivi, pp. 405-407).

del diritto positivo – appunto una sorta di normativismo uguale e contrario: alquanto dettagliato nei precetti e alquanto dogmatico nell'argomentazione, perché, proprio come quell'altro normativismo, ha preteso di fondarsi (deduttivamente, questo; per *delegazione*, quello) su di un assioma che, in quanto controverso (meglio: in quanto controvertibile), si è dovuto riconoscere, se non altro di fatto, come avente natura ipotetica³ (e provenienza schiettamente politica); semmai, si potrebbe dire, l'assioma del normativismo giusnaturalistico si è caratterizzato per essere posto al servizio di poteri meno favoriti dalla *vague* culturale e dall'opinione pubblica democratica, e, perciò, per essere connotato da quello che ad alcuni (pochi) è potuto sembrare un carattere di resistenza, e ad altri (i più) un accentuato autoritarismo.

In questo quadro – ricostruito con poche pennellate grossolane e che, certo, avrebbe bisogno di più sfumature – conforta il richiamo che Sequeri rinnova alla naturale “affettività” (opportunamente intesa) che sempre dovrebbe connotare la pretesa di verità del “fondamento”; alla natura relazionale del concetto stesso di verità (*rectius*: dell'esperienza e della tensione, indubbiamente reali, che tale concetto designa); all'intrinseca inadeguatezza di ogni costruzione intellettuale di tipo assiomatico, in cui sia negata agli assiomi di partenza la prova dell'affidabilità per l'umano.

Detto tutto questo, credo però che nel disporsi a recepire e a discutere le preziose indicazioni di Sequeri si debba ancora mantenere un'accortezza: la filosofia del diritto, a me pare, non potrebbe giovare molto di una critica rivolta solo alle insufficienze “epistemologiche” delle opposte tendenze tra le quali si trova da qualche decennio costretta. Ciò, se non altro, perché un tale approccio incapperebbe in una plateale contraddizione pragmatica rispetto alle stesse premesse da cui si propone di muovere.

Tanto pervasivo è, infatti, il sostrato relazionale, affettivo e corporeo dell'esperienza umana di verità, che ad esso non si sottraggono neanche le ragioni del “successo” performativo delle teorie normativistiche e analitiche, le quali pure, nelle loro premesse o nei loro svolgimenti, mirerebbero a negare o marginalizzare tale sostrato. E proprio le vicende della filosofia del diritto mi sembrano confermare una diagnosi siffatta.

In altre parole, ho l'impressione che sia appunto per ragioni di tipo latamente “affettivo” (o, per essere più chiari: di affidabilità di una proposta di verità per l'intero dell'umano, dimensione relazionale e corporea inclusa) se una metodologia d'indagine filosofica così programmaticamente riduzionistica, come quella della filosofia analitica del linguaggio, ha avuto proprio nell'ambito della filosofia del

3 Traggio da un lavoro di Gianfranco Basti e Antonio L. Perrone, dall'impianto molto originale (*Le radici forti del pensiero debole: dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Il Poligrafo-P.U.L., Padova, 1996, che a sua volta rinvia su questo punto a L. Lombardo-Radice, *L'infinito. Itinerari filosofici e matematici di un concetto di base*, Editori Riuniti, Roma, 1981) l'idea che, rispetto alla geometria euclidea ma anche, per esempio, alla teoria cantoriana, la scienza moderna si caratterizzi, nelle sue rappresentazioni *mainstream*, per essere passata dal metodo apodittico-deduttivo a quello ipotetico-deduttivo: gli assiomi, cioè, non sono più verità primitive autoevidenti, o in senso proprio postulati, ma solo ipotesi, poiché sono tenuti a verificare solo proprietà formali dei sistemi, e restano indifferenti alla determinazione degli enti concreti cui possono riferirsi. Per un'applicazione alla teoria del diritto, in particolare come chiave di lettura del confronto tra Schmitt e Kelsen, v. G. Magrì, *La legge della forma. La scienza del diritto di Carl Schmitt*, Scriptaweb, Napoli, 2010, pp. 63-91.

diritto un così grande successo e, di più, una così grande efficacia performativa: così evidenti, il successo e l'efficacia, da porre una seria ipoteca sull'eredità del positivismo, specie normativistico, e da marginalizzare gli altri indirizzi di riflessione scientifica, schiacciandoli, talvolta, su quel normativismo "mimetico" di cui dicevo.

Recupero, qui, un'intuizione importante, messa a tema soprattutto dalle scuole italiane di filosofia analitica del diritto; e, non a caso, in un clima culturale di vivace confronto con le filosofie del diritto di ascendenza e di metodo "continentale" (anzi, a dire il vero, e significativamente, prima che si desse qualcosa come una separazione netta di interessi, linguaggi e perfino di *curricula* formativi tra "analitici" e "continentali"). Com'è noto, Uberto Scarpelli ha professato senza reticenze una tesi che implicitamente attraversava già l'opera tanto di Kelsen quanto di Bobbio (non a caso entrambe felicemente divise tra teoria del diritto positivo e storia/teoria del pensiero politico): la tesi, cioè, che "chiamare diritto e [...] usare come diritto le norme prodotte dalle volontà o deliberazioni di un sovrano o degli organi competenti"⁴ sia frutto di una scelta; e che il compimento di tale scelta non dipenda (almeno: non solo) dai vantaggi teorici che promette, quanto alla possibilità di costruire la "giurisprudenza come scienza", a somiglianza dei (non più immutabili, non più così pacificamente "avalutativi") protocolli delle scienze della natura; ma, soprattutto, dipende dal modello di società che essa consente di edificare e di conservare, in particolare quanto al rapporto tra formazione delle volontà politiche e obbligatorietà delle norme giuridiche; e, più precisamente, dall'attitudine del giuspositivismo a tutelare e a promuovere i valori "liberal-democratici" della convivenza; tanto più, quando esso si accompagna in sede teorica al non-cognitivismo etico, e presidia questa opzione abbracciando il metodo dell'analisi del linguaggio giuridico⁵.

Si potrà facilmente obiettare che i valori liberal-democratici non sono sorti nell'ambiente teorico-culturale del giuspositivismo analitico, e che a ben vedere il giuspositivismo analitico fatica non poco, con i suoi metodi e il suo linguaggio, a "fonderli". Probabilmente è così. Il discorso che qui si deve fare, però, è forse un po' più sottile. E lo intraprendo da un diverso punto d'attacco.

2. 'Liberarsi' dai presupposti

Una delle mosse di Kelsen che la filosofia analitica del diritto più apprezza, e più volentieri ricorda, è la "dissoluzione" dei concetti giuridici di sovranità e di soggettività. Mossa apprezzata, perché è normativista nella sostanza giuridica (giacché,

4 *Il positivismo giuridico rivisitato*, in "Rivista di filosofia", 1989, 3, pp. 461 ss., qui 468; l'intero saggio è ora riprodotto in A. Schiavello – V. Velluzzi (a cura di), *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Giappichelli, Torino, 2005, pp. 104-113

5 Si veda, almeno, anche U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico?* (1965), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997; e, per un inquadramento nel panorama complessivo del positivismo giuridico contemporaneo, M. Barberis, *Filosofia del diritto. Un'introduzione teorica*, Giappichelli, Torino, 2003.

lungi dal negare in assoluto un qualche ruolo alle nozioni di sovranità e di soggettività nella costruzione degli enunciati legislativi e giurisprudenziali, le riduce però, dal punto di vista della scientificità della teoria, a meri effetti di norme giuridiche, e del loro concatenarsi, sovrapporsi, intrecciarsi in un medesimo “centro d'imputazione”); e, d'altra parte, questa mossa è condotta, quanto alla forma filosofica, con gli strumenti dell'analisi del linguaggio, di cui dimostra l'efficacia performativa.

Ma, in sostanza, che cosa sono e da dove vengono questi concetti che Kelsen “riduce” al piano delle norme? Sono, mi pare, né più e né meno che testimoni (i testimoni più illustri, direi) della “permanenza del teologico-politico”⁶ nell'impostazione classica dei rapporti tra diritto e politica, almeno all'interno del continente europeo.

La teologia politica, infatti, così come l'ha “inventata” (o scoperta, o riscoperta, o codificata) Carl Schmitt nel 1922, non è solo l'arcinota tesi (storicamente circostanziata, e da circostanziare ulteriormente) secondo cui “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”⁷; ma lo è, questa stessa tesi, in quanto specifica (e non esaurisce) una tesi più generale: quella per la quale “il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica”⁸. Così, non si tratta tanto di sostenere che i concetti, ottocenteschi, di soggettività giuridica e di diritto soggettivo, o quello di sovranità riletto nei termini della personalità giuridica dello Stato, siano “concetti teologici secolarizzati” (per poi chiedersi: che cosa manterrebbero essi di teologico, nel loro processo di secolarizzazione? La sostanza, manifestata in un'altra forma, *à la Hegel*? O non piuttosto la forma, calata su un'altra sostanza, come sembra ritenere Schmitt?). Per imbattersi nel problema teologico-politico, basta riconoscere che quei concetti sono solidali (perché, in ipotesi, non potrebbero non esserlo) con il “quadro” metafisico (ma meglio in tedesco: *das Bild*), che del mondo si è costruita l'epoca di Savigny; o, meglio, l'epoca che in Savigny (e in Hegel) culmina.

È, quella, l'epoca della “metafisica della soggettività” (nella linea che da Cartesio conduce ad Hegel, e oltre); ma anche dell'“individualismo possessivo”⁹ (nella

6 Così C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?* (1981), ora in Id., *Essais sur la politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986, pp. 275-329; trad. it., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2007, pp. 255-305.

7 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1922, Berlin, 2004⁸, p. 43; trad. it. *Teologia politica*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 61

8 Ivi, p. 50; trad. it. cit., p. 69. Sia la dottrina dello Stato, quando si articola in “concetti”; sia l'organizzazione politica, quando si manifesta in una determinata “forma”, non sono per Schmitt dominio della scienza politica, ma della scienza giuridica, la quale sola è scienza “formale” e “concettuale”: v. C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker und Humblot, Berlin, 1970, 2008⁹, p. 78; trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 81.

9 Mi riferisco ovviamente alla fortunata analisi di C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Istituto Editoriale Internazionale, Milano, 1973.

linea che conduce a Hegel da Hobbes: giacché, in tanto il diritto astratto e la moralità possono essere superati nell'eticità, e la società civile nello Stato, in quanto Hegel ricostruisce tanto gli uni quanto l'altra proprio secondo le linee impostate dai contrattualisti, e da Hobbes *in primis*); e, in ultima analisi, è l'epoca di una potentissima "sintesi di individualismo borghese e comando sovrano"¹⁰. Così, all'altezza di Savigny uno strano innesto attecchisce sull'albero sempreverde del diritto romano (già ricondotto a sistema, e "attualizzato", senza colpo ferire), e in poche generazioni ne diventa addirittura la nuova radice, nella sistematica concettuale tanto del diritto privato (il trionfo della "giurisprudenza dei concetti", nella pandettistica di Windscheid e compagni), quanto del diritto pubblico (assurto a scienza sistematica con rapidità fulminante, da Gerber a Laband a Jellinek). Si tratta dell'idea di configurare tutte le situazioni giuridiche da "costituire, regolare ed estinguere" (tipicamente, tramite il contratto) sotto forma di "diritti soggettivi", facendole discendere dalla "sfera di libertà" (astratta, anzi, "formale") in cui consiste la "soggettività giuridica". E poi, alternativamente, di guardare come fenomeno originario solo alla soggettività delle persone fisiche (così nel diritto privato) o anche a quella dello Stato, che in tal modo può entrare in rapporto con i sudditi/cittadini su di un piano giuridicamente formalizzato (così avviene in quella prodigiosa creazione artificiale che è la giuspubblicistica del secondo Ottocento tedesco).

Ora, la costruzione scientifico-giuridica incentrata sulla soggettività – e, tanto più, sulla soggettività intesa come la intende il primo Ottocento di Savigny, che è anche quello di Hegel – ha un vantaggio: si presta bene a fissare responsabilità precise per ogni atto "umano" (ma, anche, a limitarle variamente: a questo, in fondo, serve la "metafora" della persona giuridica nel nascente diritto commerciale moderno). L'operazione della critica sociale di Marx e dei suoi contemporanei – di mostrare come dietro l'astratta uguaglianza formale dei soggetti operino, e si consolidino, materiali disuguaglianze di poteri e di potenze – suppone, in fondo, la sua reciprocabilità: che, cioè, sia ancora possibile credere, o fingere, con Hobbes e con Schmitt, che "soggezione, comando, diritto e potere riguardano non poteri ma persone"¹¹; e che, quindi, denunciare uno squilibrio di potenza materiale significhi poter individuare le persone che, detenendo i relativi poteri giuridici (correlativi a diritti soggettivi), di quello squilibrio si avvantaggiano. Orbene, in tempi di estrema conflittualità sociale, in cui anche i gruppi di interessi si modellano come soggettività metafisiche (si pensi all'inegabile hegelismo, sia pure *sui generis*, della nozione marxiana di "classe" con la sua "coscienza"), l'operazione di Kelsen ha una duplice ricaduta: spunta le armi alla conservazione, ma anche alla critica;

10 Così A. Negri, *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, p. 21. Che, alle origini della modernità, individualismo antropologico e assolutismo politico si presuppongano a vicenda, mirando la dottrina della sovranità ad eliminare tutti i "corpi intermedi" tra il sovrano e il suddito preso nel suo isolamento di "individuo", lo ha dimostrato una volta per tutte Roman Schnur (in *Individualismus und Absolutismus*, Dencker & Humblot, Berlin, 1963; trad. it. *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè, Milano, 1979), sviluppando sistematicamente un'intuizione che era stata già, tra gli altri, proprio di Schmitt.

11 C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 39 (trad. it. cit., p. 58); che a sua volta cita Hobbes, *Leviathan*, cap. XLII.

confuta la tesi, ma anche l'antitesi; e, in ultima analisi, "addormenta" il conflitto, o quanto meno, con una prospettazione onesta, si sforza di ricondurlo interamente e senza residui alla dinamica della liberal-democrazia¹². La persona giuridica? Non esiste, se non nelle norme. Ma le norme si fanno in Parlamento. E il Parlamento può fare le norme che vuole, purché chi le propone trovi la maggioranza su di una formulazione linguistica (convenzionale, per *petitio principii*).

Ora, che la persona giuridica non esista se non nelle norme è tesi che, a ben vedere, produce conseguenze anche per lo statuto giuridico delle persone fisiche. Anche questo, infatti, sarà il (un) prodotto di norme, e non alcunché di deducibile da una qualche presupposta "essenza" dell'uomo: un'essenza che oltretutto, proprio in quanto presupposta, si ponga come limite (esterno) alla libertà di "posizione" di contenuti normativi da parte del "corpo sociale". E il punto, (anti-) teologico-politico, è proprio questo. In generale, la teologia politica si configura come una dottrina dei "presupposti", a fronte del dogma, implicito nello sviluppo del pensiero politico-giuridico moderno, secondo cui la discussione politica (per lo più, parlamentare) è il luogo (esclusivo) del "porre", ovvero dell'auto-istituirsi della società. La teologia politica intende rammemorare che le società non si auto-istituiscono mai (neppure quelle "democratiche") in perfetta trasparenza, con atti di posizione riflessa e cosciente di significati condivisi; ma che, tutt'al più, compiono il transito da una serie – o meglio, da un sistema coerente e organizzato – di significati presupposti ad un altro; e le migliori riflessioni teologico-politiche si propongono di ricostruire le strutture di articolazione dei significati sociali e, di conseguenza, le modalità, i percorsi e *i costi* (ideali e materiali) delle transizioni¹³.

12 Cito come teste di parte un lucidissimo interprete di Kelsen, positivista rigoroso, ma perfettamente consapevole della posta politica in gioco nell'operazione kelseniana. Scrive Alfonso Catania che Kelsen, già agli inizi del Novecento, «aveva rivoluzionato la teoria del diritto affrontando di petto la scienza giuridica ottocentesca e operando uno svuotamento della triade concettuale di Ordinamento-Stato-Sovranità. Aveva cioè trasposto questi costrutti, densi di sostanzialità e spessore volontaristico, nell'aerea costruzione artificialistica e strettamente conoscitiva dell'ordinamento, pensato, quest'ultimo, in modo da capire, *contenere*, nel doppio senso di tenere dentro e di trattenere, le prassi e le decisioni sempre più imprevedibili e sempre più "irrazionali" del suo travagliatissimo tempo» (Catania A., *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 21). Ma, a distanza di un secolo dalla prima mossa kelseniana, Catania non può non riconoscere che «paradossalmente, quel processo di disincanto e smascheramento, allora inscritto sulla bandiera razionalista del neoilluminismo, cui Kelsen faceva da alfiere, tende, nella nuova temperie culturale, a divenire una *communis opinio* senza problematizzazioni, una diffusa attitudine a ritenere che tutto sia sostanzialmente vero nella misura in cui è funzionale a credi e interessi diversi e compresenti» (ivi, p. 22). E, per conseguenza: «Il diritto si consegna a queste traiettorie di potere non come un sistema unitario sottoposto a principi, ma nella sua nuova duttilità che non può che riflettere le lotte tra visioni del mondo diverse, tra interessi, scopi, piani di vita differenti e conflittuali. Le disposizioni, le norme, i regolamenti, le decisioni emergono dai rapporti di forze e non li sintetizzano; raramente li mediano: ciascuno con tutto il suo carico di contingenza e di casualità cerca di produrre diritto e lo consuma nel tentativo di far valere la propria scelta» (ivi, p. 23).

13 Il grande dibattito intorno alla teologia politica come teoria della secolarizzazione, tra Schmitt e Blumenberg (si veda ora H. Blumenberg-C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007; trad. it. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012), in un certo modo può essere sintetizzato a

Sotto quest'aspetto, v'è chi ha potuto costruire un'antropologia "dogmatica" su basi psicoanalitiche (lacaniane), giungendo alla conclusione che il Riferimento del sistema dogmatico-sociale è infinitamente malleabile, e che il suo posto (in quanto è strutturalmente vuoto) può essere occupato da qualunque istanza¹⁴; anche questo solo rilievo, se adeguatamente dimostrato, può avere una potente valenza demistificatoria. Tuttavia, l'operazione delle principali teologie politiche del '900 è stata un po' più circoscritta, e ha concepito sempre di nuovo l'idea di un riferimento in qualche modo più rigido, in funzione di limite alla effettività "ponente" delle forze sociali. Schmitt, per esempio, non ha inteso fundamentalmente suggerire, in chiave propositiva, un'analogia stretta tra la visione teologica (cattolica) del governo di Dio sul mondo e le dittature europee degli anni '30 (tanto più, in quanto queste già si incamminavano verso l'esito totalitario); al contrario, egli si è preoccupato, a ben vedere, soprattutto di diagnosticare l'effetto del calarsi, nelle forme o nelle strutture ereditate dai riferimenti teologici cristiani, in funzione "frenante" (e tale è, secondo lui, il *jus publicum europaeum*), di contenuti definiti entro il quadro di filosofie della storia e del divenire, radicalmente post-cristiane e cui, perciò, è estranea la funzione di limitare il potere "(dis-) istituyente"¹⁵. Viceversa, le "teologie politiche" che si sono affollate nella seconda stagione di grande fioritura del tema – quella della ricezione del Concilio Vaticano II, prima negli ambienti accademici tedeschi e poi negli orientamenti pastorali latino-americani – hanno inteso fornire alla critica più radicale degli assetti sociali un armamentario teologico, in alterna-

partire dal termine tedesco che designa la transizione: "trasposizione" (*Umsetzung*) o "riposizionamento" (*Umbesetzung*)?

14 Mi riferisco ovviamente a Pierre Legendre (in particolare, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Fayard, Paris 1988, 2005²), su cui v. almeno L. Avitabile, *La filosofia del diritto di Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino, 2004, e P. Heritier, *Estetica giuridica. Vol. II: A partire da Legendre. Il fondamento funzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino, 2012.

15 Mi piace sempre citare questo testo "tardivo": "Mi è stato fatto presente che il dogma cristiano della Trinità rende citabile ogni teologia politica. Non ho difficoltà ad ammetterlo. Ma la questione riguarda fin dal principio qualcosa di completamente diverso, cioè l'evidenza storica e sociologica di una realtà presente da cui veniamo sopraffatti. Si tratta della mitizzazione degli impulsi e degli ideali di grandi masse, che sono pilotati da piccoli gruppi. Nel suo primo stadio, questa mitizzazione lavorava ancora con i residui di una teologia secolarizzata. [...] Lo stadio successivo si è spinto molto oltre, e non ha più bisogno di ricorrere a concetti teologici e nemmeno a concetti teologici secolarizzati. Per le masse è diventata in gran parte del tutto ovvia una condizione di pura mondanità. Sono diventate – non oserei servirmi di tale espressione se non fosse già stata formulata dal padre gesuita Alfred Delp – *inette a Dio*. In questo stadio, le masse non richiedono più né teologia né morale. I miti che ne rispecchiano gli impulsi e gli ideali sono di natura diversa: essi sono nati in gran parte dall'autodissoluzione della filosofia dell'idealismo tedesco e hanno origine essenzialmente nella filosofia della storia» (C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Greven, Köln, 1950; trad. it. *Donoso Cortés interpretato in prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 14 ss.). In fondo, Taubes è più schmittiano di Schmitt quando gli rivolge, come urgente e indifferibile, questa domanda: "quale aspetto avrà il diritto, posto che l'ateismo è il nostro destino?" (J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve, Berlin, 1987; trad. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 1996, p. 44).

tiva o in dialogo con l'armamentario marxista. In entrambi i casi, si tratta ancora di modi di definire un'identità antropologica "rigida", e di dedurne propriamente diritti e doveri, prassi di resistenza o di emancipazione, che in ultima analisi giustificano, e, si potrebbe dire, istituiscono, il conflitto sociale.

Rispetto a questo quadro, la svolta linguistica, e in particolare quella della filosofia analitica del diritto, ha (tra l'altro) l'effetto di disertare il campo del contendere. Non v'è più alcun interesse a disputarsi il senso del riferimento, a rintracciare nella genealogia dei concetti giuridico-politici moderni il fondamento della loro legittimità: qualunque sia l'origine delle strutture dogmatico-concettuali, infatti, in virtù di essa non si può opporre alcuna resistenza ad una volontà politica diretta a mutarne significato e valenza. E dunque: l'Ottocento ha dibattuto intorno a forma e sostanza della Soggettività, chiedendosi se il concetto di sovranità si incarni più esattamente nel monarca o nel popolo; se la classe universale sia la borghesia (statalizzata nel ceto dei funzionari) o il proletariato (movimentato come classe rivoluzionaria); giocando uguaglianza materiale contro uguaglianza formale dei soggetti (giuridici), e così via. Ebbene: proprio quando con il suffragio universale i partiti di massa e gli interessi antagonisti entrano in Parlamento, minacciando di portarvi simili, irriducibili questioni "ontologiche", Kelsen ci invita a disfarci di tali questioni, giudicandole mal poste e prive di senso, giacché non è dal *Sein* che si ricaverà un qualsiasi *Sollen*, e perché, a ben vedere, i problemi di soggettività giuridica, essendo (solo) problemi di imputazione (normativa), fin dall'inizio non sono affatto disposti sul piano del *Sein*, ma proprio su quello del *Sollen*. Cosicché, non si tratta di *de-monstrare* (conclusioni irrefutabili a partire da postulati dogmatici), ma di trovare soluzioni convenzionali che incontrino l'approvazione di maggioranze parlamentari.

Vale la pena di osservare che, tanto la dogmatica di impostazione pandettistica, quanto la teoria generale del diritto à la Kelsen, tradiscono forse il senso più radicale e, ancora una volta, più "affettivo" della domanda di giustizia; ma, d'altra parte, mirano a preservarne la dimensione più strettamente giuridica. La giustizia *nel diritto*, infatti, ha un significato specifico, che è emerso in particolare attraverso i recuperi che, della trattazione aristotelica delle virtù, ha attuato il medioevo cristiano, tenendo conto dell'esperienza giuridica romana¹⁶. La giustizia "giuridica" si semantizza anzitutto contro la violenza (il diritto esiste *ne cives ad arma ruant*), ed inoltre, in quanto virtù "esterna", virtù dei rapporti interpersonali e dei soli atti "transitivi", si distingue dalla più generale ricerca del viver bene (quale si può praticare anche con riguardo agli atti "immanenti": a quegli atti, cioè, i cui effetti ricadono – *solo* – su se stessi).

Ebbene, dall'impostazione dei diritti soggettivi come "spazi" o "sfere" di libertà formale deriva non la fondazione, ma solo una possibile conferma, di principî la cui valenza determinante per il diritto è molto più antica di tale (ottocentesca) impostazione teorica: nel diritto dei contratti, ad esempio, ne risulta corroborato il

16 Come ci ha insegnato, una volta per tutte, G. Del Vecchio, *La giustizia* (1923), Studium, Roma, 1951⁴.

principio assolutamente nucleare per cui non si possono produrre effetti giuridici nella sfera altrui senza il consenso dell'interessato (*res inter alios acta tertio neque nocet neque prodest; nemo plus iuris transferre potest quam ipse habet*; e così via); nel diritto processuale, ne viene asseverata la fondamentale idea dell'astrazione dell'azione, per cui quest'ultima è diritto ad un provvedimento del giudice quale che sia, a prescindere dalla fondatezza della domanda nel merito, che è proprio ciò che il processo deve accertare; e gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Circa un secolo dopo, Kelsen priva questi principi (di "civiltà" giuridica, come si usa dire) del loro spessore ontologico: non *vi è* alcun soggetto che proietta intorno a sé una sfera intangibile di autonomia di azione, ma tale sfera è ritagliata dalle norme. E pur tuttavia, respingendo ai margini il problema della giustizia (materiale) come ipotetico obbiettivo del diritto, Kelsen, e dopo di lui tutta la linea analitica, vanno ancora nella direzione di salvaguardare l'autonomia del giuridico, e quindi anche di un'idea propriamente giuridica (un surrogato?) di giustizia: quella che pone la libertà/capacità di scegliere per sé come premessa, condizione e limite di qualsiasi obbligo sociale, e come argine alla tentazione di imporre visioni idiosincratiche di quali siano i beni da perseguire e i mali da evitare.

3. Il ritorno delle domande. Tre esempi

Un secolo dopo, il contesto è completamente mutato. La democrazia liberale e rappresentativa non è più minacciata dalla virulenza del confronto tra visioni della giustizia "ontologicamente impegnate", ma dalla *dis-affezione*, dalla scarsa partecipazione, dallo scetticismo verso qualsiasi prospettiva di "bene comune", qualsiasi progetto di giustizia, qualsiasi investimento di fiducia nel livello simbolico e istituzionale. All'ipostatizzazione metafisica della Soggettività (come Classe, Nazione e via dicendo) si è sostituito lo sfaldamento perfino della soggettività individuale, presa nella dinamica dei molteplici bisogni indotti, e non più "padrona" del proprio desiderio. E il discredito della dogmatica giuridica ha prodotto una legislazione "motorizzata"¹⁷, disorganica, di corte vedute e, in fondo, del tutto asservita ad interessi non rappresentativi, "privati" per definizione.

Ha senso, in questo quadro, riproporre domande "ontologiche" sulla giustizia e sulla persona, che sono esattamente le domande che il filosofo del diritto può condividere col teologo e il metafisico? Ritengo di sì, ma ancora una volta, e con un apparente paradosso, proprio in nome di quella che fino a pochi anni fa si poteva chiamare "autonomia del giuridico", e che oggi preferirei invocare come "senso esistenziale del diritto". Perché mi convince, sul piano dei fatti, l'analisi secondo cui, sottraendo la giuridicità positiva a qualsiasi ipoteca ontologica, la si è consegnata a

17 Come diagnosticava Schmitt in *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1943-44), poi in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, pp. 386-429; trad. it. *La condizione della scienza giuridica europea*, Antonio Pellicani, Roma, 1996.

un'altra forma di servitù, quella pragmatica e tecnica, che le è altrettanto estranea¹⁸.

Nella seconda parte di questo lavoro, dunque, cercherò di rintracciare alcuni luoghi del dibattito contemporaneo intorno ai diritti e alle istituzioni, nei quali mi pare di vedere conclamata questa esigenza di tornare a porre domande schiettamente ontologiche, e perfino metafisiche. Ciò che trovo più interessante, però, è far riecheggiare tali domande allorché si ritrovano non tanto nella riflessione di chi, per appartenenza culturale (“cattolica”, per lo più, almeno nel panorama italiano), non si è mai allontanato troppo da uno sfondo metafisico e teologico; ma piuttosto nelle direzioni di ricerca che oggi propongono altri, i quali cercano tuttora di liberare la politica e il diritto dal paradigma teologico-metafisico, non però dichiarandone irrilevanti le problematiche, bensì provando ad affrontarle entro, e con, un paradigma di pensiero “altro”. Gli esiti, a mio avviso largamente insoddisfacenti, sono però sorprendentemente istruttivi.

I. Esposito: le smentite dell'impolitico

Il primo esempio è fornito da un'intervista che uno dei nostri maggiori pensatori politici di tradizione (post-) marxista, Roberto Esposito, ha dato nell'ottobre 2011 a Madrid, sull'eco del movimento sociale degli “indignados”¹⁹. Si tratta, in effetti, di un provvisorio bilancio del percorso filosofico di Esposito, anche se l'occasione dell'intervista è, come si diceva, l'analisi dei movimenti sociali di inizio millennio: movimenti per la “democrazia”, sulla sponda sud del Mediterraneo (è la cosiddetta “Primavera araba”); movimenti contro il capitalismo finanziario, nei paesi della sponda nord (ma anche in America Latina). Gli uni e gli altri movimenti sono stati evidentemente caratterizzati da una rinuncia alle forme rappresentative “classiche” della politica moderna, anche di quella socialmente “antagonista”, che sono state forme di *soggettività* “collettive” (appunto: la Classe, la Nazione, e così via): difficilmente una *soggettività* definita (nel senso più familiare alla filosofia europea) può essere riconosciuta “dietro” o “in” questi movimenti, i quali sotto questo aspetto sembrano connotarsi per un certo “anonimato”. È noto che Esposito, già da alcuni

18 Lo spiega un (sorprendente) Schmitt post-bellico, quando ripete che il mestiere del giurista si colloca, per essenza, “fra teologia e tecnica, vale a dire: fra due ambiti totalitari. La teologia è necessariamente totalitaria quanto alla sostanza, al risultato, la tecnica lo è quanto al metodo, alla funzione. Ne risulta sempre e comunque totalità. [a margine: “Sostanzialismo totale e totale funzionalismo”]. Nel mezzo si colloca la scienza giuridica propria del razionalismo occidentale. Non è totalitaria, è *ad alterum*. La sua istituzione è lo Stato, che distingue fra diritto privato e pubblico. Esso salvaguarda il diritto, il diritto è *ad alterum*. *Audiat et altera pars*. Né la teologia né la tecnica conoscono qualcosa di simile” (C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker und Humblot, Berlin, 1991, p. 311; trad. it. *Glossario*, Giuffrè, Milano, 2001, p. 435).

19 R. Esposito, *Que no nos representen. Filosofía y política de lo impersonal*, “Revista de Occidente”, n. 371 (aprile 2012), pp. 95-114; trad. it. *Il rifiuto della rappresentanza. Filosofia e politica dell'impersonale*, in R. Esposito, *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche* (a cura di Matías L. Sainel e Gonzalo Velasco Arias), Mimesis, Milano, 2012, pp. 197-208.

anni²⁰, aveva denunciato il “dispositivo” della persona (e perfino della “terzietà” della persona in senso giuridico, caratteristica delle istituzioni pubbliche); lo aveva criticato per i suoi effetti di separazione, all’interno della vita del genere umano e del singolo uomo, tra il piano del “valore” (la razionalità, l’auto-controllo, il *soggetto*) e quello del “fatto” brutto (la corporeità, il bisogno, l’*oggetto*); ed aveva gettato le premesse, quindi, per una rivalutazione della “terzietà” in un senso diverso, come sinonimo di “impersonalità”, anticipata in alcune figure di Kojève (l’“animale”), di Blanchot (il “neutro”), di Foucault (il “fuori”) e soprattutto di Deleuze (l’“evento”). Gli intervistatori spagnoli chiedono dunque ad Esposito, a partire dall’esperienza dei nuovi movimenti antagonisti, se egli sia “ottimista circa la possibilità di vedere nella rete, nel virtuale, una realizzazione possibile di relazioni non assoggettate ai dispositivi separanti della persona”²¹. Senza sconfessare alcuna delle sue premesse teoriche, Esposito risponde tuttavia mostrandosi perplesso sulla possibilità di riconoscerle realizzate nelle prassi contemporanee: “Se le persone, nell’entrare in contatto comunicativo, non trovano un punto di tangenza reale, non vi è alcuna esperienza comune e permaniamo all’interno della bolla immunitaria”; sicché non siamo molto distanti dall’estrema chiusura su se stessa (totalitaria) della modernità politica, cui si volevano opporre strategie radicalmente alternative: “Se le dinamiche della società di massa nella loro figura classica annullavano sia l’Io che il Tu, i movimenti di massa che si esprimono attraverso il web, in fin dei conti, non fanno che potenziare il Super-Ego soggiacente”²².

Vi è poi una caratteristica, nei movimenti antagonisti del 2011, che gli intervistatori colgono con sorpresa:

L’obiettivo delle ribellioni, nel breve periodo, è quello della difesa dello stato sociale e, in tal senso, anche dell’apparato statale. È quanto è accaduto in Cile, dove il movimento studentesco non è contro lo Stato, ma contro il capitalismo globale che, in realtà, è ben più spersonalizzato e anonimo di quanto lo possano essere le stesse masse che ad esso si ribellano.

La situazione è evidentemente diversa da quella in cui si erano affermate più o meno tutte le teorie dell’impersonale ora richiamate da Esposito: “negli anni Sessanta”, allorché “vi era un certo monopolio dello Stato sulle forme produttive”²³. Si tratta dunque di una nemesi storica, rispetto al grande movimento secolare di contestazione dello Stato e di politicizzazione della società (del “privato”), culminato nel ’68? Esposito cerca, di nuovo, chiavi di lettura più prudenti: “La novità maggiore è che [...] tale interesse comune abbia come obiettivo la difesa del ‘pubblico’. Tuttavia, credo che sia importante distinguere tra la sfera del ‘comune’ e quella del ‘pubblico’, che non si equivalgono”²⁴.

20 Almeno da *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino, 2007.

21 *Il rifiuto della rappresentanza*, cit., p. 201.

22 Ivi, p. 202.

23 Ivi, pp. 204-205.

24 Ivi, p. 205.

Infine, però, l'analisi arriva ai modelli concettuali. Per gli intervistatori, al di là delle ambiguità fin qui evidenziate, “la difficoltà che si trova ad affrontare le forze anonime è quella di garantire una durata all'anonimato, resistendo al pericolo [*sic!*] che il vuoto di soggettività sia occupato dalle istituzioni”. Esposito nota che la questione, in effetti, è anche di tipo ontologico: la durata è propria delle istituzioni, mentre i movimenti nascono sempre nell'evento e, istituzionalizzandosi, tendono a tradire la loro natura. Il problema filosofico-politico consiste proprio nel capire come garantire durata al movimento, preservando la sua costituzione mobile, dinamica, senza rinchiuderlo nei meccanismi della rappresentanza.²⁵

E ancora più in profondità:

Pensare la politica al di fuori della soggettività *costituita* è difficile, perché una molteplicità, una pluralità che non sia in grado di trovare un punto di unione non riesce ad identificarsi attraverso il confronto con l'avversario. Affinché si possano identificare di fronte al nemico, le forze del movimento richiedono una stabilità o una istituzionalizzazione. Ciò rischia di instaurare un circolo vizioso. Il problema ontologico è come stare al tempo stesso ‘dentro’ e ‘contro’: come stare contro ciò che costituisce la propria identità.²⁶

Pertanto, le categorie (politiche) di “identità” e “rappresentanza”, per il *medium* della “rappresentazione”, evocano quelle ontologiche di movimento e durata, molteplicità e unità, immanenza e trascendenza: anche se, obietta Esposito, “la dicotomia trascendenza/immanenza ha qualcosa che non mi convince ed andrebbe sostituita da una diversa definizione”²⁷. Ma la prassi avanza velocemente nel sottrarsi alla presa di “vecchie” categorie; e lo fa, a sorpresa – o forse no? – non sul piano delle rivendicazioni sociali, ma su quello dello “scatenamento” del capitalismo finanziario; per parte sua, invece, la teoria arranca, e la sostituzione delle definizioni tramandate sembra ancora tutta da compiersi (e a favore di chi, poi?). Ammette Esposito:

Non c'è dubbio che vi sia un fondo teologico-politico in tutta la nostra cultura, persino in quella della sinistra radicale, per così dire. [...] Attualmente [...] sto conducendo una ricerca su come, e se, sia possibile sottrarsi al lessico teologico-politico, passato e contemporaneo.²⁸

Ma è la stessa ricerca, il cui primo risultato era stato, venticinque anni prima, la delimitazione delle “categorie dell'impolitico”. A distanza di un quarto di secolo, l'urgenza di affrancarsi dal (teologico-) politico, per Esposito, non è venuta meno. Frattanto, infatti, neanche la secolarizzazione del versante messianico e apocalittico della teologia politica nel pensiero rivoluzionario ha portato i frutti attesi: “Di fatto, l'avvento della catastrofe, dell'eccezione, una volta compiuto, ricostituisce ciò che si voleva distruggere. In questo senso, apocalissi e messianismo non impli-

25 Ivi, p. 203.

26 Ivi, p. 204.

27 Ivi, p. 198.

28 Ivi, pp. 206 s.

cano discontinuità, bensì continuità”²⁹.

Mi impressiona, di queste recentissime pagine di buona “ontologia dell’attualità”, quanto esse confermino in modo perfino inatteso almeno due punti saldi della riflessione ontologico-metafisica intorno alla politica e al diritto: primo, che tra meccanismi (giuridico-politici) della *rappresentanza*, da un lato, e “dispositivo” della *persona*, dall’altro, vi è un’affinità intima e non scindibile; secondo, che il piano concettuale su cui questa intimità si stabilisce e si giustifica è, precisamente, quello della “teologia politica” come teoria della secolarizzazione. Poi, Esposito cerca una via d’uscita, assumendo (con chi lo intervista e dialoga con lui) alcune premesse:

- che i meccanismi della rappresentanza “rinchiudano” e “tradiscano” l’evento generativo dei movimenti politici; che perciò si debba (e si possa) “pensare la politica al di fuori della soggettività *costituita*”, e che, rispetto a tale progetto, l’occupazione del “vuoto di soggettività” da parte delle istituzioni sia un “pericolo”;
- che la “persona” sia solo un “dispositivo”, il quale pertanto deve essere valutato per i suoi effetti osservabili, che sono esclusivamente o principalmente di “separazione”;
- che la sfera del “comune” e quella del “pubblico” non si equivalgano, e che vada ricostruita e difesa la prima, ma evitando commistioni con la seconda, giacché il consolidamento del “pubblico” resta, comunque, incompatibile con idee e prassi di emancipazione.

A ciascuna di queste premesse, però, la linea teologico-politica che Esposito avversa (non a caso) ne oppone un’altra; e in particolare, essa propone che:

- la vita politica sia letteralmente impensabile senza la polarità di identità e rappresentazione, le quali corrispondono ad una polarità antropologica, prima che storico-politica;
- la persona non sia soltanto un “dispositivo”, ma una qualità irriducibile dell’essere, nella quale il sorgere della pratica sociale del diritto (tra le altre) trova la migliore, se non l’unica, spiegazione;
- il “pubblico” sia in effetti distinto dal “comune”, ma nel senso di essere ulteriore a quest’ultimo: giacché, ben lungi dall’identificarsi con la “sovrastuttura” dello Stato, è il modo propriamente istituzionale di articolare, in uno, il “proprio” e il “comune”, garantendo entrambi come polarità, di nuovo, irriducibili, dell’essere-persona e del relazionarsi tra persone.

Come si vede, siamo in presenza di una serie di interrogativi, sotto forma di alternative, inevitabilmente indirizzati ad uno sviluppo ontologico-metafisico. Ed è la più stretta attualità della lotta per il diritto, o per i diritti, a richiedere che tali interrogativi siano, di nuovo, formulati.

II. Negri: per non addomesticare l’anomalia

Esposito non ci dice, nell’intervista che abbiamo scorso, lungo quale percorso filosofico “sia possibile sottrarsi al lessico teologico-politico, passato e contempo-

29 Ivi, p. 207.

raeano”. Ma lo dice altrove, e in particolare nel suo ultimo lavoro in ordine cronologico³⁰. Per smontare la “macchina” teologico-politica, che fa perno sul dispositivo della “persona”, occorre ricollocare il “posto del pensiero”: non più relativo al singolo individuo, ma all’intera specie umana. È, di nuovo, il punto che divideva i due grandi commentatori medievali di Aristotele: Tommaso e Averroè, a proposito del rapporto tra intelletto agente e intelletto possibile, o potenziale. Ma se il tema passa in Occidente a Giordano Bruno, e secoli dopo riemerge in Nietzsche, in Bergson, soprattutto in Deleuze (“affermazione contro negazione, differenza contro ripetizione, divenire contro essere”³¹), tuttavia il pensatore-chiave, che permette il transito da Averroè a Deleuze – e che affina la sua posizione nel confronto-scontro con il (teologico-politico) Leibniz – è indubbiamente Spinoza.

E ancora su Spinoza, come emblema di un’ontologia “altra”, si sofferma l’autore che propongo per il secondo esempio. È Toni Negri, già autore di un testo capitale dell’interpretazione ontologico-politica spinoziana³², e che torna ora sulle tesi a suo tempo enunciate (per cui Spinoza è l’autore “che, nell’essere assoluto, coglie l’energia che costruisce le singolarità modali, nel concorso di queste vede lo sviluppo ontologico delle forme di vita e delle istituzioni, e nelle nozioni comuni il dispiegarsi della razionalità”), e lo fa in contraddittorio con il meglio della filosofia politica italiana ed europea³³. Nell’*Introduzione* alla sua ultima raccolta di saggi spinoziani, infatti, egli si fa carico di molte delle obiezioni mosse alla sua proposta di individuare, nell’“anomalia selvaggia” di Spinoza, un nuovo paradigma (ontologico!) per la politica democratica e i movimenti di liberazione. Ecco la chiave: parlare del processo della potenza, in Spinoza, come di una “accumulazione”, è quel che

permette di fondare e di sviluppare una dinamica costitutiva delle istituzioni politiche che è radicalmente critica nei confronti della concezione trascendentale del potere, propria della corrente hobbesiana nella filosofia politica e ideologicamente attiva fino alla modernità rousseauiana. L’accumulazione dei prodotti o degli effetti delle potenze sociali presenta infatti una prospettiva *monistica* quant’altre mai, è la più forte immagine del rifiuto immanentista di ogni ‘contratto’ socio-statuale, e quindi toglie ogni possibilità di trasferire della potenza immanente verso un potere trascendentale. Per dirla in maniera più efficace: in questo modo, su questo punto, lavorando sull’idea di accumulazione della potenza, si tolgono di mezzo tutte quelle ideologie teologiche che accompagnano, più o meno alla maniera di Schmitt, da destra e da sinistra, la restaurazione post-moderna del concetto di sovranità.

Anche per Negri, tuttavia, c’è un lavoro di riflessione ontologica che è ancora in buona parte da fare:

Ma quali sono le modalità dell’accumulazione? Purtroppo esse sono, in quegli inter-

30 *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013.

31 *Ivi*, p. 16.

32 Mi riferisco, ovviamente, a *L’anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1991.

33 *Spinoza e noi*, cit.

preti individualisti dello spinozismo, delimitate dalla tendenziale unificazione della potenza costitutiva e della positività giuridica. Il che è per certi versi corretto: la tendenziale unità di *potentia* e *jus* è in Spinoza ripetuta.³⁴

Anche questo è per noi un formidabile *assist*: se, cioè, ci si “libera” del dualismo (trascendenza/immanenza) della persona, e del dispositivo teologico-politico che su di esso si impernia, ci può ancora essere (con Esposito) un “contro”, ma non più un “fuori”: sembra infatti, allora, che non ci sia più un luogo dell’ulteriorità e, dunque, della critica dell’esistente; che non ci sia più un luogo della “creazione” simbolica, che è, in qualche modo, sempre rilancio del desiderio e ridefinizione del soggetto (poiché ordine simbolico, desiderio e soggetto, dopo Lacan, stanno e cadono insieme); che non sia più pensabile un’auto-istituzione della società, che sia *differenza* e non *ripetizione*, espressione di una sempre uguale identità-con-se-stessa³⁵. Dal punto di vista della teoria del diritto, questo significa che verrebbe meno l’unica buona ragione per pensare *oltre* (se non *contro*) la positività giuridica, e quell’impostazione analitica e normativistica che si limita a darne conto: la ragione che consiste, cioè, nella possibilità di dare fondamento a una *critica* e a una *teleologia* della vita in comune; con le parole di Negri, nella possibilità di non appiattire “l’identità *positiva* di potenza e diritto ... in maniera *positivistica*”.

Poiché la posta in gioco è alta, e Negri se ne rende conto benissimo, egli rilancia, ribadendo la presenza, in Spinoza, di indici (ontologici) di una “immanenza costitutiva”. E come? Intanto basterebbe dire che il percorso è faticoso, non meno di quelli classici e battuti dell’ontologia “dualista” e “metafisica” della teologia politica (se vengano presi sul serio, e non ripetuti scolasticamente). Ma, per limitarmi a un cenno, colpisce l’approdo “affettivo” (in verità, più proclamato che mostrato in atto): la chiave della proposta di Negri è nella “continuità della *potentia* che risale dalla materialità del *conatus* alla corporeità della *cupiditas*, fino all’intelligenza di

34 Ivi, pp. 12-13

35 È un problema posto, di recente, in un bel libro di Ferdinando Menga, dedicato a discutere le concezioni della prassi democratica (diretta) come incessante auto-istituzione della società, a partire da un nulla-di-costituito (poiché il già-costituito dovrebbe essere avvertito come sociale “eteronomo”, ovvero “trascendente”): ne deriva, secondo Menga, “il paradosso di un ordine costituito della collettività che, se da un lato, riesce a insorgere solo nella misura in cui è essa stessa ad esprimere quei “lineamenti essenziali” che lo compongono, dall’altro, non può però, a rigore, possederli autoriflessivamente fin dall’inizio come presupposto, visto che la propria ipseità emerge solo attraverso suddetti lineamenti” (F. G. Menga, *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2009, p. 15). In autori come Cornelius Castoriadis, il primo Lefort, ma anche in (una certa lettura di) Hannah Arendt, la società democratica sembrerebbe costretta a ripetere incessantemente se stessa, giacché nessun “nuovo” potrebbe proporsi come forma simbolica unitiva e rappresentativa, se non fosse già da sempre immanente alla compagine sociale che esso pretende di rappresentare. Per cui, delle due l’una: un completo immanentismo antropologico-sociale implicherebbe o un’immobile identità a se stessa della società, o una molteplicità informe e caotica, continuamente rinnovantesi, ma incapace di pervenire mai ad un principio d’ordine, cioè a forme rappresentative unitarie.

*amor*³⁶; tutti coloro che vogliono “neutralizzare la *potentia* politica” trascurano il fondamento ontologico del pensiero politico di Spinoza, che si trova nell’*Ethica*, “e quindi dimenticano che, quanto la *cupiditas* costruisce come *summa potestas*, l’*amor* oltrepassa come *respublica*, come *Commonwealth*”³⁷. Ecco, dunque, al fondo, il tentativo di spiegare *immanentisticamente* quell’effetto di trascendenza costituito dall’*amor*.

III. Badiou: quel che manca a un’ontologia transitoria

Ma, ammesso che i vantaggi di trattare di *amor* nei termini del diritto prevalgano sui correlativi rischi, è davvero possibile semantizzare *amor* (e sia pure, spinozianamente, l’amore “razionale”) senza la persona? E, di più: è possibile semantizzare la persona senza il Dio-persona, come certamente vuol fare Spinoza, e perciò da sempre si attrae il sospetto che il suo panteismo porti con sé l’a-cosmismo?

Vengo così al terzo esempio: e lo traggio da uno scritto di Alain Badiou. Negri, nella già citata *Introduzione*, lo attacca duramente, per aver ribadito le “teologiche proteste” che, da sempre, appiattiscono “in una unità compatta e incapace di articolazione la sostanza spinozista”³⁸. Certo è, però, che attraverso i suoi “pretesi maestri” – Althusser e Deleuze – Badiou è giunto in profondità, se non nella comprensione filologica di Spinoza, quanto meno nella consapevolezza di un problema di “ontologia politica” che sta dietro la prassi democratica e la sua forma giuridica attuale, associata alla dottrina della rappresentanza/rappresentazione: l’una e l’altra, infatti, presuppongono una tesi su “ciò che *esiste*” in generale e dal punto di vista politico, la quale poi si traduce in una tesi su *chi* è capace di agire politicamente. Proprio a partire, soprattutto, dal lavoro di Deleuze, Badiou ha indagato i nessi strutturali tra ontologia generale e ontologia politica, soprattutto nelle sue opere di più ampio respiro³⁹, ma anche, con efficacissima sintesi, in uno scritto intermedio⁴⁰ (Badiou 1998), nel quale, in proposito, distingue chiaramente

l’orientamento costruttivista, l’orientamento trascendente e l’orientamento generico. Il primo norma l’esistenza attraverso delle costruzioni esplicite e subordina in definitiva il giudizio di esistenza a dei protocolli linguistici finiti e controllabili. Diciamo che ogni esistenza si sostiene su di un algoritmo, che permette effettivamente di esporre un caso di ciò la cui esistenza è in questione. Il secondo, il trascendente, norma l’esistenza attraverso l’ammissione di ciò che si può chiamare una sovra-esistenza, o un punto di arresto gerarchico che dispone, al di qua di se stesso, l’universo di tutto ciò che esiste. Diciamo che questa volta l’intera esistenza si iscrive in una totalità che gli assegna un posto. Il terzo pone che l’esistenza non ha altra norma se non la consistenza discorsiva. Esso

36 A. Negri, *Spinoza e noi*, cit., p. 7.

37 Ivi, p. 15.

38 Ivi, p. 23

39 *L’Être et l’Événement*, Seuil, Paris 1988, trad. it. *L’Essere e l’Evento*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1995; *Logiques des mondes*, Seuil, Paris, 2006.

40 *Court traité d’ontologie transitoire*, Seuil, Paris, 1998; trad. it. *Ontologia transitoria*, Mimesis, Milano, 2007

privilegia le zone indefinite, i molteplici sottratti a ogni collezione predicativa, i punti di eccesso e le donazioni sottrattive. Diciamo che ogni esistenza è presa in un'erranza che si situa diagonalmente rispetto ai montaggi che sono supposti sorprenderla. È abbastanza chiaro che questi tre orientamenti sono, metaforicamente, di natura politica. Sostenere che l'esistenza deve mostrarsi secondo un algoritmo costruttivo, o che essa è predisposta in un Tutto, o che essa è una singolarità diagonale, orienta il pensiero secondo un'accezione di ciò che è ogni volta particolare, 'ciò che è' essendo qui pensato a partire dalla decisione di esistenza. O ciò che è, è ciò di cui c'è un caso, o ciò che è è un posto in un Tutto; o ciò che è, è ciò che si sottrae a ciò che è. Si potrebbe dire: politica delle particolarità empiriche, politica della totalità trascendente, politica delle singolarità sottratte. Diciamo, per essere brevi: le democrazie parlamentari, Stalin, e, senza dubbio, ciò che si dichiara un po' oscuramente oggi, una politica generica, una politica dell'esistenza come sottrazione allo Stato, o di ciò che esiste solamente in quanto non è calcolabile.⁴¹

Ora, la tassonomia di Badiou ci aiuta molto a capire la *pars destruens* della teologia politica del '900, e il motivo per cui ad essa sono approdati, a un certo punto, anche pensatori espressamente anti-totalitari, come Legendre e soprattutto Lefort. Per esempio, potremmo dire che dietro lo scarto tra "rappresentazione in senso metafisico" e "rappresentazione in senso giuridico", di cui parla Schmitt nel '38 criticando larvatamente il regime nazionalsocialista che lo sta emarginando⁴², vi sia la stigmatizzazione del passaggio da un'ontologia di orientamento trascendente ad una di orientamento costruttivista; e che qui risieda tutta l'incompiutezza della modernità. In fondo, è quasi con le stesse parole di Badiou che Bernhard Waldenfels scolpisce la modernizzazione come "trasformazione graduale di un ordine complessivo (*Gesamtordnung*), che abbraccia la vita nella sua totalità, in un ordine fondamentale (*Grundordnung*) di tipo giuridico, che sempre più si limita a leggi universalmente vincolanti"⁴³ (e spiega, poco più avanti: "se un ordine complessivo di tipo metafisico aveva sussistenza soltanto nella misura in cui io, come tutti gli altri, *ero ordinato come parte* della totalità, ora, invece, un ordine fondamentale post-metafisico deve trarre la sua forza dal fatto che io, come tutti gli altri, *sono subordinato come caso* a una legge universale"⁴⁴). L'ambiguo statuto ontologico del "soggetto", principio di rottura dell'ordine trascendente e insieme principio della sua ricostituzione "costruttivista" (direi, con Merleau-Ponty, "prospettica"), sarebbe la causa fondamentale dell'incompiutezza della modernità, e oltretutto l'indicazione di Waldenfels sembra essere per un superamento di quell'ambiguità in un'ontologia "di orientamento generico" del soggetto, come del resto è l'indicazione di Esposito, di Negri e dello stesso Ba-

41 Ivi, pp. 39 s.

42 C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre der Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1938, ora Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, p. 53 (trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986, ed ora anche *Sul Leviatano*, Il Mulino, 2011).

43 B. Waldenfels, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Wallstein, Göttingen, 2000; trad. it. *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, Città Aperta, Troina (En), 2005, p. 19.

44 Ivi, p. 51

diou⁴⁵. Quando, però, si ascrive Stalin a un orientamento ontologico “trascendente”, cominciano i problemi; e la *pars construens* del ragionamento diventa difficile, almeno con le categorie della teologia politica più “classica”. Delle due, infatti, l’una: o, come suggerisce Esposito, la polarità “immanenza/trascendenza” non dice più nulla; o la (buona) teologia politica deve affinare la propria nozione di trascendenza, in modo da tenerla ben distinta da una trascendenza “totalitaria”, alla luce di una rinnovata comprensione dei corollari ontologico-metafisici dell’annuncio cristiano, perché è questo, almeno nella tradizione a cui apparteniamo – ma con pretese di universalità, e quindi di universale “inculturazione” – il “simbolo che dà a pensare”⁴⁶. Con una retta comprensione di ciò che il cristianesimo ha messo in circolazione nel pensiero, e che venti secoli di metafisica hanno tradotto in categorie prevalentemente greche, si offre un tentativo di risposta ad alcune questioni dell’ontologia politica e giuridica: la persona c’è? Ne abbiamo bisogno, nella formazione del legame sociale e nelle prassi deliberative che investono l’umano comune? La trascendenza fa male, o è necessaria alla società?

4. Persona e giustizia tra assolutezza e fattualità: un sentiero metafisico

Ecco, quel che penso è questo, e niente di meno: che il dialogo con la metafisica, o meglio un’immediata apertura metafisica, serva, alla filosofia del diritto, per ripensare la democrazia (rappresentativa), nonché il dispositivo (giuridico) della persona, sul quale quella s’impenna. E che, correlativamente, l’ascolto delle domande odierne di giustizia (giuridica) serva alla metafisica per capire rispetto a quali, concretissime, esigenze la sua risposta dev’essere, non meno che rigorosamente *vera*, anche umanamente *affidabile*.

Vorrei chiudere, allora, con un quarto esempio, che vuole essere esempio di una trascendenza cristologicamente pensata, o meglio, (ancora) da pensare; ma, collocandosi nel punto di osservazione dell’*incontro di persone*, del suo *rischio* e della sua (indeducibile!) *giustizia*, ha molto da dire anche nel senso della riattivazione di alcuni *valori* (formali e materiali insieme: la distinzione qui non ha più molto senso) del sapere giuridico. L’esempio viene da Romano Guardini, ed eccede la tassonomia ontologica di Badiou. Infatti, Guardini ha chiaro che un’ontologia adeguata alla novità del cristianesimo non può (non *deve*) essere trascendente nel senso di

⁴⁵ Ma ecco una preziosissima messa a punto di Badiou, in particolare rispetto a uno dei suoi maestri: “Deleuze ha mille volte ragione a pensare il Soggetto come rapporto-molteplice, o ‘rapporto di limiti’, e non come limite semplice (che riporterebbe il Soggetto dell’umanesimo). Tuttavia, bisogna distinguere formalmente il soggetto, in quanto configurazione molteplice, da altri ‘rapporti di limiti’ che s’iscrivono costantemente in una situazione qualunque. Ho proposto un criterio, che è il frammento *finito*; un soggetto è una differenza finita in un processo di verità” (A. Badiou, *L’avventure de la philosophie française*, La Fabrique, Paris, 2012; trad. it. *L’avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013, p. 38; il testo citato è però del 1988).

⁴⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*, in “Esprit” 7-8, 1959, pp. 60-76; trad. it. *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia, 2002

un monismo gerarchico, ma nel senso di un peculiare dualismo, in cui l'Assoluto Trascendente si manifesta, nel campo dell'essere finito, non come "punto di arresto", ma solo come Evento: in un senso di "evento" un po' differente, però, da quello inteso (del tutto immanentisticamente) da Deleuze e da Badiou. Così scrive Guardini, con formule solo in apparenza semplici, e che transitano, come gli è consueto, dalla fenomenologia antropologica (dell'incontro, della rivelazione, della grazia⁴⁷) al fondamento metafisico-teologico:

una volta [...] che c'è stato incontro, fiorito da quella profondità dell'imprevedibile sulla quale l'uomo non ha potere, non di rado allora si ridesta un'impressione [...]: 'Non poteva essere diversamente'. [...] La necessità, qui chiamata in causa, non c'è prima dell'effetto, bensì soltanto dopo. Detto più precisamente: essa scaturisce dall'efficacia del fenomeno, si rivela in quest'ultima come piena realizzazione di un significato che diviene compiuto, come compimento di senso. [...] Qui, libertà e necessità si muovono insieme attorno ad un asse del tutto spirituale, o più esattamente interiore, e convergono nella positiva realizzazione e manifestazione del significato. In questo momento, in questo luogo, in questa relazione con le cose o con una persona l'esistenza diventa piena, giusta, sana e salva.⁴⁸

Ebbene, non solo la fenomenologia dell'incontro, ma tutta l'ontologia della persona a cui quella rinvia, e che si trova disseminata nelle opere di Guardini (anzi, che è a mio avviso il cuore della sua filosofia del *Gegensatz*, e il presupposto teoreticamente "forte" della sua antropologia fenomenologica), è da leggere secondo la categoria, relativamente poco esplorata, dell'*Auf-hin* ("essere-in-rapporto-a"), cui è tematicamente dedicato il settimo capitolo di un'opera riscoperta da pochi anni, *Der Mensch*: "Se è vero che ogni essere si realizza pienamente solo nel rapporto con un altro, allora l'intera sfera dell'esserci deve essere percorsa da relazioni reciproche". Tuttavia,

che si formino tali relazioni e che l'ordine si traduca in realtà non è qualcosa di certo a priori. Anche su questo decide la struttura fondamentale di ogni configurazione dell'esserci che sia determinata dallo spirito: quanto più elevato è il valore che pertiene a una cosa, tanto più essa è effimera e esposta a pericoli. Quanto più elevato, dunque, è il livello della relazione in cui si compie l'essere-in-rapporto-a dell'esistenza, tanto maggiore è la possibilità del fallimento.⁴⁹

Infatti, "quanto più elevata è la mèta dell'oltrepassamento, tanto più si ha bisogno non dell'altro in generale, ma del giusto altro. Con ciò aumenta il pericolo

47 Ne ho dato un saggio di lettura nel mio *Dal volto alla maschera. La Repräsentation nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Scripaweb, Napoli 2010, ora in una stesura modificata ed aumentata: *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, FrancoAngeli, Milano 2013.

48 R. Guardini, *Die Begegnung. Aus einer Ethikvorlesung*, Werkbund, Würzburg 1955, ora (col sottotitolo *Ein Beitrag zur Struktur des Daseins*) in *Wurzeln eines großen Lebenswerkes*, Bd. 4, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn, 2003, pp. 230-245, qui 239; trad. it. *L'incontro. Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana*, in *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia, 1987, pp. 27-47.

49 Id., *Opera omnia*, vol. III/2, *L'uomo. Fondamenti di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 2009, p. 307 (ed. or. *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, lezioni 1933-34 e 1938-39, dattiloscritto inedito).

che tale altro possa non esistere, mentre si riduce al minimo la sicurezza che esso ci sia⁵⁰. Ebbene, in questo fondamentale capitolo di *Der Mensch* è lo stesso Guardini che postula esplicitamente il passaggio dal livello fenomenologico a quello ontologico-metafisico delle considerazioni appena esposte:

La dottrina cristiana afferma che Dio non è mero assoluto bensì persona. Dio è se stesso. Espresso con maggiore precisione dovremmo dire: egli non è nemmeno ‘persona assoluta’, ma un Questo [*Dieser*]. Una persona assoluta potrebbe anche essere fatta derivare da contenuti presenti nella nostra coscienza, l’essere-Questo non lo si può: esso può solo essere mostrato, oppure lo si deve incontrare. Non vi è dubbio che egli sia anche Essere assoluto, Idea assoluta e assoluta Personalità, ma dal punto di vista cristiano tutto questo riceve il suo senso solo dalla prima caratteristica.⁵¹

Ebbene (e questo è l’ultimo, decisivo passaggio che Guardini riesce a compiere):

Il primo aspetto della realtà divina [quello della ‘pura necessità del suo esistere e operare’] è tale da non poter essere compreso se non tramite la categoria dell’assolutezza, la medesima categoria non è invece adeguata a descrivere il secondo [quello di ‘un agire che è frutto di libertà’], che svanisce se solo si cerca di costringerlo in essa; a esso è adeguata soltanto la categoria della fattualità [*Tatsachlichkeit*]. L’assoluto è ciò che non può essere diversamente da come è; del fattuale invece, che pure dopo la sua comparsa è irrevocabile, non si può certo dire che ‘doveva essere’. Il primo è deducibile per assenza, il secondo può essere incontrato esclusivamente come un fatto [...]. Dio non esiste nell’apertura del mero assoluto, una dimensione che può essere raggiunta in ogni momento, in ogni luogo e a partire da qualsiasi oggetto; egli si fa visibile solo nell’incontro. [...] Ciò mette in evidenza il tratto essenziale dell’essere-in-rapporto-a che è proprio dell’uomo: [...tale modalità esistenziale] non è rivolta a un assoluto eterno, immutabile e situato al di là della storia (nella sfera dell’essere imperituro o dell’abisso dell’anima) ma a un incontro che avviene nella storia – così come può avvenire l’incontro tra due uomini che provengono da vie diverse: per essi l’incontro può rivelarsi decisivo, ma non c’è alcuna garanzia logica del suo verificarsi.⁵²

Questa polarità di assolutezza e fattualità è un *proprium* metafisico del cristianesimo, difficilissimo da afferrare con categorie filosofiche: essa sfugge, se non sbaglio, persino alla raffinatissima modellistica ontologica di Badiou, che, con Deleuze, è ben attrezzata per pensare la fattualità, ma non l’assolutezza; o, meglio, l’assolutezza della fattualità, ma non l’assolutezza e la fattualità. Si tratta invece qui, sempre se non sbaglio, della direzione appena avviata di una “ontologia dell’affezione”⁵³, che a proposito dell’archetipo comune alla rappresentanza politica e alla ritualità giuridica, cioè la “rappresentazione” sacramentale, fa dire in estrema sintesi: “L’ontologia del significante simbolico è l’accadere del senso”⁵⁴.

50 Ivi, p. 308

51 Ivi, p. 314.

52 Ivi, pp. 316 s.

53 V., per una introduzione, P. Sequeri, *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in P. Sequeri – S. Ubbiali (a cura di), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano, 2009, pp. 85-116.

54 Id., *Ritrazioni del simbolico. Logica dell’essere-performativo e teologia*, Cittadella, Assisi, 2012, p. 65.

